

* فهرست الجزء الاول من تفسير الفخر الرازي *

مصحف

- ١ الفصل الاول في التنبيه على علوم سورة الفاتحة اجمالاً
- ٤ حكاية عن جالينوس تتضمن ذم الجمل بالعلم
- ٦ الفصل الثاني يتضمن امكان استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة
- ٧ الفصل الثالث في تقرير مشروع آخر لتصحيح ما ذكر من استنباط المسائل الكثيرة من سورة الفاتحة
- ٧ الباب الاول في العلوم المستنبطة من الاستعاذة وهو قسمان
- ٧ القسم الاول في المباحث الادبية المتعلقة بكلمة الاستعاذة وفيه أبواب
- ٧ الباب الاول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها
- ١٦ الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامهما
- ١٨ الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف
- ٢٢ الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى أنواعه
- ٢٤ الباب الخامس في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة
- ٢٥ الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني والاحكام المفردة على هذين القسمين
- ٣١ الباب السابع في اعراب الفعل
- ٣٣ القسم الثاني فيما يشتمل على تفسير الاستعاذة من المباحث العقلية والنقلية وفيه أبواب
- ٣٣ الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من الاستعاذة
- ٣٥ الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من الاستعاذة
- ٤٠ الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من الاستعاذة
- ٥٢ الباب الرابع في المسائل المتحققة بالاستعاذة
- ٥٦ الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب
- ٥٦ الباب الاول في مسائل جارية مجرى المقدمات
- ٥٧ الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة
- ٥٩ الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم
- ٦٤ الباب الرابع في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية
- ٧٤ الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الضافية
- ٧٥ الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية
- ٧٦ الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الضافية وفيه فصول
- ٧٦ الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة
- ٧٧ الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم
- ٧٧ الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه
- ٧٧ الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها
- ٧٨ الفصل الخامس في السمع والبصر
- ٧٨ الفصل السادس في الصفات الضافية مع السلبية
- ٧٨ الفصل السابع في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والضافية والسلبية
- ٧٩ الفصل الثامن في بيان الاسماء المختلف في انهم امن أسماء الذات أو من أسماء الصفات

الفصل التاسع في الاسماء الحاملة لآية تعالى من باب الاسماء المضمرة	٧٩
الباب الثامن في بشية المباحث عن أسماء الله تعالى	٨٣
الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله	٨٥
الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم	٩٠
الباب الحادي عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم	٩١
الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسمائها وفيه أبواب	٩٤
الباب الأول في بيان حكمة تسميتها بتلك الاسماء	٩٤
الباب الثاني في بيان فضائل هذه السورة	٩٦
الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة	٩٧
الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة	١٠٢
الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول	١١٩
الفصل الأول في تفسير قوله تعالى الحمد لله	١١٩
الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين	١٢٤
الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم	١٢٧
الفصل الرابع في تفسير قوله مالك يوم الدين	١٢٩
الفصل الخامس في تفسير قوله اياك نعبد	١٣٢
الفصل السادس في تفسير قوله واياك نستعين	١٣٨
الفصل السابع في تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم	١٣٩
الفصل الثامن في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم	١٤١
الفصل التاسع في تفسير قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين	١٤٢
القسم الثاني الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول	١٤٤
الفصل الأول في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة	١٤٤
الفصل الثاني في مداخل الشيطان	١٤٥
الفصل الثالث في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد	١٤٦
الفصل الرابع يتضمن بيان قواطع قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين	١٤٧
الفصل الخامس في بيان أن الصلاة معراج العارفين	١٥٠
الفصل السادس في الكبرياء والعظمة	١٥٢
الفصل السابع في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة	١٥٥
الفصل الثامن في السبب المقتضى لاشتمال التسمية على الاسماء الثلاثة	١٥٧
الفصل التاسع في سبب اشتمال سورة الفاتحة على الاسماء الخمسة	١٥٩
الفصل العاشر يتضمن معنى الاضافة في قوله بسم الله والحمد لله	١٥٨
المسئلة الثانية تتضمن معنى فوائخ السور وبيان المراد منها وحكمة الايمان بها	١٥٩
المسئلة الثالثة تتضمن بيان أسماء القرآن وبيان معنى كل اسم منها وبيان حكمة تسميته بها	١٦٦
المسئلة الرابعة تتضمن بيان مذاهب المخالفين في معنى الايمان	١٧٢
المسئلة الخامسة تتضمن بيان احتجاج أهل السنة والمعتزلة على ان الله هل يكاف ما لا يطاق	١٨٥

المسئلة الاولى في بيان حقيقة النفاق	١٩٦
المسئلة الثانية في بيان أن كفر الكافر الاصل اُقبح أم كفر المنافق	١٩٧
المسئلة الاولى في بيان أن علم التوحيد أشرف العلوم	٢١٤
المسئلة الثالثة في بيان الطريق الى اثبات الصانع وكيفية الاستدلال عليه	٢٢١
المسئلة الخامسة في بيان منافع الارض وصفاتها	٢٢٦
المسئلة الثانية في بيان فضائل السماء	٢٢٧
المسئلة الرابعة في بيان كون السماء بناء	٢٢٩
المسئلة الاولى في بيان فرق أهل الاديان وشرح كل فرقة	٢٣١
المسئلة الاولى في بيان كون القرآن معجزا	٢٣٣
المسئلة الاولى في بيان اثبات الحشر والنشر	٢٣٨
المسئلة الخامسة عشر في بيان الهداية والاضلال وفي شرح مذاهب الختلفين فيهما	٢٤٨
المسئلة الاولى في بيان قول المعتزلة أن الكفر من قبل العباد وجواب أهل السنة عنه	٢٥٦
المسئلة الخامسة في بيان تبذره من علم الهيئة	٢٦٠
المسئلة الثالثة في بيان حقيقة الملائكة	٢٦٣
المسئلة الرابعة في شرح كثرة الملائكة	٢٦٤
المسئلة السادسة في بيان فضل العلم	٢٧٥
المسئلة الثالثة في بيان أن ابليس من الملائكة أم من الجن وأن الملائكة أفضل أم البشر	٢٩٩
المسئلة الاولى في بيان أقسام الاختلاف في عصمة الانبياء	٣١٩
المسئلة الثامنة في بيان فوائد قوله تعالى انه هو التواب الرحيم	٣٣٠
المسئلة الثانية في بيان حد النعمة	٣٣٤
المسئلة الثالثة في بيان النعم المخصوصة ببني اسرائيل	٣٣٧
المسئلة الاولى في بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في جواز رؤية الله	٣٤٨
المسئلة الثانية في بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في صحة القول بمحصول الشفاعة لأهل الكفا	٣٥١
المسئلة الاولى في الكلام على الوعيد عند أهل السنة والمعتزلة والمرجئة وبيان دلائل كل منهم	٤٠٨
المسئلة الثانية في بيان حقيقة السجود وأقسامه	٤٤٤
المسئلة السادسة والسابعة في بيان أنه هل يكفر الساحر أم لا وهل يجب قتله أم لا	٤٥١
المسئلة الخامسة في بيان الاستدلال على جواز النسخ على مذهب الجمهور وعدم الجواز على قول غيرهم	٤٥٩
المسئلة الاولى في بيان الاخبار الدالة على ذم الحسد	٤٦٥
المسئلة الثانية في بيان حقيقة الحسد	٤٦٦
المسئلة الثالثة والرابعة في بيان مراتب الحسد وأسبابه	٤٦٧
المسئلة الخامسة والسادسة في بيان سبب كثرة الحسد وقلة وقوته وضعفه وفي بيان الدواء المزبل له	٤٦٨
المسئلة الاولى في بيان أحكام المساجد وفضلها	٤٧٧
المسئلة الرابعة في بيان فضائل البيت الحرام	٥٠١

المسئلة الثانية في بيان احتياج أهل السنة على أن فعل العبد بخلاف الله	٥١١
المسئلة الخامسة في بيان حكمه تحويل القبلة من جهة الى جهة	٥٣٠
المسئلة الرابعة في بيان دلائل القبلة	٥٤٤
المسئلة الثالثة في بيان أن الروح مغاير هذا الهيكل	٥٦٢
المسئلة الثالثة والرابعة في بيان أن الصبر من خواص الانسان وفي بيان فضائله	٥٦٦
المسئلة الرابعة في بيان أنه سبحانه وتعالى واحد	٥٧٧
المسئلة الثامنة في بيان معنى قوله تعالى والهكم الله واحد	٥٨٠
المسئلة الاولى في بيان أن الخلق عين المخلوق أم غيره	٥٨٣
النوع الاول من الدلائل على وجود المانع الاستدلال بأحوال السموات وفيه اصول	٥٨٤
الفصل الاول في بيان ترتيب الافلاك	٥٨٤
الفصل الثاني في معرفة الافلاك	٥٨٦
الفصل الثالث في مقادير الحركات	٥٨٧
الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود المانع	٥٨٨
النوع الثاني من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان	٥٩٠
الفصل الاول في بيان أحوال الارض	٥٩٠
الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود المانع	٥٩٢
النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار	٥٩٣
النوع الرابع من الدلائل جريان الفلك في البحر	٥٩٤
المسئلة الثالثة في بيان مواضع الجود	٥٩٤
المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود المانع	٥٩٥
النوع الخامس من الدلائل انزال الماء من السماء	٥٩٥
النوع السادس من الدلائل بث الدواب في الارض	٥٩٦
النوع السابع من الدلائل تصريف الرياح	٥٩٧
النوع الثامن من الدلائل تسخير السحاب بين السماء والارض	٥٩٨
المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله	٦٠٠
المسئلة الثانية في بيان معنى الشوق الى الله	٦٠١
المسئلة الاولى في بيان خواطر الشيطان ووساوسه	٦٠٦
النوع الاول في بيان تفسير قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى آخرها	٦٠٩
النوع الثاني في بيان المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية وفيه فصول	٦١١
الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة	٦١١
الفصل الثاني في بيان تحريم الدم	٦١٥
الفصل الثالث في بيان تحريم الخنزير	٦١٦
الفصل الرابع في بيان تحريم ما أهل به لغير الله	٦١٦
الفصل الخامس في بيان أن لفظ انما يفيد الحصر أم لا	٦١٦
الفصل السادس في بيان معنى المظطر وأحكامه	٦١٦
المسئلة الاولى في حقيقة التعجب وفي اللفاظ الدالة عليه في اللغة	٦٢٠

المسئلة الثانية في بيان الخلاف في أن المدعى هل يتفع أم لا وفي بيان فضله	٦٦١
المسئلة الثانية في بيان تقسيم الزمان الى ساعة ويوم وشهر وسنة وفي بيان كل قسم	٦٧٥
المسئلة الرابعة في بيان الآداب المعتبرة للمعاج قبل الخروج من المنزل	٦٨٨
المسئلة الرابعة في بيان ترتيب أعمال الحج	٧٠٧
المسئلة الثانية في بيان أن الناس كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل	٧٢٨
المسئلة الثانية في بيان القول بالثبات الاحباط ونفيه وفي بيان حقيقته	٧٥٤
المسئلة الثانية في بيان أنواع الاستدلالات على تحريم النحر	٧٥٥

تم فهرست الجزء الاول



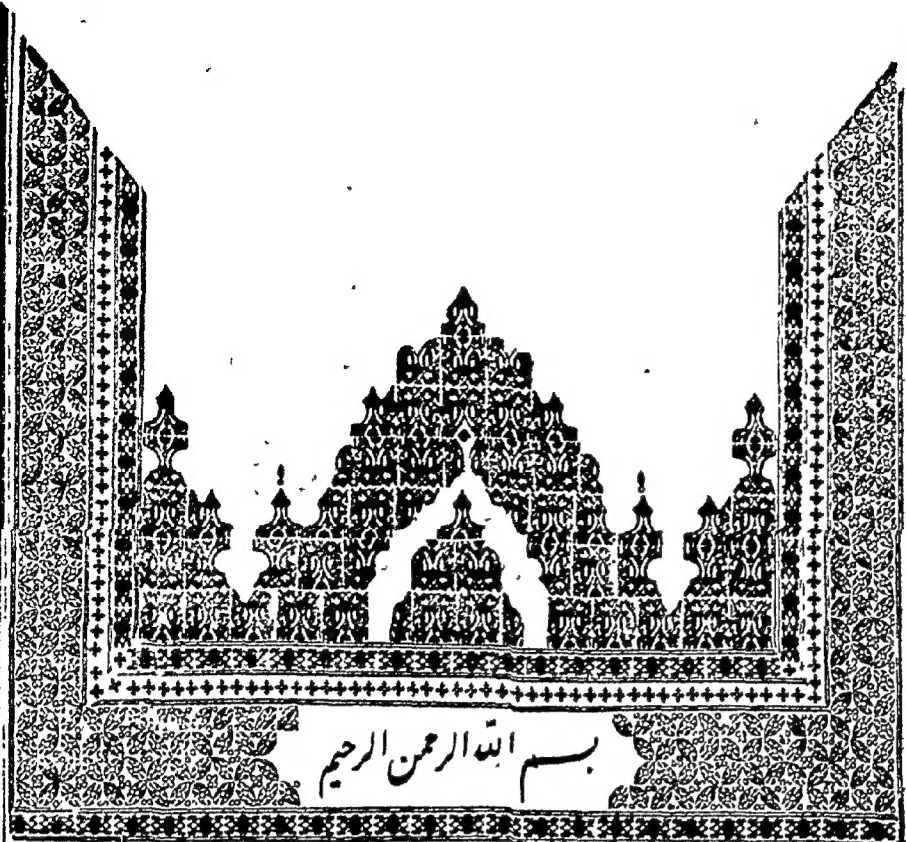
الجزء الاول من كتاب مفاتيح الغيب المشتمل
 بالتفسير الكبير لادامام الفخر الرازي محمد بن محمد
 الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر
 المشتمل بخطيب الرى نفع
 الله به المسلمين
 آمين

٢



District Library
 TONK (Rajasthan)

Handwritten notes in Arabic script, including the number 404 and various phrases such as 'كتاب مفاتيح الغيب' and 'الجزء الاول'.



(الحمد لله) الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات * ووفقنا على كيفية اكتساب أكل السعادات * وهذا نال قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات * (بسم الله الرحمن الرحيم) نشرع في أداء كل الخيرات والمأمورات * (الحمد لله) الذي له ما في السموات * (رب العالمين) بحسب كل الذوات والصفات * (الرحمن الرحيم) على أصحاب الحسابات وأرباب الضرورات * (مالك يوم الدين) في إيصال الأبرار إلى الدرجات * وادخال الفجار في الدرجات * (إياك نعبد وإياك نستعين) في القيام بأداء جملة التكليفات * (اهدنا الصراط المستقيم) بحسب كل أنواع الهدايات * (صراط الذين أنعمت عليهم) في كل الحالات والمقامات * (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) من أهل الجاهلات والضلالات * والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات * وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب الآيات * وسلم تسليماً

(أما بعد) فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لإتمامه * وأن يجعلنا في الدارين أهلاً لأكرامه وأنعامه * أنه خير موفق ومعين * وبأسعاف الطالبين فين * وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب

أما المقدمة ففيها فصول

(الفصل الأول في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الإجمال)

اعلم أنه مر على لسان في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والغبى والعناد وجعلوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني * والحكام الخالية عن تحقيق المعافد والمباني * فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدّمت هذه المقدمة لتصير كالنبيذ على أن ما ذكرناه أمر يمكن الحصول قريب الوصول فذوق وباللغة التوفيق أن قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لاشك أن المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات * ولا شك أن المنهيات إنما أن تكون من باب الاعتقادات أو من باب أعمال الجوارح * أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم ست فرق أمتي

هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال
هذا الكتاب من علوم هذه السورة على سبيل الإجمال

قوله في إيصال الخ الظاهر أنه
من علق بمالك بتفسيره معني
المنصرف وهو يتعدى في كذا
قوله شيخنا البيهقي في درسه
وكان الاتفاق في جانب الدرجات
التعبير بالانزال إلى بدل الإدخال
الذي لا يتعدى إلى الامتنة
بالظرفية فافهم قاله نصر الهوري

على ثلاث وسبعين فرقة كما هم في النار لا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقائد
 الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير محتص بمسئلة واحدة بل هو
 حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وبأحكامه وبأفعاله وبأسمائه
 وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجوز والثواب والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام
 والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل
 مبلغا عظيما وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة وبإضافته المشهور أن فرق الضلالات
 من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبع مائة فاذا ضمت أنواع ضلالا تسم الى أنواع الضلالات
 الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات
 بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع
 والاستعاذة من الشيء لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والابعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا
 فظهر بهذا الطريق ان قولنا أعوذ بالله مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية البقية * وأما الاعمال
 الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النبي عنه أما في القرآن أو في الاخبار المتواترة أو في أخبار الآحاد
 أو في اجتماع الامة أو في القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على الألوف وقولنا أعوذ بالله
 متناول لجمعها واجلها فثبت بهذا الطريق ان قولنا أعوذ بالله مشتمل على عشرة آلاف مسألة أو تزيد
 أو أقل من المسائل المهمة المعبرة * وأما قوله جل جلاله (بسم الله الرحمن الرحيم) ففيه نوعان من البحث *
 النوع الأول قد اشتهر عند العلماء ان الله تعالى ألقاها واحدا من الاسماء المقدسة المظهرة وهي موجودة
 في الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسألة شريفة عالية وأيضا فالعلم بالاسم
 لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالسمى وفي البحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها
 وعن أجوبة الشبهات التي تذكر في نفقها مسائل كثيرة ويجوز عها يزيد على الألوف * النوع الثاني من
 مباحث هذه الآية ان الباء في قوله بسم الله باء الاتصال وهي متعلقة بفعل والتقدير باسم الله أشعر في أداء
 الطاعات وهذا المعنى لا يصير مخلصا معلوما لا بعد الوقوف على أقسام الطاعات وهي العقائد الحقة
 والاعمال الصافية مع الدلائل والبيانات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة
 آلاف مسألة ومن اللطائف ان قوله أعوذ بالله اشارة الى ثني ما لا ينبغي من العقائد والاعمال وقوله بسم الله
 اشارة الى ما ينبغي من الاعتقادات والعلمليات فتعريف بسم الله لا يصير معلوما لا بعد الوقوف على جميع
 العقائد الحقة والاعمال الصافية وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح * أما
 قوله جل جلاله (الحمد لله) فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد
 معرفة تلك النعمة لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله
 لا تحصوها ولما كنتم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر بذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن
 ولا شك ان أدون الجزئين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان أصحاب التشریح وجدوا قريبا من خمسة
 آلاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله عز وجل بحكمته في تخلق بدن الانسان ثم ان من وقف على
 هذه الاصناف المذكورة في كتب التشریح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم وما لم يذكر
 كالقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة أقسام حكمه الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة
 آلاف مسألة أو أكثر ثم اذا ضمنت الى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى في تخلق العرش والكرسي وأطباق
 السموات وأجرام النيرات من الثواب والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص
 وغير مخصوص ثم يضم اليها آثار حكم الله تعالى في تخلق الائمة والمولدات من الجمادات والنباتات
 والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر
 أو أقل ثم انه تعالى نبه على ان أكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال تعالى وسخر لكم مافي السموات وما

قوله الى ما ينبغي أي اثبات ما يليق
 وغيره بقوله ومن اللطائف الخ
 بيان السر في تقديم الاستعاذة
 على البسملة وان هذا الترتيب
 من تقديم الخلقة على التحلية
 ونظير هذا طيب القلوب يبدأ
 أولا بتقويتها من العقائد الزائفة
 والاخلق القبيحة الممكدة
 للقلوب ثم يعالجها بما يتوهم على
 الطاعات وكذلك طيب
 الاجسام أيضا اه

في الارض وغيره ينظر أن قوله جل جلاله الحمد لله مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل وأما قوله جل جلاله (رب العالمين) فاعلم أن قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه وإضافة الشيء إلى الشيء تنوع معروفة الابد حصول العلم بالتضاهي في الخصال حصول العلم بكونه تعالى رب العالمين الابد معرفة رب العالمين * ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلاثة أقسام التحيزات والمقارقات والصفات * أما التحيزات فهي إمّا بسائط أو مركبات أمّا البسائط فهي الافلاك والكواكب والامتهات وأما المركبات فهي المواليد الثلاثة واعلم أنه لم يقم دليل على أنه لا جسم الا هذه الاقسام الثلاثة وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاصاً لانهاية له وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسام من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة في اثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية قال أبو العلاء المعري

يا أيها الناس كم لله من ذلك * تجري النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ماضينا وغابرا * فبالنار في نواحي غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها للتحيزات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل بل الإنسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط عليه بجائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وأنواع البكاريت والزراخج والاملاح وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في أقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي إلى غورها كما قال تعالى ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وهي بأسرها وأجمعها داخل تحت قوله رب العالمين * وأما قوله تعالى (الرحمن الرحيم) فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته الابد معرفة أقسام الآفات وهي كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقده على أقسام الاسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتأمل في أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق إلى معرفة أقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجد بحر الاساحل له (وقد حكى جالينوس) أنه المصنف كتابه في منافع أعضاء العين قال بجات على الناس بذلك رحمة الله تعالى في تخليق العصيين المجوفين ملتصقين على موضع واحد فرأيت في النوم كأن ملكاً نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم بجات على عبادي بذلك رحمتي قال فانتبهت فصنفت فيه كتاباً * وقال أيضاً ان طحالي قد غلظت فاجلته بكل ما عرفت فلم تنفع فرأيت في الهيك كأن ملكاً نزل من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين النخصر والنصر * وأكثر علامات الطب في أوائها تنتهي إلى أمثال هذه التبيينات والالهامات فاذا وقف الإنسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عبادته خارجة عن الضبط والاحصاء * وأما قوله تعالى (ملك يوم الدين) فاعلم أن الإنسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه كالفراخ وشهوره كالامال وأنفاسه كالخطوات ومقصده الوصول إلى عالم آخر لان هنالك يحصل الفوز بالبقايات الصالحات فاذا شاهد في الطريق أنواع هذه الجباب في ملكوت الارض والسموات فليستظر أنه كيف يكون بجات حال عالم الآخرة في الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول قوله مالاً يوم الدين إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية أمّا العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادة مرة أخرى وإن هذا الإنسان بعد موته يمكن اعادة وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية أحوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها

قوله على ثلاثة أقسام سبأ في
توضيحها أبسط مما خاف في الفصل
الثاني من تفسير الفاسفة فانظره

قوله هين على الله في بعض النسخ
هنا بضم الهاء وتشديد الذوق فعل
ماض فتعظر الرواية اه
الفلزات جمع فلز بضم الفاء
واللام وتشديد الزاي مافي
الارض من الجواهر المعدنية
الذهب والفضة والنجاس
والرصاص اه من حاشية
السيوطي على البيضاوي في سورة
الرعد

وشقاوتها وبيان قدرة الله عز وجل على اعادة هذه المباحث لانه لا يمكن ان يجتمع من خمسة مائة مسألة من
المباحث الدقيقة العقلية وأما السمعيات وهي على ثلاثة أقسام * أحدها الاحوال التي توجد عند قيام
القيامة وتلك العلامات منها ما غير منها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سندها نذكرها ونذكرها ونذكرها
الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور ووث الخلائق وتخريب السموات
والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين * وثالثها الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وشرح احوال
أهل الموقف وهي كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف المخلوق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور
الملائكة والانبيا عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق
الى النار وكيفية صفات أهل الجنة وصفة أهل النار ومن هذا الباب نشرح احوال أهل الجنة وأهل النار
بعد وصولهم اليها ونشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباشرونها ولعل مجموع هذه المسائل
العقلية والنقلية يبلغ الألوف من المسائل وهي بأسرها داخل تحت قوله ملك يوم الدين * وأما قوله تعالى
(اياك نعبد واياك نستعين) فاعلم ان العبادة عبارة عن الايمان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم لا أمر فاعلم
يثبت بالدليل ان هذا العالم الهواحد افاض راعلي مقدورات لانهاية لها عالمها معلومات لانهاية لها غنيان
كل الحاجات فانه أمر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلائق طاعته والافتقار
لشكائفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد * ثم ان بعد الفراغ من المقام المذكور لابد من
تفصيل أقسام تلك التكاليف وبيان أنواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدين من كتب الفقه
يدخل فيه تكاليف الله ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه
تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الانبياء المتقدمين وأيضاً يدخل فيه
الشرائع التي كلف الله بها ملائكة في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات
والطاعات وأيضاً كتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في اعمال الجوارح أما أقسام
التكاليف الموجودة في اعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل وهي التي تشتمل عليها كتب الاخلاق
وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها
بأسرها داخل تحت قوله تعالى اياك نعبد علم حينئذ ان المسائل التي اشغلت هذه الآية عليها كالجوارح المحيط
الذي لا تنصل العقول والافكار الى القليل منها * اما قوله جل جلاله (احدنا الصراط المستقيم) فاعلم انه
عبارة عن طلب الهداية وتحصيل الهداية طريقان * أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة * والثاني
بتصفية الباطن والرياسة اما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى
والاسفل الا تلك الذرة شاهدة بكل الالهية وبعزة عزته وبجلال سمه بته بما قيل * وفي كل شيء آية * تدل
على انه واحد * وتقر به ان أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الألوان
والامكنة والاحوال ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية أو لوازم
الجسمية والالزم حصول الاستواء فوجب أن يكون ذلك لتخصيص شخص وتبدير مدبر وذلك المخصص
ان كان جسمه عااد الكلام فيه وان لم يكن جسمه فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا بل
كان تائسرة بالفيض والطبع عاد الازام في وجوب الاستواء وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب اذا
عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات السموات والارض شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الاله
القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد في الدين عز وجل الله يقول ان الله تعالى في كل جوهر فرد
أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن
وقوعه في أحوال غير متناهية على البذل ويمكن أيضا اتصافه بصفات غير متناهية على البذل وكل واحد من
تلك الاحوال المتعددة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا
ان هذا النوع من المباحث غير متناهية وأما تحصيل الهداية بطريق الرياسة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له

قوله منها كان المناسب في العائدا
على الموصول أن يقول منه اه

ولكل واحد من السائرين الى الله تعالى شهاب خاص وشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها
ولا وقوف للعقول على تلك الامرار ولا خبر عند الافهام من مبادئ مبادئ تلك الانوار والعارفون
الحقرون لمخوارفهم مباحث عميقة وأسرار اذيقه قلبا ترقى اليها افهام الاكثرين * وأما قوله جل جلاله
(صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فما أجل هذه المقامات وأعظم مراتب هذه
الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطالع على مبادئ هذه الحالات فقد ظهر بالبيان
الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لانها لها وأسرار لا غاية لها وان قول من يقول هذه السورة
مشتملة على عشرة آلاف مسألة كلام نرج على ما يليق بافهام السامعين *

* الفصل الثاني في تقرير مشروع آخر يدل على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة *
ولنذكر في قوائمنا أعوذ بالله فقول أعوذ بنوع من أنواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من أنواع
الفعل وأما الدلالة في قوله بالله فهي بقاء الاصباغ وهي نوع من أنواع حروف الجر وحروف الجر نوع من أنواع
الحروف وأما قولنا بالله فهو اسم معين مامن أسماء الاعلام أو من الاسماء المشتقة على اختلاف
القوانين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم
العقلية ان معرفة النوع يمنع حصولها الابدع معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم
بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا أعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الابدع معرفة
الاسم والفعل والحرف أولا وهذه المعرفة لا تحصل الابدع كحدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد
من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام
بحدوده وخصومه وخواصه ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في أن لفظة الله اسم علم أو اسم مشتق وبقتدير أن
يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها وأيضا يجب البحث
عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده أقسام الفعل ومن جملة الفعل المضارع ويذكر بعده وخواصه
وأقسامه ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف
المطلق ثم يذكر بعده حرف الجر وحدته وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده بقاء الاصباغ وحدته وخواصه وعند
الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله أعوذ بالله
ومن المعلوم ان المباحث التي أشرنا الى معاقدها كثيرة جدا ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب أن يقول
الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخل تحت جنس الكلمة فيجب البحث أيضا عن ماهية الكلمة وحدتها
وخواصها وأيضا فهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب
البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة أو من الالفاظ المتباينة وبقتدير أن
تكون ألفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من
البحث أن نقول لاشك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن
حقيقة الصوت وعن أسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس
من الصدر فعند ما يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في صكون الانسان متنفسا على سبيل
الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب اخراجه وعند هذا تحتاج هذه المباحث
الى معرفة أحوال القلب والرئة ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات
الحركة للبطن والحجرة واللسان والشفيتين وأما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت أو هيئة
موجودة في الصوت مغايرة له وأيضا لاشك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت وهي مخارج
مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفيتين فيجب البحث عن أحوال تلك الخبايا ويجب أيضا البحث
عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود
وهذه المباحث لا يتم دلائلها الا عند الوقوف على علم التشریح ثم نقول والمرتبة السادسة من البحث هي ان

الحرف والصوت كصفات محسوسة بحاسة السمع وأما الألوان والاضواء فهي كصفات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كصفات محسوسة بحاسة الذوق وهكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح أن يقال هذه الكيفيات أنواع داخل تحت جنس واحد وهي متباينة بتمام الماهية وأنه لا مشاركة بينها إلا بالوازم الخارجية أم لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع الجنس الكيف في المشهور ويجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ثم نقول والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة أن العرض والوجود يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وهي كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المساحات المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة أن نقول لاشأن أن المعلوم والمذكور والخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يستقل حصول أمر أعم من الموجود ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم وأيضا ذهب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شأن أن المعلوم مقابلة غير المعلوم لكن الشيء ما لم تعلم حقيقة أم منع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب أن يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما وذلك محال واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله بأقل القليل منها فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة

الفصل الثالث في تقرير مشروع آخر لتبصير ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها ثم إذا كينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسألة مستقلة بنفسها ثم إذا جينا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة قلنا الأجوبة الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة وإذا قلنا أمثالا الألفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة يستون مسألة وذلك لأن المسألة لا معنى لها إلا بوضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسألة على حدة وإذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول إننا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيم الأفعال بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه إلى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوده وكيفية العضلات المحدثه للأصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب والكتابة في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيمات الأسماء والأفعال والحروف حتى تنتهي إلى الأنواع الثلاث الموجودة في قوله أعوذ بالله ونرجو من فضل الله العليم أن يوفقنا للوصول إلى هذا المطلوب الكريم

(الكتاب الأول في العلوم المستنبطة من قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الأصول والفروع

القسم الأول من هذا الكتاب في المباحث الأدبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيه أبواب

(الباب الأول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل)

قوله الألفاظ يعني في اللغات كافي
نتيجة اه

(المسئلة الاولى) اعلم ان لكل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فكل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لمحالة فتقول اول حرف اتي هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الانواعين من التقلب كقولنا من قلبه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا جاد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في اثنين بسمة فهذه التقلبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وتقلب وهي تقبل اربعة وعشرين وجهها من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة السابقة على ستة انواع من التقلبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجهها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية كقولنا سقر جل وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة السابقة على اربعة وعشرين وجهها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليد الممكنة في العدد الاقل ثم اردت ان تعرف عدد التقاليد الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليد الممكنة في العدد الفوقاني والله اعلم

(المسئلة الثانية) اعلم ان اعتبار رجال الاشتقاق الاصغر من معناه ألوف أما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكأنه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليدها لا تزيد على الستة أما الاربعايات والخماسيات فلهما كثرة جدا وكثير تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعايته هذا النوع من الاشتقاق فيم الاعلى سبيل الندرة وأيضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليدها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية (المسئلة الثالثة في تفسير الكلمة) اعلم ان تركيب الكلمة كاف واللام والميم بحسب تقاليدها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وقوى واحد ضائع فالاول ل ل م فقه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وأيضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلام للبحر وفيه شدة والكلام ما عظم من الارض وذلك لشدة الثاني ل ل م لان الكامل أقوى من الناقص الثالث ل ل م ومعنى الشدة في السكم ظاهر والرابع م ل ل ومنه يتركول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس م ل ل يقال ملكك الخجين اذا أمعت بجنه فاشدة وقوى ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة وأملكك الجارية لان بعلمها يقدر عليها

(المسئلة الرابعة) لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد به الكلام الكثير الذي قد ارتبط بعضهم ببعض كسميتهم القصيدة بأمرها كلمة ومنها يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان الجواز اولي من الاشتراط علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب من المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لا سم الجز على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شيئا بالمفرد في تلك الوجوه والمشاركة سبب من اسباب حسن الجواز فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

(المسئلة الخامسة) لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومي آخرين أحدهما ما يقال لعيسى كلمة الله

قوله ضاع غيره لم فانه موجود في القاموس اه

اما لانه حدث بقوله كن اولانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمي أفعاله
 كلمات كما قال تعالى في الآية السكينة قل لو كان البحر مدا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي
 والباب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم (المسئلة السادسة) في القول هذا التركيب بحسب
 تقاليد الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل منه القول لان ذلك أمر سهل على اللسان الثاني
 ق ل و ومنه الله وهو جوار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه ق لوت البر والسويق فهم معلقون لان
 الشيء اذا قل جف وخف فكان أسرع الى الحركة ومنه القلوي وهو الخفيف الطائش والثالث و ق ل
 الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق بلقي اذا أسرع
 وقرئ اذا تفرقه بأستسكم أي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق كما جاء في الحديث لا أكمل الطعام
 الا ما لوق لي أي أعلمت البدن تحريكه وتليقه حتى يصلح ومنه اللوقة وهي الزدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع
 حركتها لانه ليس بها مسكة الجبين والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها
 وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكان خفة فيه وطيش والقوة النفاثة
 السريعة اللقاح (المسئلة السابعة) قال ابن جنى رحمه الله تعالى اللغة فعلة من لغوت أي تكلمت
 وأصلها لغوة ~~سكرة~~ وقلة فان لا مامتا كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه لغى
 يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مرر بالغمز واكراما قلت ان ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق ~~الا~~ اعتبر
 في الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه أيضا الكلام اللغو
 والعمل اللغو والثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لغلان غلوقي كذا
 ومنه الغلوة والرابع غ و ل ومنه قوله تعالى لا فيما غول والخامس و غ ل ومنه يقال فلان
 أوغل في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل
 هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه (المسئلة الثامنة) في اللفظ وأقول أطلق ان اطلاق اللفظ
 على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر
 الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسها في الحجاب المينة ثم يزيل
 ذلك الحجب فتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو
 الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من
 داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك هو الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فأطلق اسم اللفظ
 على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل
 الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة
 احدي أسباب المجاز (المسئلة التاسعة) العبارة وتركيبها من ع ب ر وهي في تقاليدها
 الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه أن يتكلم بها الا اذا
 انتقل من حرف الى حرف آخر وأيضا كأنه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع
 ومنه العبارة لان تلك الدفعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبارة لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد
 الى الغائب ومنه العبارة لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه العبارة لانه
 ينتقل بمسيره في النوم الى المعاني الغائبة والثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالهم
 بسبب رحله الشتاء والصيف ومنه فلان أعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا
 دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد
 الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال
 للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال أخرى والسادس ر ب ع ومنه الربيع
 لان الناس ينتقلون منها واليها (المسئلة العاشرة) قال أكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة

هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المقيدة وقال أكثر الأصوليين انه لا فرق بينهم ما فكل واحد منهما
يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق الخويزي واستبعد قول المتكلمين وما رأيت في كلامه حجة قوية
في الفرق سوى انه نقل عن سيدييه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المقيدة وذكر كلمات أخرى الا
أنهم في غاية الضعف أما الأصوليون فقد استجوا على صحة قولهم بوجوده الأول ان العقلاء قد اتفقوا على
ان الكلام ما يضاف الى الحرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاف الى الحرس والسكوت فكان كلاما الثاني
ان اشتقاق الكلمة من التكلم وهو الجرح والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فها هنا
قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاما الثالث يصح أن يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة
ويصح أن يقال أيضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا
لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على أن
حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام (المسئلة الحادية عشر) تفرع على الاختلاف المذكور
مسئلة فقهية وهي أول مسائل أعيان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى وهي ان الرجل اذا قال
لامرأة التي لم يدخل بها ان كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية
طلعت طلقة واحدة وهل تنعقد هذه الثانية طلقة قال أبو حنيفة وصاحباها تنعقد وقال زفر لا تنعقد
وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعنده هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم
لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك واذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلعت عنده قوله ان
كلمتك فوقع تمام قوله أنت طالق خارج تمام ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب أن لا تنعقد وحجة أبي حنيفة
ان الشرط وهو قوله ان كلمتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك
فأنت طالق وحاصل الكلام اننا قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان
قلنا انه لا يتناول الالجملة فالقول قول أبي حنيفة ومما يقوى قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك
وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق طلقت ولو لان هذا القدر كلام والامساك طلقت ومما يقوى قول
أبي حنيفة انه لو قال كل كلمتك فأنت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلنا توجب التكرار
فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلنا
كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة
وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول لعل زفر يلتزم ذلك (المسئلة الثانية عشر) محل الخلاف
المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فأنت طالق اما لو قال ان
تكلمت بكلمة فأنت طالق أو قال ان نطقت أو قال ان تلفظت بلفظة أو قال ان قلت قولاً فأنت طالق وجب
أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولاً واحداً والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) لفظ الكلمة
والكلام هل يتناول المهمل أم لا منهم من قال يتناوله لانه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل
ولانه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصل
فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالقياس اذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية أصوات
الطيور بالكلمة والكلام (المسئلة الرابعة عشر) اذا حصلت أصوات مترتبة تر كبا يدل على المعاني
الا أن ذلك التركيب كان تركيباً طبيعياً لا وضعياً فهل يسمى مثل تلك الأصوات كلمة وكلاماً مثل أن الانسان
عند الراحة أو الوجد قد يقول أخ وعند السعال قد يقول أح أح فهذه أصوات مركبة وحروف مؤلفة
وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع فهل تسمى أمثالها كلمات
وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كأنه يقول اق اق فأمثال هذه الأصوات هل
تسمى كلمات اختلافاً فيه وما رأيت في الجاهل حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة
فعمدي - ترهني لترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ أم لا (المسئلة الخامسة عشر) قال ابن جني

انظ القول يقع على الكلام السام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة
 السامية ولفظ الكلمة مختص بالفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين أنا إذا بينا ان تركيب القول يدل على
 الخفة والسهولة فوجب أن يتناول الكلمة الواحدة أما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا من
 الجملة السامية الآن هذا بشكل بلفظ الكلمة وعما يقوى ذلك قول الشاعر * قلت لها فني فقالت قاف *
 سمى ثمة ما يجرد القاف قولاً (المسئلة السادسة عشر) قال أيضاً ان لفظ القول يصح جعله مجازاً عن
 الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول بقول أبي حنيفة ويذهب الى قول مالك أى يمتدحها كما نرى بانه
 ويقولان به ألا ترى انك لو سألت رجلاً عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فمقول هذا قول المعتزلة
 ولا تقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعريف وذكر ان السبب في حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم
 الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لاجرم حصل سبب جعله مجازاً عنه (المسئلة السابعة عشر)
 لفظ قال قد يستعمل في غير النطق قال أبو النجم

قالت له الطير تقدم راشدا * انك لا ترجع الاحامدا

(وقال آخر)

وقالت له العيان معاً وطاعة * وحدرتنا كالدرا لما يشق

وقال * امتلا الحوض وقال قطني * مهلا رويدا قد ملأت بطني * ويقال في المثل قال الجدار للوئد
 لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي وراي ما خلاني وراي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه
 أن نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض انبطا طوعاً وكرهاً قالتا نينا طائعتين (المسئلة
 الثامنة عشر) الذين يشكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات
 اما مبتدو كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن
 والاثروا الشعر أما القرآن فنقله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ
 لانهم أخبروا أن محمد رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب أن يقال انهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى
 اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل أن يقول لانهم ما كانوا كاذبين في القول المسائي قوله أخبروا
 أن محمد رسول الله قلنا لانهم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمد رسول الله لانهم كانوا قالوا انهم ذلك
 لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما أخبروا عنه
 بالقول المسائي وأما الاثر فانقل أن عمر قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاماً فسمعتني اليه أبو بكر
 وأما الشعر فنقول الاخط

ان الكلام لفي القواد وانما * جعل اللسان على القواد ذليلاً

وأما الذين أنكروا كون المعنى النفساني بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يتلفظ
 بالحروف يقال انه لم يتكلم وأيضاً الخفت والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن أخصبنا من قال اسم القول
 والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ المسائي (المسئلة التاسعة عشر) هذه الكلمات
 والعبارة قد تسمى أحاديث قال الله تعالى فلما أتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه
 الكلمات انما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه
 فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضاً أن يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب
 العلوم والماني والله أعلم (المسئلة العشرون) ههنا ألفاظ كثيرة فأحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها
 القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحتها بأسرها وسابعها النطق
 ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة أو مبين لها وب تقدير
 حصول المباني فما الفرق (المسئلة الحادية والعشرون) في حد الكلمة قال الزجاج في أول المتصل
 الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان صيغة الماضي كلمة مع انها

لاتدل على معنى مفرد بالوضع فهذا التعريف غلط لانهم ادال على امرين حدث وزمان وكذا القول
 في أسماء الأفعال كقولنا منه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ فغلط
 وجعله صفة للمعنى (المسئلة الثانية والعشرون) اللفظ اما أن يكون مهملا وهو معلوم أو مستعملا
 وهو على ثلاثة أقسام أحدها أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد
 كقولنا فرس وجل وثانيها أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا حين هو جزؤه اما باعتبار آخر فانه
 يحصل لاجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من
 أجزائه دلالة على شيء أصلا أما اذا جملناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على
 شيء آخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع
 الاعتباران وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف (المسئلة الثالثة
 والعشرون) المسموع المقيد ينقسم الى أربعة أقسام لانه اما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا
 كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة
 والنقطة بل قولنا الله سبحانه وتعالى واما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولنا انسان فان
 اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة واما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال
 (المسئلة الرابعة والعشرون) الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف
 مركب من قيود أربعة فالقيود الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتم ما والثالث كونه دالا
 وهو احتراز عن الماهيات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية
 لاذاتية (المسئلة الخامسة والعشرون) قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع قال أبو علي بن
 سينا في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس أولى من ذكر المادة وله
 كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة قدينا وجه ضعفها في العتليات وأقول
 السبب عندي في أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان
 ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الخلق ينقسم الى ما يكون حدوته مخصوصا
 بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراجات
 والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد
 (المسئلة السادسة والعشرون) قالت المعتزلة الشرطي كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين
 فصاعدا فنقضوه بقواهم في وع وأجيب عنه بأنه مركب في التقدير فان الأصل أن يقال في وعي
 بدليل أن عند التثنية يقال قيا وعبا وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقتدر أما الواقع فحرف واحد وأيضا
 نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالإضافة قائم بأبسر هاء حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت
 جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة (المسئلة
 السابعة والعشرون) الاولى أن يقال كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل
 فيه المفرد والمركب وقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة (المسئلة الثامنة والعشرون)
 دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقة خلافا لعباد لسانها بتغير باختلاف الامكنة والازمنة
 والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة
 والازم أن يكون تخصيص كل واحد منها باسمه ترجيحاً للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابنا انه ينقضى
 باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده والالمرج ويشكل أيضا باختصاص كل انسان
 باسم علمه المعين (المسئلة التاسعة والعشرون) وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا للمعناه مثل
 تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وأيضا وضعا لفظ الخضم
 لا كل الرطب نحو البطيخ والقيء لفظ الخضم لا كل السابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء

يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص (المسئلة الثلاثون) لا يمكننا القطع بأن دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل أما العقل فهو أن وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر إلى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى وأما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وأجيب عن الاول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالإشارات وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ثم إنه تعالى علمها لآدم عليه السلام (المسئلة الحادية والثلاثون) لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك بقدر في صحة التكليف وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواقع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال (المسئلة الثانية والثلاثون) لما ضعف هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا (المسئلة الثالثة والثلاثون) اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لانه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستقادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور (المسئلة الرابعة والثلاثون) والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لأن إفادة الالفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية أما التركيبات فعملية فلا جرم عند سماع تلك المقدرات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق (المسئلة الخامسة والثلاثون) للالفاظ دلالات على ما في الالفاظ لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عنها المعاني وهي أمور ذهنية والدليل على ما ذكرناه من وجهين الاول أنا إذا رأينا جسما من البعد وطيناه صخرة قلنا انه صخرة فإذا قرب بنا منه وشاهدنا حركته وطيناه طيرا قلنا انه طير فإذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لودل على الوجود الخارجي لكان إذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال أما إذا قلنا انه ادلة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض (المسئلة السادسة والثلاثون) لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالالفاظ لأن الماهيات غير متناهية وما لانهاية لا يكون مشعورا به على التخصيص وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه (المسئلة السابعة والثلاثون) كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم مكان وضع اللفظ بازائه أولى مثل صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملا والممانع زائلا وإذا كان الداعي قويا والممانع زائلا كان الفعل به واجب الحصول (المسئلة الثامنة والثلاثون) المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يتبع كونه مسمى باللفظ المشهور ومثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم متقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد أما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو أمر خفي

لا يتصوره الاطوار من الناس واذا كان كذلك وجب أن يقال الحركية اسم لنفس هذا الانتقال
 لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما للنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية
 لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية (المسئلة التاسعة والثلاثون) في المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية
 لا لوجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناء العاني وقصد القاصد والنباتات هو
 الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنه
 قصد بذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور (المسئلة الاربعون) قد يقال في بعض المعاني انه
 لا يمكن تعريفها بالافاظ مثل ان اندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من
 الطير وقد يقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وأيضاً بما اتفق حصول أحوال في نفس
 بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم
 الاول فالسبب فيه ان ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطير وما وضعوا في اللغة للفظه معينة بل
 لا يمكن ذكرها الاعلى سبيل الاضافة مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطير فبالموضع لذلك التفرقة
 لفظه مخصوصة لاجرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظه لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على
 ذلك التقدير وأما القسم الثاني وهو ان الانسان اذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس
 ما أدركوا تلك الحالة مخصوصة استحالة لهذا المدرك وضع لفظه ليعرفه لان السامع ما لم يعرف المسمى
 أو لم يمكنه أن يفهم كونه هذا اللفظ موضوعا له فبالم يحصل صورة تلك المعاني عند السامع من امتنع منهم
 أن يتصوروا كون هذه الافات موضوعا لها فلا جرم امتنع تعريفها اما لو فرضنا أن جماعة تصوروا
 تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات
 اللفظية فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالافات (المسئلة
 الحادية والاربعون) في الحكمة في وضع الافات للمعاني وهي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصل
 جميع مهماته فاحتاج الى أن يعرف غيره ما في ضميره ليتمكن التوصل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك
 التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصديق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا ان
 أحسنها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الافات ويدل عليه وجوه أحدها ان النفس عند
 الانحارج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها عن أسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني
 تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرها والثاني ان هذه الاصوات كما توجد تفنى
 عقيبها في الحال فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي والثالث أن الاصوات
 بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب
 تركيبات الكثيرة تتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا
 من تلك الكلمات توزعت الافات على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة
 والتصديق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان أحسن التعريفات لما في القلوب هو الافات
 (المسئلة الثانية والاربعون) كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته واخيرا لاجل العمل به وجوه النفس
 في أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكالات الا بواسطة هذا البدن فصارت خلق
 هذا البدن مطلوباً بهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا اذا كان القلب ينبوع الحرارة
 الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويج لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الحكيم
 هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساطية يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك
 الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى وذلك هو
 الانقباض فان القلب اذا انقبض انصهر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل
 الحيوان متنفسا والمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل فوقع تخليق البدن في المرتبة

المسألة من المطلوبة ووقع تخليق القلب وجهه منبع العرارة الغربية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب
 على الانبساط الموجب لاجتذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار
 القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء
 الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان المقدّر الحكيم والمدير الرحيم جعل
 هذا الامر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلق محاسن ومقاطع
 للصوت في الحلق واللسان والاسنان واشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث
 من تركيبها الكلمات التي لانهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرار باهرة عجزت
 عقول الاولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحر ما وشعله من شمسها فسبحان الخالق المدير بالحكمة
 الباهرة والقدرة الغير المتناهية (المسألة الثالثة والاربعون) ظهر بما قلناه انه لامعنى للكلام اللساني
 الا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معارف لما في الضمائر ولو قدرنا
 انهم كانوا قد تواضعوا على جعل اشياء غير ما معارف لما في الضمائر كانت تلك الاشياء كلاما ايضا واذا
 كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل امر اوضاعي اصطلاحيا والتحقيق
 في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص بفعله الحي القادر لاجل أن يعرف غيره ما في ضميره
 من الارادات والاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متمكنا من هذه الحروف مجرد كونه
 فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص فأما اللام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلم
 والقدرة والارادات (المسألة الرابعة والاربعون) لما ثبت ان الالفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب
 والمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات أنواع آخر قالت الممتزلة صيغة افعل لفظه
 موضوع لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظه موضوع لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر القلاني كذا
 وكذا وقال أصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقاد * أما بيان ان
 الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولكن لم يرد منه
 الايمان ولو اراد لوقع ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك
 القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت سالحة للعلم فربما امتنع ربهم ان
 أحدهما على الآخر الا بمرج وذلك المرجح ان كان من العبد عاذا التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى
 فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ومريد العلة مريد للمعلول فثبت انه تعالى مريد
 للكفر من الكافر والثاني انه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد حصول الايمان والجمع بين
 الضدين محال والعالم بكون الشيء ممتمنع الوقوع لا يكون مريد الله فثبت انه تعالى امر الكافر بالايمان وثبت
 انه لا يريد منه الايمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب
 وأما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم قدلول
 هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم
 فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد (المسألة الخامسة
 والاربعون) مدلولات الالفاظ قد تكون اشياء مغايرة لالفاظها كقنطرة السماء والارض وقد تكون مدلولاتها
 أيضا ألفاظا كقولنا سم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ أسماء ومسميات أيضا
 ألفاظ (المسألة السادسة والاربعون) طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل
 المتواتر والاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من
 وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولا له دخل فيه فيسارزم من مجموعهما بحكم العقل بكون تلك
 الصيغة موضوعة للعلم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات أكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا
 الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تلك المقتربتين وجب أن يكون معترفا بهذه الملازمة والارزم التناقض

لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة امالو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله (المسئلة السابعة والاربعون) اللغات المنقولة اليها بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال أشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فيها فقبل انهم اليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوف الى الآن وايضا قلنا لفظه الايمان والكفر قد اختلفوا فيه ما اختلفا فيه وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشتهر الالفاظ مشهورة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ في اصول هذه الموارد معلوم بالتواتر فاما ما هيأنا واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل (المسئلة الثامنة والاربعون) منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الاحاد وليس لقائل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقائع العظيمة واما التصرفات في الالفاظ فهي وقائع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السماء والارض والحداد والدار كان حالها وحال اشياءها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان (المسئلة التاسعة والاربعون) لاشك ان اكثر اللغات منقول بالاحاد ورواية الواحد انما تنفذ الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصرف احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط في رواية الاحاديث ولم يعتبروها في رواية اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكده هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم في بعض بالجهيل تارة وبالتفسيق أخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصرين مشهورة ونسبة اكثر المحدثين اكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط اكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان اكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن (المسئلة الخسون) دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعراب والتصرفات مع ان اول احوال تلك الناقين انهم كانوا احاداً ورواية الاحاد لا تنفذ الا الظن وايضا قلنا الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاجال وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الفتن أولى أن يكون ظنا والله أعلم

الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف واحكامها وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من توجع الهواء المضغطين فارع ومقروع وأقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته (المسئلة الثانية) يقال ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطالوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة أو لا وثانياً وليس الصوت كذلك ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك وأقول النظام كان من أذكياء الناس وسيبعد أن يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى أن سبب حدوث الصوت توجع الهواء ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهواء (المسئلة الثالثة) قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسه وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع أو القلع وقيل انه توجع الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قيل سببه القريب توجع الهواء ولا نفي بالتوجع حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتوجع الهواء فانه أمر يحدث شيئاً فشيئاً الصدم بعد صدم وسكون بعد سكون

وأما سبب القويج فامساس عنيف وهو القرع أو تقريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية (المسئلة الخامسة) قال الشيخ الرئيس في حقه الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والنقل تميز في السمع (المسئلة السادسة) الحروف امامصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن ان ابتداءها أو صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت وأما الصوامت فتمها ما لا يمكن تعديده كالبناء والتناء والبدال والطاء وهي لا توجد الا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات وانما هي أمه وتحدث في مبدأ حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف أطراف الاصوات ومبادئها ومن الصوامت ما يمكن تعديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب انها آتية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والفاء فان الثاني ان هذه جاءت آتية متوالية كل واحد منها آتى الوجود في نفس الامر لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنهم احرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونه ازمائية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستقرة باستمراره (المسئلة السابعة) الحرف لا بد وان يكون اما ساكنا أو متحركا ولا يزيد به حلول الحركة والسكون فيه لانهم من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقب الصامت بصوت مخصوص (المسئلة الثامنة) الحركات أبعاض المحتويات والدليل عليه ان هذه الصوامت قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت الصوامت وذلك يدل على قولنا (المسئلة التاسعة) الصامت سابق على الصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات حادثة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال (المسئلة العاشرة) الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه يتبع في بديه العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالتسابق المنقضي يحدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والآخر الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تألفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التتابع السبعة تلو حركات الحروف مع ما لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرهما ولو حصلت على التتابع كانت حادثا وتحتاج افعالون يقدم الحروف بالعقل والنقل أما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها متميزة عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة وأما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقديم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلا ان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم أن يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار في الازل كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه أحد ها قوله تعالى وان أحدم من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسبوع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها ان من حان على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق بالبر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر البناء أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القرآن المسبوع التلو هو كلام الله فذكره مكررا لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة البديهييات فيكون باطلا (المسئلة السادسة عشر) اذا قلنا هذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها أفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز وأما حديث الحنث والبر فذلك لان معنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة

القدية التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم عنينا به
 هذه الحروف وهذه الاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف
 يكون معجزته واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه
 الالفاظ واذا برعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضا هذه الالفاظ (المسئلة الثانية عشر) زعمت
 المشوية ان هذه الاصوات التي نسميها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لانا علم بالبدنية أن
 هذه الحروف والاصوات التي نسميها من هذا الانسان صفة فاعمة بلسانه وأصواته فلو قلنا بأنها عين كلام
 الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها فاعمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا
 معلوم الفساد بالضرورة وأيضاً فهذا عين ما يتوله النصاري من أن أقنوم الكلمة حلت في ناسوت
 صريح وزعموا أنها حلة في ناسوت عيسى عليه السلام ومع ذلك فهي صفة لله تعالى وغير ذات الله عنه وهذا عين
 ما يتوله المشوية من أن كلام الله تعالى حال في اسنان هذا الانسان مع أنه غير ذات عن ذات الله تعالى ولا
 فرق بين القولين إلا أن النصاري قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهو لا الحق قالوا بهذا القول
 الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب (المسئلة الثالثة عشر) قالت الكرامية الكلام اسم
 للقدرة على القول بدليل أن القادر على النطق يقال أنه متكلم وان لم يكن في الحال مستغلا بالقول وأيضاً
 فصد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن الجزع عن القول فوجب أن يكون الكلام عبارة عن
 القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون ان كلام الله تعالى قديم بمعنى أن قدرته على القول قديمة أما
 القول فإنه حادث هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه (المسئلة الرابعة عشر) قالت المشوية للاشعرية ان كان
 مرادكم من قولكم ان القرآن قديم هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع الأمور
 والمحرمات وجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديماً لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه
 وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبراً عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق
 بين القرآن وبين سائر كتب الفصح والعجوة في كونه قديماً بهذا التفسير وان كان المراد من كونه قديماً
 وجهها آخر سوى ذلك فلا بد من بيبانه وال جواب اننا لنلزم كون كلامه تعالى متعلقاً بجميع الخبرات وعلى
 هذا التقدير فيسقط هذا السؤال واعلم اننا لا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع الخبرات لكن كونه كاذباً والكذب
 في كلام الله محال لانه تعالى لما أخبرنا أقواماً أخبروا عن تلك الكاذب والفحشيات فهذا لا يكون كذباً
 وانما يمنع منه لا مريد يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص والاخبار عن هذه الفحشيات والسخيفات
 تجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتشریح العضلات والاعمال
 للحروف وذكر الاشكال المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه والله
 أعلم بالصواب

الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ابراده من وجهين الاول ان
 الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها هي الاسم واما أن لا يصح الاخبار عنها لكن يصح الاخبار بها وهي
 الفعل واما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل
 لا يصح الاخبار عنهم وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه فلنذكر هذين البعثن في مسألتين (المسئلة الثانية)
 اتفق المحولون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهم ما قالوا لانه لا يجوز أن يقال ضرب قتل ولقتال
 أن يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وأيضاً فإنه لا يصح أن يقال جدار سماوي ولم يدل ذلك على
 ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لا جل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذلكها هنا تم قبل
 الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول أما اذا أخبرنا عن ضرب يضرب اضرب بأنها
 أفعال فالخبر عنه في هذا الخبر أمان يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً فان كان الاول كان هذا الخبر كذباً وليس كذلك

وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبر عنه فان قالوا المخبر عنه بهما الخبر هو هذه الصيغة وهي
 اسماء فلنا هذا السؤال ركبك لانه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسماء فارجع حاصل هذا السؤال
 الى القسم الاول من القسمين المذكورين في اول هذا الاشكال وقد ابطالناه الثاني اذا خبرنا عن الفعل
 والحرف بأنه ليس باسم فالتقرير عين ما تقدم الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه
 وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ بقول قد اجبتنا عن هذا السؤال فانما نقول
 المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم وان
 كان فعلا فقد صار الفعل مخبر عنه الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية
 معلومة مفترقة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا أخبرنا عن الفعل
 من حيث هو فعل بأنه ماهية ممتازة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس الفعل اما ان يكون
 عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو
 مدلول هذه الصيغة فان كان الاول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى وان كان الثاني فقد أخبرنا عنه
 بكونه مدلولاً لتلك الصيغة فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام (المسئلة الثالثة) طعن قوم في قولهم
 الاسم ما يصح الاخبار عنه بأن قالوا لفظة أين وكيف واذا اسما مع انه لا يصح الاخبار عنها وأجاب عبد
 القاهر النحوي عنه بما اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه أردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار
 عن معنى اذا لالتك اذا قلت آتيتك اذا طلعت الشمس كان المعنى آتيتك وقت طلوع الشمس والوقت يصح
 الاخبار عنه بدليل انك تقول طاب الوقت وأقول هذا العذر ضعيف لان اذا ليس بمعناه الوقت فقط بل
 بمعناه الوقت حال ما نتجه له ظرفا لشيء آخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث آخر فانه لا يمكن الاخبار
 عنه البتة فان قالوا لما كان أحد أجراء ما هيته اسماء وجب كونه اسما فبقول هذا باطل لانه ان كنى هذا
 القدر في كونه اسما وجب أن يكون الفعل اسما لان الفعل أحد أجراء ما هيته المصدر وهو اسم ولما كان
 هذا باطلا فكذلك ما قالوه (المسئلة الرابعة) في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة أن تقول الكلمة
 اما أن يكون معناها مستقلا بالعلمية أولا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فاما أن يدل ذلك اللفظ
 على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل أولا يدل وهو الاسم وفي هذا القسم سؤالات ذكرها في حد الاسم
 والفعل (المسئلة الخامسة) في تعريف الاسم الناس ذكرها فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم
 هو الذي يصح الاخبار عنه بمعناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء يحكم يحصل له بعد تمام ماهيته
 فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل
 والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف وأين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين
 السؤالين التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلا أو مفعولا أو مضافا واعلم ان حاصله يرجع
 الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم كلمة تستحق الاعراب في أول الوضع
 وهذا أيضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية وقولنا في أول الوضع احتراز عن
 شيئين أحدهما المبنيات فانما لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة
 والاقبلت الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لانه بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا
 التعريف أيضا ضعيف التعريف الرابع قال الزنجشيري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة
 مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف محتمل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظ
 الدال على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل انه انما وجب ذكر اللفظ لاننا قلنا
 الكلمة هي الدالة على المعنى لا تقتضى بالقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه
 على قولنا الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست أسماء والثاني
 ان الضمير في قوله في نفسه اما أن يكون عائدا الى الدال أو الى المدلول أو الى شيء ثالث فان عاد الى الدال

صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وهذا
عيب ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فإنه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم
ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يتعنى كون الشيء حاصل في نفسه وهو محال فان قالوا معنى
كونه حاصل في نفسه انه ليس حاصل في غيره فقول فعل في هذا التفسير ينقض المدلول باسماء الصفات
والنسب فان تلك المسميات حاصل في غيرها التعريف انما من أن يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل
بالعلمية من غير أن يدل على الزمان الماهين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد
والاشارة فان قالوا لم يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لا نأخذنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنس
للأسم والمذكور في المدلول الجنس القريب لا البعيد وأما شرط الاستقلال بالعلمية فقبل انه باطل طردا
وعكسا أما الطرد فحين وجوه الأول ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وأن يكون مستقلا بالعلمية لان الشيء
ما لم تتوهمه امتهن أن يتوهم غيره واذا كان تصور في نفسه متقدما على تصور مع غيره كان مستقلا
بالعلمية الثاني ان مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالعلمية وذلك استقلال الثالث
ان الخويعين اتفقوا على ان البناء تفيد الاصاق ومن تفيد التبعية ففي الاصاق ان كان مستقلا بالعلمية
وجب أن يكون المفهوم من البناء مستقلا بالعلمية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالعلمية كان
المفهوم من الاصاق غير مستقل بالعلمية فيصير الاسم حرفا وأما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى
واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها أسما مع ان مفهومها غير مستقلة وكذلك الموضوعات
المثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى يتكلم بلفظ الزمان والغد واليوم وبالأصطباح
وبالاعتباط والبطواب عن السؤال الأول انما ندرك تفرقة بين قولنا الاصاق وبين حرف البناء في قولنا
كتب بالقلم فتريد بالاستقلال هذا المقدرا أما لفظ الزمان واليوم والغد بخوابه ان معنى هذه الالفاظ
نفس الزمان ولا دلالة منها على زمان آخر لسماء وأما الاصطباح والاعتباط فخرؤ الزمان والفعل هو الذي
يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على ما تقدم قولهم اعتبى يفتى فاذ حلوا الماضي والمستقبل
على الاصطباح والاعتباط (المسئلة السادسة) علامات الاسم اما أن تكون لفظية أو معنوية فاللفظية اما
أن تحصل في أول الاسم وهو حرف تعريف أو حرف جزاء أو في حشوه كياء المصغر وحرف التكثير أو في آخره
كحرف التنثية والجمع وأما المعنوية فهي كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا اليه ومخبرا عنه
ومستحقا للأعراب بأصل الوضع (المسئلة السابعة) ذكرنا للفعل تعريفات التعريف الأول قال
سبويه انها أمثلة أخذت من لفظا أحداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه
الذي أسند الى شيء ولا يستند اليه شيء وينتقض باذ وكيف فان هذه الاسماء يجب استنادها الى شيء آخر ويمتنع
استناد شيء آخر اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعف
لوجهين الأول انه يجب أن يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجه
أحدها انما لم نقل بذلك لانتقاض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران
حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه
الالفاظ ليس بكلمة واحدة وثانيها انما لم نذكر ذلك لانتقاض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة
ان كانت كالجنس القريب اهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في المدلول الوجه الثاني ما ذكره بعد ذلك
التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر في غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس
القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر لم نقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون أمرا ثابتا كقولنا
ضرب وقتل وقد يكون عديما مثل في وعدم فان مصدرهما القضاء والعدم وانما قلنا بشي غير معين
لأننا نسقيم الدال على أن هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احتراز عن الاسماء واعلم ان في هذه
القيود مباحثات القيد الأول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر شيء فيه اشكالان الأول انما اذا قلنا

لخلق الله العالم فنقولنا خلق اما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد
 وان دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغاير للخلق وهو ان كان محدثا فمقتضى خلق آخر ولزم التسلسل
 وان كان قديما لزم قدم الخلق والشأنى انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود
 لشيء أو لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم أن يكون الوجود حاملا لشيء غيره وذلك الغير يجب
 أن يكون جاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم أن يكون حصول
 الوجود له مسبوقا بحصول آخر الى غير النهاية وهو محال والمثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفنى فهذا يقتضى
 حصول العدم وحصول الفناء تلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء نقي محض فكيف يعقل
 حصولهما الغيرهما والرابع ان على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل
 الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود آخر لتلك الوجود الى غير نهاية وهو محال وأما على تقدير أن
 يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضى حصول وجود ذلك الشيء والالزم
 أن يكون الوجود زائدا على الماهية ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية (وأما القيد
 الشأنى وهو قولنا في زمان معين فنبهه سوالات أحدها انا اذا قلنا وجد الزمان أو قلنا فنى الزمان فهذه
 يقتضى حصول الزمان في زمان آخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في
 زمان آخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس أجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما
 كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم
 معدوما في الازل فنقولنا كان فعلا فلما شعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال
 فان قالوا ذلك الزمان مقدرا لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان
 كذبا ولزم نفي الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل فهذا يقتضى كون الله زمانيا وهو
 محال ورابعها انه يتقضى بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما أن تدل على وقوع حدث في زمان
 أو لا تدل فان دلت كان تاما لانا نقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما
 تاما لانا نقصا وان لم يدل وجب أن لا يكون فعلا وخامسها انه يطل باسماء الافعال فانها تدل على أفعال
 دالة على الزمان المعين والدال على الشيء دال على ذلك الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين
 وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضى البتة فهو دال على الزمان
 المعين والجواب اما السوالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء والثلاثة
 المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان بخوابهم ان الغوى يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقا
 أو باطلا وأما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذى أقول به واذهب اليه ان لفظة كان تامة
 مطابقة لان الاسم الذى يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء
 بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفة شئ آخر مثل قولنا كان زيد منطلقا
 فان معناه حدوث موصوفة زيد بالانطلاق فلفظ كان هاهنا معناه أيضا الحدوث والوقوع الا أن هذه
 الماهية اما كانت من باب النسب والنسبة يمنع ذكرها الا بعد ذكر المتنسبين لاجرم وجب ذكرهما هاهنا
 فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذلك قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفة
 زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسها يطل ما ذكرتم باسماء الافعال
 قلنا المعترفى كون اللفظ فعلا دلالة على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادسها اسم الفاعل مختص بالحال
 والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضى لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال
 فانه يعمل عمل الفعل (المسئلة الثامنة) الكلمة اما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أو لا يكون
 وهذا الاخير هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما أن
 يدل على الزمان المعين لذلك المسمى أو لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي وأما

الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية (المسئلة التاسعة) اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير مذکور على التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها حجة للتصديق والتكذيب الثاني انها ولدت على استناد الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر وجب أن يمنع اسناده الى شيء معين والالزام التناقض ولولدت على استناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لاننا علم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب الى زيد بعينه او عمر وبهينه والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاستناد الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر بل وضعت لاستناده الى شيء معين يذكره ذلك القائل قبل أن يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا تصديق والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل (المسئلة العاشرة) قالوا الحرف ما جاء على غير هذا اللفظ مبهم لانهم ان أرادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصل في غيره وحالا في غيره لم يهتم أن تكون أسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان أرادوا به انه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان أرادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه (المسئلة الحادية عشر) التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجمله الحاصلة من المبتدأ والخبر والاسم مع الفعل وهو الجمله الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق وأما الثالث وهو الاسم مع الحرف فقل انه يفيد في صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقبيل ذلك انما أفاد لان قولنا يا زيد في تقدير انادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظ ياتدخلة الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم أو الفعل والثاني ان لام الجزر تتعلق بها فيقال يا زيد فان هذه اللام لام الاستغناء وهي حرف جزر ولولم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل والامالما جزر أن يتعلق بها حرف الجزر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من أنكر أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج عليه بوجوه الاول ان قوله أنادى اخبار عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير للخبر عنه فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يا زيد الثاني ان قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملها الثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا بالامع المنادى وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس انه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ولا يصح أن يقال يا زيد قائما فدلّت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيدا في الدار فقولنا زيدا مبتدأ والخبر وهو ما دل عليه قولنا في الدار ان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار او في المسجد فأضيفت هذه الظرفية الى الدار لتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها فان قالوا هذا الكلام انما أفاد لان التقدير زيدا مستقر في الدار وزيدا مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا مستقر معناه حصل في الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا آخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفرض الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيدا في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمّن (المسئلة الثانية عشر) الجمله المركبة اما ان تكون مركبة تركيبا أوليا أو ثانويا أما المركبة تركيبا أوليا فهي الجمله الاسمية أو الفعلية والاشبهه ان الجمله الاسمية أقدم في الرتبة من الجمله الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجمله الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجمله الفعلية ويمكن أن يقال بل الفعلية أقدم لان الاسم غير أصيل في أن يستند الى غيره فكانت الجمله الفعلية أقدم من الجمله الاسمية وأما المركبة تركيبا ثانويا فهي الجمله الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولك الشمس طالعة جمله وقولك النهار موجود جمله أخرى ثم أدخلت حرف الشرط في احدي الجملتين وحرف الجزر في الجمله الاخرى فحصل من مجموعهما جمله واحدة والله أعلم

الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى أنواعه وهي من وجوه

(التقسيم الاول) أما أن يكون نفس تصور معناها من الشركة أو لا يكون فإن كان الاول فأما أن يكون
 ناهرا وهو العلم وأما أن يكون مضمرا وهو معلوم وأما اذالم يكن مانعا من الشركة فالله هو من الله ما أن يكون
 ماهية معينة وهو أسماء الاجناس وأما أن يكون مفهوماً انه شيء تمام وصرف بالصفة الفلانية وهو المشتق
 كقولنا السود فان مفهوماً انه شيء ماله سواد ثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحت انواع ثلاثة أسماء
 الاعلام وأسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر أحكام هذه الاقسام (النوع الاول أحكام الاعلام)
 وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة أصلاً وأقول حق ان العلم لا يفيد صفة
 في المسمى وأما ليس بحق انه لا يفيد شيئاً وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا
 على ان الاجناس لها اعلام وقولنا أسماءهم جنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة
 وكذلك قولنا أغلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا تالة اسم علم لها وأقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم
 الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فإذا سمي
 أشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لفائدة القدر المشترك بين تلك الاشخاص
 بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه وتعريف تلك من حيث انها تلك على
 سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فتقول اذا قال الواضع وضعت لفظاً أسامة لفائدة ذات كل واحد من
 أشخاص الاسديين هما من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ
 الاسد لفائدة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على
 الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انه لم يجدوا
 أسامة اسماً غير منه صرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم شيئاً لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا
 في هذا اللفظ التأييد ولم يجدوا شيئاً آخر سوى العلية فاعقدوا كونه علماً لهذا المعنى الحكم الثالث
 اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختلف نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم
 الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الابد ذكر الخبر عنه على سبيل الخصوص
 فاحتج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص الناس
 فوق ثبوتها لساكنات الحيوانات لاجرم كان وضع الاعلام لاشخاص الانسانية أكثر من وضعها لساكنات
 الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول العلم أما أن يكون اسماً كبراهيم وموسى
 وعيسى أو لقباً كاسرائيل أو كنية كابي لهب * واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام الحكم الاول
 الذي اما أن يكون له الاسم فقط أو اللقب فقط أو الكنية فقط أو الاسم مع اللقب أو الاسم مع الكنية
 أو اللقب مع الكنية واعلم أن سيديوه أفرد أمثلة الاقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم وهي
 ثلاثة أحدها الذي له الاسم والكنية كالفسح فان اسمه احضار وكنيته أم عامر وكذلك يقال
 للاسد أسامة وأبو الحارث وللغلب تالة وأبو الحسين وللعقرب شبوة وأم عريط وثانيه أن يحصل له الاسم
 دون الكنية كقولنا قم اذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له كقولنا
 للحيوان المعين أبو راقش الحكم الثالث الكنية قد تكون بالاضافات الى الأسماء والى الاقهار والى البنين
 والى البنات فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جعدة وللأبيض أبو الجون وأما الاتمهات فكما يقال
 للداهية أم حبو كرى وللحمر أم لبلى وأما البنين فكما يقال للغراب ابن داية وللرجل الذي يكون حاله منكشفاً
 ابن جلا وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية
 قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمارة بنان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون
 وابن محاض وبنت محاض لان النسابة اذا ولدت ولداً حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير محاضاً الا بعد سنة
 والمحاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكر فهو ابن محاض وان كان أنثى فهي بنت محاض ثم اذا ولدت
 وصار لها ابن صارت لبوناً فاضيف الولد اليها باضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجمع الاسم واللقب

فالاسم اما أن يكون مضافاً أو لا فان لم يكن مضافاً أُضيف الاسم الى اللقب يقال هذا سعيد كرز رقيس بطه
لانه يصير الموضع منزلة الاسم الواحد وأما ان كان الاسم مضافاً فهم يقرءون اللقب فيقولون هذا عبد الله
بطه الحكم السادس المقتضى حصول الكنية أمور أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب فانه
كفى بآبائه طالب وثانيها التناول والرجاء كقولهم أبو عمر ولبن يرجو ولد ايطول عمره وأبو الفضل لمن يرجو
ولد اجماعه للفضائل وثالثها الالقاء الى الضد كإني يحبني للموت ورابعها أن يكون الرجل انساناً مشهوراً
وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف وخامسها
اشتمار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها أو اتصافه اليها بوجه قريب أو بعيد (التقسيم الثاني
للاعلام) العلم اما أن يكون مفرداً كزيد او مركباً من كلمتين لاعلاقة بينهما ما كعبدك أو بينهما علاقة وهي اما
علاقة الاضافة كعبد الله وأبي زيد أو علاقة الاستناد وهي اما جله اسمية أو فعلية ومن فروع هذا الباب
انك اذا جعلت جله اسم علم تغيرها البتة بل تركها اجمالها مثل تأبط شراً وبرق شجرة (التقسيم الثالث) العلم
اما أن يكون منقولاً أو مفعولاً أما المنقول فاما أن يكون منقولاً عن لفظ مفيد أو غير مفيد والمنقول من
المفيد اما أن يكون منقولاً عن الاسم أو الفعل أو الحرف أو ما يتركب منها أما المنقول عن الاسم فاما أن
يكون عن اسم عين كاشد وفور أو عن اسم معنى كفضل ونصر أو عن صفة حقيقية كالحسن أو عن صفة
اضافية كالمذكور والمرزوق والمنقول عن الفعل اما أن يكون منقولاً عن صيغة الماضي كشمز أو عن
صيغة المضارع كيجي أو عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميت بصيغة من صيغ الحروف وأما
المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيداً فهو المذكر في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد
فهو مفيد وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطيا وأما المترجّل فقد يكون قياساً
مثل عمران وجدان قائم من أسماء الاجناس مثل سرحان ونذمان وقد يكون شاذاً اقلنا بوجه نظيره مثل
تحيب جوهب (التقسيم الرابع) الاعلام اما أن تكون للذوات أو للمعاني وعلى التقديرين فالأصل أن يكون
العلم علم الشخص أو علم الجنس فهاهنا أقسام أربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام فيجب أن تعلم ان
وضع الاعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني لان أشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن
أحوالها على سبيل التعيين أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الغلب وليرجع الى أحكام الاقسام
الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى بالوفا للواقع والاصل في المألوفات
الانسان لان مستعمل أسماء الاعلام هو الانسان وان الشيء بنوعه أتم من الفه بغير نوعه وبعيد
الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها وتكثر مشاهدتها لها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولاحقا
علمين لفرسين وشدة او عليا الفحلين وضميران لكاب وكساب لكبة وأما الاشياء التي لا يألفها الانسان
فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها أما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل أسامة للأسد وفعالة
للثعلب وأما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للأفراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة
وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والضابط فيه انما اذا رايته حصول سبب واحد من الاسباب
التسعة الممانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علماً أنهم جعلوه علماً لما ثبت ان المنع من الصرف لا يحصل
الاعتماد اجتماع سببين وذكر ابن جني أمثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح بسبحان والعدو بكيسان لانهما
غير منصرفين فالسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل ولا يتم حصول العلمية لئتم السببان (التقسيم
الخامس للاعلام) اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ أمراً اكلياً صالحاً لان
يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص
في العرف بالنجم وكذلك السهمك اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين
الباب الخامس في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهي كثيرة
اما احكام اسماء الاجناس فهي امور (الحكم الاول) المناهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت

في المعقليات ان المركب قبل البسيط في الجنس وان البسيط قبل المركب في الفصل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة (الحكم الثاني) أسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسمه أيضا مشتقا لزم اما التسلسل أو الدور وهو ما محالان فيجب الاتهام في الاشتقاق الى أسماء موضوعات جامدة فال موضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعي باطل وعمل ضائع (الحكم الثالث) الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متخير او حال في التخيير أو لا متخير ولا حال في التخيير أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الأولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتخيرات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يتبع بسبب الصفات القائمة بها فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات الخصوصية القائمة بها وهذا هو الحكم في الاكثر الاغلب وأما أحكام الاسماء المشتقة فهي أربعة الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق أن يكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل أن المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالعلم وكذا القول في المذكور والمرئ والمسموع وكذا القول في الملائق والرامي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم أسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شيء مثله ضرب فأما ان ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الا بدلالة الالتزام

الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) في افظ الاعراب وجهان أحدهما أن يكون مأخوذا من قولهم أعرب عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعنى والثاني أن يكون أعرب منقولاً من قولهم عربت معدة الرجل اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل أجمعت الكتاب بمعنى أرلت بحمته (المسئلة الثانية) اذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية موردا لحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ موردا لحوال مختلفة لتكون الحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما ان جوهر اللفظ لما كان دالا على أصل الماهية كان اختلاف أحواله دالا على اختلاف الاحوال المعنوية فتلك الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب (المسئلة الثالثة) الافعال والحروف أحوال عارضة للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى هذا هو الحكم الاكثري وانما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والافاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمشتق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء (المسئلة الرابعة) انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب أن تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة (المسئلة الخامسة) الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة

عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب
حالة معقولة لا محسوسة (المسئلة السادسة) اذا قلنا في الحرف انه متحرك أو ساكن فهو مجاز لان الحركة
والساكن من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخدوع ومن يوجد
عقب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى
بالحركة (المسئلة السابعة) الحركات اما سرية أو محتلة والصريحة امام مفردة أو غير مفردة فالمفردة
ثلاثة وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحدة قسمان فالفحة
ما بين ما بين الكسرة أو ما بين ما بين الضمة ولا كسرة ما بين ما بين الضمة أو ما بين ما بين الفتحة والضمة على هذا
القياس فالجاء وع تسعة وهي امام شبعة أو غير شبعة فهي ثمانية عشر والناسعة عشر المحتلة وهي
ما تكون حركة وان لم يتميز في الحس لها مبدأ وتسمى الحركة المجهولة وبها اقرا أبو عمرو وقبوروا الى بارئكم محتلة
الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها (المسئلة الثامنة) لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب
الى اصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني اسم المفتح
بالفارسية وهو كيد لا يعرف ان اوله متحرك أو ساكن قال وحديثي أبو علي قال دخلت بلدة فسمعت أهلها
ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل فتعجبت منها وأتت هناك أيا ما فتكلمت أيضا بها فلما فارقت تلك البلدة
نسيها (المسئلة التاسعة) الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخر ابا الزمان ويدل عليه وجهان الاول
ان الحروف العلية كالباء والتاء والذال وأمثلةها انما تحدث في آخر زمان حبس النفس وأول ارساله وذلك
أن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم
على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف العلية لا تقبل التثنية والحركة قابلة للتثنية
فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي أن يكون الحرف متقدما على الحركة
(المسئلة العاشرة) الحركات أبعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين
قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات
الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلنا ان هذه الحركات ليست الا وائل
تلك الحروف الثالث لو لم تكن تلك الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جازا لا كفاء منها بها لانها اذا كانت
مخالفة لها لم تستد مسدا فلم يصح الا كفاءها منها بدليل استقرار القرآن والنثر والعظم وبالجمله فهم ان
ابدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشيء من بعضه أولى فوجب حمل الكلام عليه
(المسئلة الحادية عشر) الابتداء بالحرف الساكن محال عند اقوم وجائز عند آخرين لان الحركة عبارة
عن الصوت الذي يحصل التلظي به بعد التلفظ بالحرف وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال (المسئلة
الثانية عشر) أقل الحركات الضمة لانها لاتتم الا بضم الشفتين ولا يتم ذلك الا بعمل العضلة بين الصليتين
الواصلتين الى طرفي الشفة وأما الكسرة فانه يمكن في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ثم الفتحة يمكن فيها
عمل ضعيف لتلك العضلة وكادت هذه المعالم التثنية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا واعلم ان الحال
فيما ذكرناه يختلف بحسب أحرارة البلدان فان أهل اذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم اشمام الضمة
وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) الحركات الثلاثة مع
السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت نباتية سميت بالفتح
والضم والكسر والوقف (المسئلة الرابعة عشر) ذهب قطرب الى ان الحركات النباتية مثل الاعرابية
والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالجزم يشهد
بأن الاخر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونه مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد
انه ليس كذلك (المسئلة الخامسة عشر) من أراد أن يتفقا بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه أولا
ثم رفعهما ثانيا ومن أراد التلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث تنصب الشفة العليا عند ذلك الفتح

ومن أراد التلطف بالكسرة فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانحرار اللحي
الاسفل وانخفاضه فلا جرم يسمى ذلك جزا وخفضا وكسرا لان انحرار القوي يوجب الكسر وأما الجزم
فهو القطع وأما أنه لم يسمى وقفا وسكونا فاعلمته ظاهرة (المسئلة السادسة عشر) منهم من زعم ان الفتح
والضم والكسر والوقف أسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الثمانية أسماء للاحوال الاعرابية ومنهم
من جعل الاربعة الاول أسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية أو اعرابية وجعل الاربعة الثمانية أسماء
للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاولى بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع
(المسئلة السابعة عشر) ان سيبويه يسميها بالجمازي ويقول الجمازي ثمانية وفيه سؤالان الاول لم يسمى
الحركات بالجمازي فان الحركة نفسها الجري والجري موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه اني انان
الذي يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التماثل بالحرف الاول فالتكلم
لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهذه الحرف المصوت انما حدث لجريان نفسه وامتداده
فلهذا السبب سميت بالجمازي السؤال الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسميته الحركات البنائية
بالجمازي لان الجري انما يكون لما يوجد تارة وبعدم تارة والمبني لا يزول عن حاله فلم يجز تسميته بالجمازي بل
كان الواجب أن يقال الجمازي اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الارج
ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا (المسئلة الثامنة عشر) الاعراب اختلاف
آخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة أو حرف تحققة أو تقدير أو ما لا خلاف فهو عبارة عن موصوفية
آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة
لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي الاعراب حالة معقولة لا محسوسة وأما قوله باختلاف
العوامل فاعلم ان اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبدا هو المبني وأما الذي يختلف آخره فقسمان أحدهما
أن لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك أخذت المال من زيد فتكون من ساكنة ثم تقول أخذت
المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول أخذت المال من ابنك فتكون مكسورة فهاهنا اختلاف آخر هذه
الكلمة الا انه ليس بأعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى وأما القسم الثاني
وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف احوال معناها فذلك هو الاعراب (المسئلة التاسعة عشر)
أقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهي في أمور ثلاثة أحدها الاسم الذي لا يكون آخره حرفا
من خروف العلة سواء كان أوله أو وسطه معتلا أو لم يكن فهو رجل ووعود ووب وثانيها أن يكون آخر
الكلمة واوا أو ياء ويكون ما قبله ساكنا فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليه تقول هذا ظبي وغزو ومن
هذا الباب المدغم فيها كقولك كرسى وعدولان المدغم يكون ساكنا فسكون الياء من كرسى والواو من عدو
كسكون الياء من ظبي والزاي من غزو وثالثها أن تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة
كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخير ياء واذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر
على صورة واحدة وهي السكون وأما في النصب فان الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى أجيئوا داعي الله
القسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحرف وهو في أمور ثلاثة أحدها في الاسماء الستة مضافة وذلك
جاءني أبوه وأخوه وجوه وهنوه وفوه وذو مال ورأيت أياه ومررت بأبيه وكذا في البواقي وثانيها كذا
مضافا الى مضمير تقول جاءني كلاًهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءني
مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديري
وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفاوتة تكون الحركة التي قبلها فتحة فأعراب هذه الكلمة في الاحوال
الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رسي ورأيت رسي ومررت برسي (المسئلة العشرون) أصل
الاعراب أن يكون بالحركة لا ناذرنا ان الأصل في الاعراب أن يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على
الاحوال العارضة للمعنى والعارض للعرف هو الحركة لا الحرف الثاني وأما الصور التي جاء اعرابها

بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات (المسئلة الحادية والعشرون)
 الاسم العرب ويدال له المقتضى كنوعان أحدهما ما يستوفى حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف
 والامكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه ابرز والتنوين ويحذف بالفتح في موضع الجزا اذا اضيف
 أو دله للام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فتنى حصل في الاسم اثنان
 منها أولهما ترتيب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلية والتأنيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل
 الخاص به أو الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحد والتركيب والجمعة في الاعلام
 خاصة والالف والنون المضارعتان لالتى التأنيث (المسئلة الثانية والعشرون) انما صار اجتماع اثنين من
 هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منهما فرع والفعل فرع عن الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من
 هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في القرعية وتلك المشابهة تقتضى منع الصرف فهذه مقتضات
 أربع (المقدمة الاولى) في بيان ان كل واحد من هذه التسعة فرع أمّا بيان أن العلية فرع فلان وضع الاسم
 للشي لا يمكن الا بعد مدبر وورده معلوما والشي في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما وأما ان التأنيث
 فرع فبيان تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لمساهية قائم اتفق
 على الذكر من تلك المساهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التأنيث وأما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل
 من الانثى والكمال مقصود بالذات والناتق مقصود بالعرض وأما ان الوزن الخاص بالفعل أو الغالب
 عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فرع فلان
 الوصف فرع عن الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشي الى غيره مسبوق بوجود ذلك
 الاصل وفرع عليه واما ان الجمع الذي ليس على زنة واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه
 لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق
 يظهر ان التركيب فرع واما ان الجمعة فرع فلان تكلم كل طائفة بلفظة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع
 واما ان الالف والنون في سكران وأمثلة يفيدان القرعية فلان الالف والنون زائدان على جوهر الكلمة
 والزائد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب القرعية (المقدمة الثانية) في بيان ان الفعل
 فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه
 فرعاً على المصدر (والمقدمة الثالثة) انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بأمرين من تلك الامور
 التسعة يكون مشابهاً للفعل في القرعية ومختلفا له في كونه اسما في ذاته والاصل في الفعل عدم
 الاعراب كما ذكرنا فوجب أن يحذف في مثل هذا الاسم أثران بحسب كل واحد من الاعتبارين
 المذكورين وطريقه أن يبقى اعرابه من أكثر الوجوه وينع من اعرابه من بعض الوجوه ليتوفر على كل
 واحد من الاعتبارين ما ياتى به (المسئلة الثالثة والعشرون) انما ظهر هذا الاثر في منع التنوين
 والجزا لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه القرعية أزيل عنه
 ما دل على كمال خاله وأما الجزا فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب وأما الجزا فغير حاصل فيه فلما صارت
 الاسماء مشابهة للفعل لاجرم سلب عنها الجزا الذي هو من خواص الاسماء (المسئلة الرابعة والعشرون)
 هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجزا اما أن تترك ساهكة في حال الجزا أو تحذف والتجريك أولى تنبها على
 ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب أولى الحركات لان ان النصب حمل على الجزا
 في التثنية والجمع السالم فلزم هنا حمل الجزا على النصب تحقيقا للمعارضة (المسئلة الخامسة والعشرون)
 اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام أو اضيف انصرف كقوله صررت بالاجر والمساجد
 وعمركم ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا تدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولها على الاسم خرج
 الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل فيها
 من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فيطلى قولهم انه زالت

المشابهة وأيضاً بحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انهم اندخلوا على الاجتماع انها
تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلت في هذه
الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل لانهم اقويت بسبب حصول خواص
الاسماء فيها اذا عرفت هذا فقول اصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة
للفعل صارت معارضة للمقتضى فاذا صار هذا المعارض معارضا بشئ آخر ضعف المعارض فعاد المقتضى
عاملا عليه وأما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام
التعريف والاضافة يضادان التنوين والصدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة
فكذلك الاضافة وحرف التعريف (المسئلة السادسة والعشرون) لو سميت رجلا بأجر لم تصرفه
بالاتفاق لاجتماع العلية ووزن الفعل اما اذا تكررت فقال سيدي به لأصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان
الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيدي به على ما يحكى ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة
أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان أصله الاسمية نقلت فكذا لا تصرف أجرا سم رجل
اذا تكررت لان أصله الوصفية قال المازني فلم يأت الاخفش بعتق وأقول كلام المازني ضعيف لان الصرف
ثبت على وفق الأصل في قوله مررت بنسوة أربع لانه يكنى في عود النشئ الى حكم الأصل ادنى سبب بخلاف
المنع من الصرف فانه على خلاف الأصل فلا يكنى فيه الا للسبب القوي وأقول الدليل على صحة مذهب
سيدي به انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف أما المقدمة الاولى فهي
انما يتم بتقرير ثلاثة أشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا
تكرر صار معناه الشئ الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رأيت كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد
رأيت ومعلوم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لذات والثالث ان الوصفية أصلية والدليل عليه
ان ألقا الأجر حين كان وصفا كان معناه الانصاف بالجرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى به سدا
الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فاللفظ هو مان اشتركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول
يفيد صفة حقيقة والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة. فثبت بما ذكرناه انه حصل
فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكلى ما ذكرتم بالعلم الذي
ما كان وصفا فانه عند التذكير يصرف مع انه عند التذكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار
عند التذكير وصفا الا ان وصفية ليست أصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاجر فانه كان صفة قبل
ذلك والشئ الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان أقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك
فظهر الفرق واحتج الاخفش بأن المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والمعارض الموجود لا يصلح معارضا
لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا والموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية قائمة
في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من
الصرف والجواب اننا يثبت بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام
(المسئلة السابعة والعشرون) قال سيدي به السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين بحجة سيدي به
ان المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب
البقاء على الأصل وحجة الكوفيين قولهم المقدم وقد قيل أيضا

وما كان حصن ولا حابس * يفوقان مرداس في مجمع

وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت يفوقان شيجي في مجمع (المسئلة الثامنة والعشرون) قال
سيدي به ما لا يصرف يكون في موضع الجر مفتوحا وعرضا عليه بان الفتح من باب البناء وما لا يصرف
غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الجر صفة من غير بيان انها اعرابية أو بناءية (المسئلة التاسعة
والعشرون) اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم

الفاعلة والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة وأما التوابع فأنها في حركاتهم مساوية للمتبوعات
 (المسئلة الثلاثون) السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه
 الاول ان الفاعل واحد والمفعول أشياء كثيرة لان الفعل قد يمتد الى مفعول واحد وإلى مفعولين وإلى
 ثلاثة ثم يمتد إلى المفعول له وإلى الظرفين وإلى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف
 الحركات وهو التثنية ولما قل الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع حتى تنفع الزيادة في العدد مقابلة
 للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو
 درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار رتبة تأثير باعتبار رتبة
 المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات أيضا ثلاثة أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة
 فألحقوا كل نوع بشبهه فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام والفتح الذي
 هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام والجر الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي هو
 المتوسط من الأقسام الثالث الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغنى عن الفاعل وقد يستغنى عن
 المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا أخف
 الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك (المسئلة الحادية والثلاثون) المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدأ وخبره
 واسم كان واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبران وخبر لا النافية للجنس ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل
 والبواقي مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدأ والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منهما أصل
 بنفسه واحتج الخليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدأ والاولوية تقتضى الاولوية *
 بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان المهملين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب من هو اما
 اذا قلت زيد قائم باسكانهم عرفت من نفس اللفظتين ان المبتدأ أيهما والخبر أيهما فثبت ان اقتدار الفاعل الى
 الاعراب أشد فوجب أن يكون الاصل هو بيان الثاني ان الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا يكون
 فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا أما لا شك انه في الفاعل يدل على خصوص
 كونه فاعلا فثبت ان الرفع حق الفاعل الا أن المبتدأ ما أشبهه الفاعل في كونه مستندا اليه جعل مرفوعا
 رعاية لحق هذه المشابهة وحجة سيبويه اننا نينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية
 يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان الفعل أصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة
 الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل (المسئلة الثانية والثلاثون) المفاعيل
 خمسة لان الفاعل لا يبدل من فعل وهو المصدر ولا يبدل ذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل من عرض ثم قد
 يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شيء آخر فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل وفيه
 مباحث عقلية أحدها ان المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان
 مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قدما لازما من قدمه قدم العالم وذلك يناقض كونه مخلوقا وان كان حادثا
 افتقر خلقه الى خالق آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب
 أن يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله يستغنى عن العرض لان ذلك
 العرض ان كان قدما لازما قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال (المسئلة الثالثة والثلاثون)
 اختلافوا في العامل في نصب المفعول على أربعة أقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضى
 رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول
 والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول خلف الاجر
 من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لا بد
 وأن يكون له تعلق بالمفعول واحد الاسمين لا تعلق له بالفاعل فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العمل
 الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الاثر واحد

قلنا ذلك في الموجبات اما في المعارف فممنوع واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مبين لهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم أولى من تعليله بما لا يكون مباينالة وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل أمر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم

الباب السابع في اعراب الفعل

اعلم أن قوله أمر وذية تنضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل (المسئلة الاولى) اذا قلنا في النحوي فاعل فلا نزيد به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحوي مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة لا على حصول المصدر شيء غير معين في زمان غير معين فاذا صرحتنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذلك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام أولا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي هي تنضي حصول ذلك المصدر شيء ما هو الفاعل ولا تنضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول (المسئلة الثانية) الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان أو نفيا يقتضي أمر اما يكون هو مسندا اليه فحصل ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يستند اليه ذلك الفعل اليه والمتنقل اليه متأخر بالرتبة عن المتنقل عنه فلماوجب كون الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقدمه عليه في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكمه باسناد معنى آخر اليه أما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شيء ما اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بأن ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشيء الذي أسند اليه مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد يخبر عنه وقولنا ضرب بجملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدا (المسئلة الثالثة) قالوا الفاعل كالجزم من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فأسكنوا لام الفعل لثلا يجتمع أربع متحررات وهم يحتزون عن نوالها في كلمة واحدة وأما بقية فاعلا احتملوا ذلك في ان السائر زائدة واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان فاما أظهرت الغمير للفاعل وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسندا الى الغمير المستكن طردا للباب الثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل (المسئلة الرابعة) الاضمار قبل الذكر على وجوه أحدها أن يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيد او المشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعا والشيء اذا وقع موقعا لم تجزأ زائده عنه واذا كان كذلك كانت الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر وأما قول النابتة

بخزي ربه عني عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

بخوابه ان الهاء عائدة الى مذكور ومتقدم وقال ابن جني وأنا جيز أن تكون الهاء في قوله ربه عائدة على عدى خلافا للجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص وأقول الاولى في تقريره أن يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغنى عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مقتصر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر أقصى ما في الباب أن يقال ان الفاعل مؤثر والمؤثر أثر ف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه لا يباين ان الفعل

المتقدمى مقتر الى المؤثر الى القابل معا واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضا جواز
تقديم المفعول على الفاعل (القسم الثاني) وهو أن يقدم المفعول على الفاعل في الصورة لافي المعنى
وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان
تقدم في اللفظ لكن مع تأخر المعنى (والقسم الثالث) وهو أن يقع في المعنى لافي الصورة كقوله تعالى واذا
ابن ابراهيم ربه بكلمات فهذه الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل
مقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لم لا يضمار قبل الذكر (المسئلة الخامسة) الفاعل قد يكون مظهرا
كقوله ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقوله ضربت وضربنا ومضمرا مستكثرا كقوله ضربت قنوى
في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل قولك اذا كان غدا فأتني أى اذا كان ما نحن عليه
غدا (المسئلة السادسة) الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل ففعل زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى
وان أحد من المشركين استنجارك فأجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استنجارنا أحد من المشركين
(المسئلة السابعة) اذا جاء فعلا معطوفاً أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون
مع مولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين أما أن يقتضيا علمين متساويين أو مختلفين وعلى التقديرين فاما أن
يكون الاسم المذكر كوربعدهما واحداً أو أكثر فهذه أقسام أربعة (القسم الاول) أن يذكر فعلا
يقتضيان عملا واحداً ويكون المذكر كوربعدهما اسما واحدا كقوله قام وقعد زيد فزعم القراء ان الفعلين
جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلمين والاقرب راجح بسبب القرب
فوجب احالة الحكم عليه وأجاب القراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلمين يمنع في المؤثرات أما في المعرفات
فجائز وأجيب عنه بأن المعرف يوجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد
(القسم الثاني) اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقوله قام وقعد أخوالها اما أن ترفعه بالقول الاول
أو بالقول الثاني فان رفعت بالاول قلت قام وقعد أخوالها لان التقدير قام أخواله وقعد اما اذا أعملت
الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يتخلو من فاعل مضمرا ومظهره تقول قاما وقعدا
أخواله وعند البصريين اعمال الثاني أولى وعند الكوفيين اعمال الاول أولى حجة البصريين ان اعمالهما
معاً متع فلا بد من اعمال أحدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى وحجة الكوفيين اننا اذا علمنا الاقرب
وجب استناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه
(القسم الثالث) ما اذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين وكان الاسم المذكر كوربعدهما مفردا فقول
البصريون ان اعمال الاقرب أولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى أتوتى أفرغ
عليه قطر اخصلها هنا فعلا لان كل واحد منهما يقتضى مفعولا فاما أن يكون الناصب لقوله قطر افرغ قوله
أتوتى أو أفرغ والاول باطل والاصار التقدير أتوتى قطر او حينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه ولما لم يكن
كذلك علمنا ان الناصب لقوله قطر افرغ قوله الثاني قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابه فلو كان العامل هو
الابعد لقبل هاؤم اقرؤه وأجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بأنهم ما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك
لانزاع فيه وانما النزاع في انما يجوز اعمال الابدع أو أنهم تقعونه وليس في الآية ما يدل على المنع والحجة الثالثة
للبريدين انه يقال ما جاني من أحد فالقول رافع والحرف جار ثم يرجح الجار لانه هو الاقرب للحجة الرابعة ان
اهما لهما واعمالهما لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى واحتج الكوفيون
بوجوه الاول اننا بينا ان الاسم المذكر كوربعدهما الفعلين اذا كان مثنى أو مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول
الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون
الامر كذلك طرد الباب الثاني ان الفعل الاول وجد معه ولا خالبا عن العائق لان الفعل لا بد له من
مفعول والفعل الثاني وجد معه مفعول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول نفسه عائق عن عمل الثاني فيه
ومعلوم ان اعمال الخالي عن العائق أولى من اعمال العامل المقرون بالعائق (القسم الرابع) اذا كان

الاسم المذكور بعد الفعين مثني أو مجوعا فان أعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت
وضربني الزيدون وان أعملت الأول قلت ضربت وضرباني الزيدون وضربوني الزيدون (المسئلة
الثامنة) قول امرئ القيس

فلوان ما أسعى لادنى معيشة * كفاي ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجده وثل * وقد يدرك الحمد المؤثر أمثالي

ف قوله كفاي ولم أطلب ليس متوجهين الى شيء واحد لان قوله كفاي موجه الى قليل من المال وقوله
ولم أطلب غير موجه الى قليل من المال والا صار التقدير فلوان ما أسعى لادنى معيشة لم أطلب قليل من
المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لا تنافي غيره فيلزم حينئذ انه ما أسعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا
من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولوان ما أسعى لادنى معيشة كفاي قليل من المال ولم أطلب الملك
وعلى هذا التقدير فالله ان غير متوجهين الى شيء واحد ولم يكتف بهما الفقد من علم العربية قبل الخوض
في التفسير

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم في المباحث العقلية
والعقلية وفيه أبواب

الباب الأول في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
(المسئلة الاولى) اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه
بعد ما هو قول داود الاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهو لا قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة
بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول أعوذ بالله والاولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي صلى الله
عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله أكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة
وأصيل ثلاث مرات ثم قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفسه واحتج المخالف على صحة
قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دل هذا الآية على ان قراءة القرآن
شرط وذكر الاستعاذة جزءا واجزا متأخر عن الشرط فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن
ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في أداء
تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر منها العجب المرء بنفسه فلهذا
السبب أمره الله سبحانه وتعالى بان يستعيذ من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل
يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز أن يقال ان المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله أى اذا
أردت قراءة القرآن فاستعذ كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا أردتم القيام الى
الصلاة لانه يقال ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل أما جمهور الفقهاء
فقالوا لا شك ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب
حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذي روينا وما يقوى ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود
من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا
تمنى الى الشيطان في أميته فينسخ الله ما يلقى الشيطان وانما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا
السبب وأقول ها هنا قول ثالث وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن
جمع بين الدليلين بقدر الامكان (المسئلة الثانية) قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت
في الصلاة أو في غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال
الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة أعمال
الصلاة واقائل أن يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة
فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلام واظب عليه فيكون

واجب بالقوله تعالى واتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذروا وهو الواجب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءة لان تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرار العلة الثالث انه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما لخصناه في هذه المسألة (المسئلة الثالثة) التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان انما الآية التي تلونها واخبار الذي روينا وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه في الامم روى ان عبد الله بن عمر لما قرأ أسمر بالتعوذ وعن أبي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان أسر به أيضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان أسمر لم يضرب بين أن الجهر عنده أولى وأقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة فان ألحقناها بما قبلها لم الزم الاسرار وان ألحقناها بما بعدها لم يلزم الجهر الا ان المشابهة بينهما وبين الافتتاح أتم ليكون كل واحد منهما نافلا عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاختفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه في الامم قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي أقوله انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى وأقول له أن يحجج عليه بأن الأصل هو العدم وما لاجله أمر بان يذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل أن يقول قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم أن يتكرر الحكم يتكرر العلة والله أعلم (المسئلة السادسة) انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة أخرى انه هو السميع العليم وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واجب أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق أيضا لظاهر الخبر الذي روينا عن جبير بن مطعم وقال أحمد الاول أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جميعا بين الاثنين وقال بعض أصحابنا الاول أن يقول أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا أيضا جامع بين الاثنين وروى البيهقي في كتاب السنن بإسناده عن أبي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاول أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال قل يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق وبالحمد فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله والتسليم توجه القلب الى هيبة جلال الله والله الهادي (المسئلة السابعة) التعوذ في الصلاة لاجل القراءة أم لاجل الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد انه لاجل القراءة وعند أبي يوسف انه لاجل الصلاة ويقترح على هذا الأصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ عنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقصد فلا يتعوذ ووجه قول أبي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرار القراءة وما لم يكن كذلك بل كثر بتكرار الصلاة دل على انها الصلاة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول أعوذ بالله ثم يكبر أم لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة أشياء تذكرها هنا (المسئلة الثامنة) السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى وقل القرآن ترتيبا والترتيل هو أن يذكر

الحروف والكلمات مبنية ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك اللفاظ وأنهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل أولى فقد روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القرآن اقرأ وأارق وتزل كما كنت تزل في الدنيا قال أبو سليمان الخطابي جاء في الاثران عدد أي القرآن على عدد درج الجنة يقال للقارئ اقرأ وأارق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن في استوفى قراءة جميع أي القرآن استولى على أقصى الجنة (المسئلة التاسعة) اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة أن يجيد في القراءة زوى أبو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم (المسئلة العاشرة) الاختيار عندنا أن اشتباه الضاد بالظاء لا يطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب أن يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انه مامن الحروف المجهورة والثاني انه مامن الحروف الرخوة والثالث انه مامن الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخرجا من بين طرف اللسان وأطراف الشايات العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليه مامن الاشراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رطوبتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء وانما مامن ان النطق بمخرج الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام أنا أفصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي أزمته الصحابة لاسيما عند دخول الحميم في الاسلام فاما لم ينفذ وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف (المسئلة السادسة) اختلافوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصحى أم لا وبقتدير أن يثبت كونها من اللغات الفصحى لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلظظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان فوجب تقيمه عن هذه اللغة (المسئلة السابعة عشر) اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد وبضم اللام من الله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن الا أنها عندنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها في الصلاة على أصل المنع (المسئلة الثامنة عشر) اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانه نقول هذه القراءات المشهورة اما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون فان كان الاول فيثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خبر المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب أن يكون الداهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوحين للتفسير ان لم يلزمهم التكثير لكانوا كل واحد من هؤلاء القراءات يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعونهم من غيرها فوجب أن يلزم في حقهم ما ذكرناه وأما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبت بالتواتر بل بطريق الاحاد فيثبت بخروج القرآن عن كونه مقيد بالعزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع واقائل أن يجيب عنه فيقول بعضهم متواتر ولا خلاف بين الامة فيه ونجوز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحتاد وكون بعض القراءات من باب الاحتاد لا يقتضي خروج القرآن بكتيبته عن كونه قطعيا والله أعلم

الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق بأركان خمسة الاستعاذة والمستعبد والمستعاض به والمستعاذه منه والشئ
الذي لأجله يحصل الاستعاذة الركن الأول في الاستعاذة وفيه مسائل (المسئلة الأولى) في تفسير
قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فقول قوله أعوذ مشتق من العوذ وله معنيان أحدهما
الالتجاء والاستجارة والثاني الالتصاق يقال أطيب اللحم عوذته وهو ما التصق منه بالعظم فغلي الوجه الأول

معنى قوله أعوذ بالله أى ألتجى الى رحمة الله تعالى وعصمته وعلى الوجه الثانى معناه ألقى نفسه بفضله الله وبرحمته وأما الشيطان فقيه قولان الاول انه مشتق من الشطن وهو البعديقال شطن دارك أى بعد فلا جرم سعى كل ممتزدة من جن وانس ودابة شيطان البعده من الرشاد والسداد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عربزونا فطق يتجرب به فجعل يضربه فلايزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال من اجله فى الاعلى شيطان والقول الثانى ان الشيطان مأخوذ من قوله شاطي شيط اذا بطل ولما كان كل ممتزدا كالباطل فى نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوده مصالح نفسه سعى شيطانا وأما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كفواهم كنف خضيب أى مخضوب ورجل اعين أى ملعون ثم فى كونه مرجوما وجهان الاول ان كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله تعالى عن والدا ابراهيم عليه السلام انه قال له انى لم تنته لارجمك قيل عني به الرجيم بالقول وحكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا انى لم تنته يا نوح ليكون من المرجومين وفى سورة يس انى لم تنتهوا انرجمكم والوجه الثانى ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى أمر الملائكة برعى الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير ممتزدا وأما قوله ان الله هو السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كأنها حروف خفية فى قلب الانسان ولا يطلع عليها أحد فلو كان العبد يقول يا من هو على هذه الصفة التى يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفى أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وأنت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى به من هذا الموضع من سائر الاذكار الثانى انه انما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى وأما نزل غنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال فى حم السجدة انه هو السميع العليم (المسئلة الثانية) فى البحث العقلى عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لاتتم الا بهم وحال وعمل أما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدينية وعن دفع جميع المضار الدينية والدينية وان الله تعالى قادر على ايجاد جميع المنافع الدينية والدينية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدينية قدرة لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه فاذا حصل هذا العلم فى القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة فى القلب وهى انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالنضوع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة فى القلب يوجب حصول صفة أخرى فى القلب وصفة فى اللسان اما الصفة الحاصلة فى القلب فهى أن يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الإكاث ويخصه بافضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التى فى اللسان فهى أن يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قوله أعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك ان الركن الاعظم فى الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لخار أن لا يكون الله عالما به ولا بأحواله فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا ولا بد وأن يعلم كونه قادرا على جميع الامكنات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد أن يعلم أيضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لما كان فى الاستعاذة فائدة ولا بد أيضا وأن يعلم انه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده اذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية فى الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق وأعنى بالتوحيد المطلق أن يعلم ان مدبر العالم واحد وأن يعلم أيضا ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن فى الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزه الربوبية وذلك العبودية لا يصح منه أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة فى هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه أن يقول أعوذ بالله على سبيل الاجبال وهذا ضعيف جدا لان ابراهيم عليه السلام عاب أباه فى قوله لم تعبد ما لا يسمع

ولا يصبر ولا يغنى عنك شيئا فتقدير أن لا يكون الاله عالما بكل المعلومات قادر على جميع المقدورات كان
سؤاله سؤال لا يسمع ولا يصبر وكان داخل تحت ما جعله ابراهيم عليه السلام عينا على آبيه وأما علم العبد
بحوال نفسه فلا بد وان يعلم بحجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وأن يعلم أيضا انه بتقدير أن
يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والسكينة لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها والابقاؤها عند وجودها اذا
عرفت هذا فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهدا لها متيقنا فيها واجب أن يحصل
في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك
الطلب وذلك هو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل مصالح
نفسه في الدنيا والآخرة ان الصادر عن الانسان اما العمل وأما العلم وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية
العجز أما العلم فما أشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده الى الاستعانة بالله
ويدل عليه وجوده (الجزء الاول) انا كم رأينا من الايكاس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا
الجواب عنها بل أصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهاننا جليا ثم بعد انقضاء أعمارهم تباه بعدهم من تذب لوجه
القلب فيها وأظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب
والالما وقع بين أهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة الله وفضله
وارشاده والافق الذي يتخلص بسفينته فكم من أمواج الضلالات ودياجي الظلمات (الجزء الثانية) ان كل
أحد انما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان أحدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان
الامر بحسب سعيه وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحققين في
جنب المبطلين كالشجرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض
والسموات (الجزء الثالثة) ان القضية التي توقف الانسان في محتم وفسادها فانه لا سبيل له الى الجزم بها الا
اذا دخل فيما بينهما الحد الاوسط فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا
والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما به وقد فرضناه متوقفا فيها هذا
خلاف وأما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه أو لا يمكنه طلبه والا قول باطل لانه ان
كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طالب الشيء بعينه انما يمكن بعد الشعور به وان كان يعرفه بعينه فالعلم به
حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الماهل وأما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق
الذي يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة
(الجزء الرابعة) انه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين فهذه
الاستعانة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم وأما عجز
العبد عن الاعمال الظاهرة التي يجزئها الترفع الى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضا كذلك ويدل
عليه وجوده الاقول انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا البدن يشبه الخيم وانكشف لهم انه جالس على باب
هذا الخيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الخواص الخمس الظاهرة والخواص الخمس الباطنة والشهوة
والغضب والقوى العلية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه يدخل
تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشياء التي
تقوى القوة الباصرة على ادراكها أمور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص في القلب
وذلك الاثر يجزئ القلب من أوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت هذا ظهر أن مع
كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثنه ولما
ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعانة بالله
واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول
أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الجزء الثانية) ان الذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان أحدهما

الذات الحسية والثاني الذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يكن يمارس تحصيل تلك الذات ولم يزاو لها لم يكن له شعوبها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذبح واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها وكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر في تحصيل الذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحامل ان الانسان كلما كان أكثر فوزا بالطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لانهاية لمراتب الكمالات فكذلك لانهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لانهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة ألم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا امر من لا قدرة للعبد على علاجه ووجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم الخبة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقول موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزني وجلالي لا قطعن أمل كل مؤمل غيري باليأس ولا تلبس منه ثوب المذلة عند الناس ولا خيفة من قربي ولا بعدنه من وصلي ولا جعلته متفكرا خيرا ان يؤمل غيري في الشدائد والشدائد يدي وأنا الخالق القيوم وبرجو غيري وبطرق بالفكر أبواب غيري وينسبى مقتاتج الابواب وهي مغلفة وبابى مفتوح ان دعاني. (المسئلة الثالثة) في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة قوله أعوذ بالله بطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لا ممتنع ككون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال وأيضا فاذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلق الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد موحدا لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحسن من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالق الامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير يصير كن العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله والثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي تبدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بما هم المائب بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب والرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا الله الخالق عات صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وكمت بهم اعلى ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكاف الله نفسا الا وسعها وقت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمك ورحمتك ان تذاقني وتلعنني السادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني اولا بسبب جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذه المحض الظلم وأنت قلت وما الله يريد ظلمنا للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وأنا لا أقول بالجبر ولا بالقدر بل أقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما أن يكون القدر العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أولا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤال المذكور واردة على هذا القول فكيف يعقل حصول الوسطة قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التي أرمقوها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما أن تكون معينة لاحد الطرفين أو كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فربحان أحسب الطرفين على الآخر اما أن يتوقف على المرح أو لا يتوقف فان كان

الاول ففاعل ذلك المريج ان كان هو العبد عاد التفسير الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعند ما يفعل
 ذلك المريج يصير الفعل واجب الوقوع وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزم من
 كل ما ذكرناه من وجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطال الاستدلال بترجيح أحد طرفي المممكن على الآخر على وجود
 المريج والثاني أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الانتفاء ولا يكون صادرا عن
 العبد واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما أوردته عليه فهو وارد
 عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف
 علمه يقتضي انقلاب علمه به لا وذلك محال والمقتضى الى المحال محال فكان كل ما أوردته عليه في القضاء
 والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال أهل السنة والجماعة قوله أعوذ بالله من الشيطان
 الرجيم يطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اتمام
 يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير أو على سبيل التهور والجبر أما الاول
 فقد فعله لما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال وأما الثاني فهو غير جائز لان الاجراء
 ينافي كون الشياطين مكافين وقد ثبت كونهم مكافين أجاب المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعانة فعل
 الاطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك الاتبع لا يقال فتلك الاطاف فعل الله بامر خائما القسادة
 في الطلب لانا نقول ان من الاطاف ما لا يحسن فعله الا عند هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن
 فعله أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأن فعل تلك الاطاف اتماما أن يكون له أثر في ترجيح جانب الفعل على
 جانب الترك ولا أثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه
 أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود
 رجحان جانب العدم وهو جمع بين التقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك
 يطل القول بالاستتال وأما ان لم يحصل بحسب فعل تلك الاطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعله
 البتة أثر فيكون فعله اعيننا محض وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني أن يقال ان الله تعالى اتماما
 يكون مریدا الصلاح حال العبد أو لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اتماما يتوقع منه افساد العبد
 أو لا يتوقع فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى مرید اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد
 وأما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فأى حاجة للعبد الى الاستعانة منه وأما اذا قيل ان الله
 تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعانة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث
 ان الشيطان اتماما أن يكون مجبور راعى فعل الشر أو يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد
 أجبره الله على الشر وذلك يتحد في قولهم انه تعالى لا يريد الاصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه قادر
 على فعل الشر والخير فهنا يتبع فعل الخير على فعل الشر الاجماع وذلك المريج يكون من الله تعالى
 واذا كان كذلك فأى فائدة في الاستعانة الوجه الرابع ان البشر اعماقهم في المعاصي بسبب وسوسة
 الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لم يتسلسل وان قلنا
 وقع الشيطان في المعاصي لا لاجل شيطان آخر فلم لا يجوز له في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة
 في الاستعانة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا آخر
 فهذا حيف على البشر وتخصيص له بزيد القتل والانسار وذلك ينافي كون الاله رحيمنا ناصر العباد الوجه
 الخامس ان القول بالاستعانة منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعانة منه وان
 كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الاستعانة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه
 لا حقيقة لقوله أعوذ بالله الا أن يكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وساصل الكلام فيه ما قاله الرسول
 صلى الله عليه وسلم أعوذ بفضلك من مخطئك وأعوذ بعفوك من غضبك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك

أنت كما أثبتت على نفسك (الركن الثاني المستعاضة به) واعلم أن هذا ورد في القرآن والاختبار على وجهين
أحدهما أن يقال أعوذ بالله والثاني أن يقال أعوذ بكلمات الله أما قوله أعوذ بالله فيسأله اغنيهم بالبحث
عن لفظة الله وسبأ في ذلك في تفسير بسم الله وأما قوله أعوذ بكلمات الله التامات فاعلم أن المراد بكلمات
الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات
وسريان مشيئته في النكبات بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع ولا شك أنه لا يحسن الاستعاضة بالله
الا يكونه موصوفاً تلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة وأيضاً فالجسمانيات لا يكون حدودها الاعلى
سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل بسير اسيرها واما الروحانيات فانما يحصل تكمونها وخرجها الى
الفعل دفعة واحدة كان الامر كذلك ~~كان~~ حدودهم اشبه بالحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي
لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالحكمة وأيضاً ثبت في علم المعقولات أن عالم الارواح مستول
على عالم الاجسام وانها هي المديرات لأمور هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات أمرًا فقوله أعوذ بكلمات
الله التامات استعاضة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح
الخبثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية الطاهرة ثم هاهنا دققة وهي ان
قوله أعوذ بكلمات الله التامات اغنيهم بحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله وأما اذا تغلغل
في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحد الا الله تعالى لم يستعذ الا بالله ولم
يلجئ الا الى الله ولم يقول الا على الله فلا جرم يقول أعوذ بالله وأعوذ من الله بالله كما قال عليه السلام وأعوذ
بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشغولاً أيضاً بغير الله لان الاستعاضة لا بد وأن تكون اطلب
أو لهرب وذلك اشتغال بغير الله تعالى فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفي عن نفسه وفي أيضاً عن فناءه عن
نفسه فهاهنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستغرقاً في نور قوله بسم الله ألا ترى انه عليه السلام انما
قال وأعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال أنت كما أثبتت على نفسك (الركن الثالث من أركان هذا
الكتاب المستعاضة) واعلم ان قوله أعوذ بالله أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين
فهو أمر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن
يكون مستعاضاً بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به
علم فعند هذا أعطاه الله خلعين السلام والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك
والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المرأة لما رآه قال معاذ الله انه ربي أحسن مثواي فأعطاها الله
تعالى خلعين صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له خذ أحدنا
مكانه فقال معاذ الله أن نأخذ الامن وجدنا متاعنا عنده فأكرمه الله تعالى بقوله ورفع أثوابه على العرش
وخرق له سجداً الرابع حكى الله عن موسى عليه السلام انه لما أمر قومه بذيبح البقرة قال قومه أتخذنا هزواً
قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين فأعطاها الله خلعين ازالة التهمة واحياء القليل فقال فقلنا اضربوه
بعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريككم آياته الخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عذت بربي وربكم
أن ترجون وقال في آية أخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فأعطاها الله تعالى
مراده فافني عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم والسادس ان أم مريم قالت واني أعيد هابك وذريته امن
الشیطان الرجيم فوجدت النطلة والقبول وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وأثبتها بناحسناً والسابع
ان مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني أعوذ بالرحمن منك ان كنت
تقياً فوجدت نعمتين ولد امن غير أب وتنزيه الله اياها بالسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله
النامن ان الله تعالى أمر محمد عليه الصلاة والسلام بالاستعاضة مرة بعد أخرى فقال وقيل رب أعوذ بك
من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون وقال قل أعوذ برب الفلق وقيل أعوذ برب النامن
والناسخ قال في سورة الاعراف خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين وأما يزعم من الشيطان

نزع فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في جم السجدة ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة
كانه ولي حميم الى أن قال واما ينزغك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الآيات
دالة على أن الانبياء عليهم السلام كانوا أديا في الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن وأما الاخبار
فكثيرة الخبر الأول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم وأغرقا فيه فقال
عليه السلام اني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنهم ما ذك وهي قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وأقول هذا
المعنى مقرري العقل من وجود الأول أن الانسان يعلم أن علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وأنه انما
يمكنه أن يعرف ذلك القليل بعدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقول لم يكن على القانون
الجيد فاذا استحضري عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال
وحامله على أن يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الآفات فلا جرم يقول أعوذ بالله الثاني أن
الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول أفوض هذه الواقعة الى الله
تعالى فاذا كان الحق من جاني فانه يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى أن لا أظلمه
وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله الثالث أن الانسان انما يغضب اذا أحس
من نفسه بقرط قوة وشدة بواسطته ايقوى على قهر الخصم فاذا استحضري عقله أن الله العالم أقوى واقدر مني
ثم اني عصيته مرات وكثرات وأنه بفضلته تجاوزني فالاولى أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا حضر
في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان
الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني
أبصر طريق الرشد وترك النزاع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى والخبر الثاني روى معقل بن يسار رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ
ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات
شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله أعوذ بالله مشاهدة لكمال
عجز النفس وغاية قصورها والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال
الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين الخبر الثالث روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال من استعاذ في اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به مائة ألف ملك يصلون عليه والسبب فيه انه لما قال
أعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره
به النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الا كبير هو النفس فثبت ان قراءة هذه
الكلمة تذود الشيطان عن الانسان والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت
والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمية وان
السموات مملوءة من الارواح الطاهرة كما قال عليه الصلاة والسلام أطت السماء وحق لها أن تظلم فيها موضع
قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد وهكذا الاثر والهوام والوحوش من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة
خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريرة فاذا قال الرجل أعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح
الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وأيضا كلمات الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة الشافذة ومن
استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا فرغ أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن
شر همزات الشياطين وأن يحضرون قائم الاثره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبده ومن لم يبلغ
كتبها في صك ثم علمته في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يعود
الحسن والحسين رضي الله عنهما ويقول أعيد بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة

ويقول كان أبي إبراهيم عليه السلام يعوذهم السبعيل واحق عليهم السلام الخبر السابع أنه عليه الصلاة
والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأته دخل بها فقالت أعوذ بالله منك فقال عليه
السلام عدت بمعاذي الحق بأهلك واعلم أن هذا يدل على أن الرجل المستبصر يؤثر الله لا التفات له إلى القائل
وانما التفاته إلى القول فلماذا كرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشتغلا بتلك
الكلمة ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل يضرب
مملوكه فجعل المملوك يقول أعوذ بالله أذ جاءني الله فقال أعوذ برسول الله فأمسك عنه فقال عليه السلام
عابذ الله أحق أن يمسك عنه فقال فاني أشهدك يا رسول الله أنه حر لوجه الله فقال عليه السلام أما والذي
نفسى بيده لو لم تذللها لرافع وجهك سفع النار والخبر التاسع قال سويد سمعت أبا بكر الصديق يقول على
المبصر أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه الصلاة والسلام أعوذ برضائك من يحبطك
وأعوذ بغيرك من غضبك وأعوذ بك منك (الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه)
وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم أن شر الشيطان إنما أن يكون بالسوسة
أو بغيرها كما ذكره في قوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل غامضة
دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات (المسئلة الأولى) اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن
الناس من أنكروا الجن والشياطين واعلم أنه لا بد أولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول أطبق
الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كهيئة نجي وتذهب مثل الناس والبهائم
بل القول المحصل فيه قولان الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ولها عقول
وافهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة والقول الثاني أن كثير من الناس أثبتوا وجودات غير متجيزة
ولاحظة في المتخير وزعموا وجودات مجردة عن الجسمانية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة
عن تدبير الأجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستخسرون ويليه امرتة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام وأشر فها حلة العرش كما قال تعالى ويحمل
عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحاقون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين
من حول العرش والمرتبة الثالثة الملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة
الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة
ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح
المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المتصرفة في هذه الأجسام النباتية والحيوانية
الموجودة في هذا العالم واعلم أن على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة الهمة خيرة سعيدة وهي
المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشيماطين واحتج المتكرون
لوجود الجن والشيماطين بوجوه (الحجة الأولى) أن الشيطان لو كان موجودا لكان أمّا أن يكون جسمنا
كثيفا أو طيفافا والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وانما قلنا أنه يتنج أن يكون جسمنا كثيفا لانه
لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرة تاجسام كثيفة ونحن لانراها
لجاز أن يكون بحضرة تاجبال عالية وشموس مضيئة وورود وبرق مع اننا لانراها شيئا منها ومن جوز ذلك
كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لانه لو كان كذلك لوجب أن تتفرق
أو تتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قوة وقدرة على الأعمال الشاقة
وشبهة الجن ينسبون اليها الأعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن (الحجة الثانية) ان
هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم محاطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل
لهم بسبب طول المخاطبة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع

بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضاير بسبب تلك العداوة الا اننا لا نرى أثر الامن
تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون
بانهم قط ما شاهدوا أثر من هذا الجن وذلك مما يعلب على الفتن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا من تاب
عن تلك الصنعة قال اني واطببت على العزيمة القلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا اثبت
بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة أثر ولا خبرا (الجملة الثالثة) ان الطريق الى معرفة الاشياء
اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء لان وجودها اما بالصورة أو بالصوت
فاذا انك لا ترى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكن ان نذكرى الاحساس بها والذين يقولون اننا أبصرناها
أو سمعناها أو فاهمناها فليس لهم طائفتان المحامين الذين يتخيلون اشياء بسبب خلل أمر جتهم فيظنون انهم رأوها
والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة اخبار الانبياء والرسل فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت
لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان كل ما نأتى به الانبياء من المعجزات انما حصل
بإعانة الجن والشياطين وكل فرع أدى الى ابطال الاصل كان باطلا مثله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن
الانسان فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين
ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تسكمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في بطنها وتسكمت
ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من أصلها لان الشيطان اقتلعها فثبت ان القول باثبات الجن
والشياطين يوجب القول بطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل
والنظر فهو ممتنع لاننا لا نعرف دليلا على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا دليل لنا الى العلم
بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبهة من كبرى الجن
والشياطين والجواب عن الاولى باننا نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمنع ككون الجن جنسا
فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاول الذين قالوا
النفوس الناطقة البشرية بالمفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة
الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس
المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة
ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على
الاعمال الملائكة فان كانت النفوس من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة
الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام
في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن
الجسمية وعلاقتها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يدرج فيه أنواع
أيضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسجونون بالجن وان كانت خبيثة شريرة فهي
الشياطين المؤذية اذ عرفت هذه اذ عرفت هذه قول الجنسية على الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية
تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من أبواب الخير والبر والتقوى
والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التي هي من
باب الشر والاثم والعدوان الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا
وجود الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالمة قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها
وما هي اتم فكلما كان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معين فكذا لكل روح من الارواح الفلكية بدن
معين وهو ذلك الفلك المعين وكان الروح البشرية تتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة تعدي أثر ذلك الروح الى كل
البدن فكذلك الروح الفلكية تتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك تتعلق بتعدي أثر ذلك الروح الى كاية
ذلك الفلك والى كاية العالم وكانه يتولد في القلب والدماع ارواح لطيفة وتلك الارواح تتأذى في الشرايين

والاعصاب الى اجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء
فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدى قوة تلك الكواكب
بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكان بواسطة الارواح الفاعلة من القلب والدماع
الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهى الغذائية والنامية والمولدة
والحساسة فتكون هذه القوى كالتساعج والاولاد لجواهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة
الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس
مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس
الفلكية مختلفة في جواهرها وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلان رجل مثل طائفة والنفوس
المتولدة من نفس فلان المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح رجل متجانسة متشاركة
ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح رجل مختلفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة
الى روح المشتري واذا عرفت هذا فنقول قالوا ان العلة تكون أقوى من المعلول فكل طائفة من النفوس
البشرية طبيعة خاصة وهى تكون مولدة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح
الفلكي أقوى وأعني بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة
من الارواح البشرية كالآب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين
اولادها على مصالحها وتمهيدها تارة في النوم على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا
اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو
أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال بحسبة وأعمال خارقة للعادات فهذه تفصيل مذاهب من يثبت الجن
والشياطين ويرغم انهم موجودات ليست أجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا
المذهب وزعموا ان المجردة يتنوع عليه ادراك الجزئيات والمجردات مجتمع كونها أفاعلة للأفعال الجزئية واعلم
ان هذا باطل لوجهين الأول انه يمكننا ان نتحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضى
على الشئيين لا بد وأن يحضره الماضى عليهم ما فيها هنائى واحد هو مدرك الكل وهو النفس فيلزم أن يكون
المدرك للجزئى هو النفس الشافى هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لانزاع
انه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة
بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير أو من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية
تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما
الذين زعموا ان الجن أجسام دوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في الحجمية والمقدار وهذا المعنى ان
أعراضها لا اجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يتنوع اشتراكها في بعض
اللازم فلم لا يجوز أن يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وما هيئاتها المعينة وان كانت مشتركة
في قبول الحجمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الاجسام أجسام لطيفة نفاذة
حيية ذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهى غير قابلة للتفرق والتفرق واذا كان الامر
كذلك قلنا ان الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها
والاجسام الكثيفة لا تفرقها أليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التى تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة
اللطيفة في بواطن الابحار والحديد وتخرج من الجانب الآخر فلم لا يميل مثله في هذه الصورة وعلى هذا
التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة
مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقيم
على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك
الصدقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف الاحال نفسه أما حال غيره فانه لا يعلمها فبقى هذا الامر

في حين الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أننا نقول لا ننسلم أن القول بوجود الجن والملائكة
يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا
آخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات (المسئلة الثانية) اعلم ان القرآن والاخبار يدلان على وجود
الجن والسايطين أما القرآن فآيات الآية الاولى قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفران من الجن يستمعون القرآن
فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا اننا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى
مصدق لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى
انهم أنذروا قومهم والاية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والاية الثالثة
قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام يبعث لهن ميساء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقد ورر
راسيات اعلموا وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى وسليمان
الريح الى قوله تعالى ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والاية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والاناس
ان اسطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والارض والاية الخامسة قوله تعالى ان انا نبينا السماء الدنيا بينة
الكر اكب وحقنا من كل شيطان مارد وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطأ عن صفين بن
أفلح عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على أبي سعيد الخدري قال فوجدته يصلي فجلست انتظره
حتى يقضى صلاته قال فسمعت نحر يكأ تحت سريره في بيته فاذا هي حية فقامت لاقتلها فأشار أبو سعيد أن
اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار فقال ترى هذا البيت فقلت نعم فقال انه كان فيه
فتى حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فأدركته
غيرة فأهوى اليها بالرح ليطعن بسبب الغيرة فقالت لا تعجل حتى تدخل وتنظر ما في بيتك فدخل فاذا هو بحية
مطوقة على فراشه فركن فيها رحمه فاضطربت الحية في رأس الرح وخز الفتى ميتا فنادى أيها ما كان أسرع
موتنا الفتى أم الحية فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنازة أسوأ من بدنكم
منهم فاذا نوه ثلاثة أيام فان بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان الخبر الثاني روى مالك في الموطأ
عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفر يتأمن الجن يطلبه بشعلة من نار كلما
التفت رآه فقال جبريل عليه السلام ألا أعلمك كلمات اذا قلتم طعنت شعثه وخز لفيه قل أعوذ بوجه الله
الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يرفع فيها ومن
شر ما منزل الى الارض وشر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا
يطرق بخير يارجن والخبر الثالث روى مالك أيضا في الموطأ أن كعب الاحبار كان يقول أعوذ بوجه الله
العظيم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسماؤه كلها ما قد علمت
منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذراؤبر والخبر الرابع روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله انى
أرقع في منامى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر
عباده ومن هزئت الشياطين وأن يحضرون والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي
صلى الله عليه وسلم الى الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام والخبر السادس روى القاضي أبو بكر
في الهداية أن عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رأسه
مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه فاذا ذكر الله تعالى خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه
والخبر السابع قوله عليه السلام ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم أحد الا وله شيطان
قبل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم والا حاديث في ذلك كثيرة والقدر الذي
ذكرناه كاف (المسئلة الثالثة) في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجن خلقناه
من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكما عن ابليس لعنه الله انه قال خلفتني من نار وخلقته من طين واعلم
ان حصول الحياة في النار غير مستبعد لا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما

في غاية السخونة وقال جالينوس اني بقرت ردة بطن قرد فادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي في قلبه
 فوجدته في غاية السخونة بل تزيد ونقول أطبق الأطباء على ان الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية
 وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مخلوقة من الروحانيات (المسئلة الرابعة) ذكرنا
 قولين في انهم لم يسموا بالجن الا قولنا ان افظ الجن مأخوذ من الاستنار ومنه الجنة لاستنار عقله ومنه الجنين
 ومنه الجنة لكونها سائرة للانسان ومنه الجن لاستنارهم عن العيون ومنه الجنون لاستنار عقله ومنه الجنين
 لاستناره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة أي وقاية وسترا واعلم ان على هذا القول يلزم
 ان تكون الملائكة من الجن لاستنارهم عن العيون الا أن يقال ان هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف
 والقول الثاني انهم سمو بهذا الاسم لانهم كانوا في أول أمرهم خزان الجنة والقول الأول أقوى
 (المسئلة الخامسة) اعلم ان طوائف المكلفين أربعة الملائكة والانسان والجن والشیاطين واختلوا
 في الجن والشیاطين فقل الشیاطين جنس والجن جنس آخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس آخر وقيل
 الجن منهم اخبصار ومنهم أشرار والشیاطين اسم لشرار الجن (المسئلة السادسة) المشهور ان الجن
 لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وأنكر أكثر المعتزلة ذلك أما الماتبيون فقد احتجوا بوجوه الاقول انه ان
 كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادر على النفوذ في باطنه
 انه يتقدم على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هو ان لطيف نفاذ كما وصفناه
 كان نفاذه في باطن بني آدم أيضا غير ممنوع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم
 الذي يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه السلام ان الشيطان ليحرق من ابن آدم مجرى الدم أما
 المنكرون فقد احتجوا بأمور الاقول قوله تعالى حكاية عن ابليس لعنه الله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
 دعوتكم فاستجبتم لي صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة
 والدعوة الى الباطل الثاني لاشارة الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشيطان والبراءة
 منه فوجب أن تكون العداوة بين الشیاطين وبينهم أعظم أنواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ
 في بواطن البشر وعلى ابصال البلاء والشر اليهم لوجب أن يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم أشد من تضرر
 كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل (المسئلة السابعة) اتفقوا على ان الملائكة لا يأكلون
 ولا يشربون ولا ينعسون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وأما الجن والشیاطين فانهم يأكلون
 ويشربون قال عليه السلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى
 أفقتذونه وذريته أولياء من دوني (المسئلة الثامنة) في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار
 ذكرنا انه يغوص في باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويليقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليحرق من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا محجاريه بالجوع
 وقال عليه السلام لولا ان الشیاطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس
 من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يتنوع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاقول ان نفوذ
 الشیاطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك الجحاري أو تداخل تلك الاجسام الثاني ما ذكرنا
 ان العداوة الشديدة حاصلة بينهم وبين أهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ لم لا يحضهم بزيادة الضرر الثالث
 ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في داخل البدن لصار كنه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم انه
 لا يحس بذلك الرابع ان الشیاطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والنسك ثم انما تضرع بأعظم الوجوه اليهم
 ليظهر وأنواع الفسق فلا تجد منه أثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى لامن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا
 وأجاب مثبتو الشیاطين عن السؤال الاول بأن على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال رائل وعلى
 القول بأنها أجسام لطيفة كالأضواء والهواء فالسؤال أيضا رائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله
 وملائكته ينعونهم عن ابداء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز أن يقول الله تعالى لشارا براهيم يا نار

كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هاهنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلمهم يفعلون
 بعض القبائح دون بعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قتره
 الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل باب او مثل هدف
 ترى اليه السهام من كل جانب او مثل امرأة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتراى فيها صورة بعد صورة
 او مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الانوار المتجددة في القلب
 ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق
 المركبة في مزاج الانسان فانه اذا درل بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة
 او الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة
 فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينقل القلب من
 حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب وأخص الانوار الحاصلة في القلب هي الخواطر
 وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعني بها ادراكات وعلموا اما على سبيل التجدد
 واما على سبيل التذكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تختلج بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر
 هي المحركات الارادات والارادات محركه للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى
 ما يدعو الى الشر أعني الى ما يضرب في العاقبة والى ما ينفع أعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان
 فاقتر الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر
 احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص
 كلام الشيخ الغزالي بعد حذف النطوييلات منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره
 الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا من بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد
 قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (المقدمة الاولى) لاشك ان هاهنا مطلوبا ومهروبا وكل
 مطلوب فاما ان يكون مطلوبا لذاته أو لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وأن يكون كل مهروب
 مهروبا عنه لغيره والالزام اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون
 مطلوبا لذاته وبوجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستقراء يدل على ان المطلوب
 بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبعية ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن
 والمهروب عنه بالتبعية ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة الثالثة) ان اللذة عند كل قوة من القوى
 النفسانية شيء آخر فاللذة عند القوة الباصرة شيء واللذة عند القوة السامعة شيء آخر واللذة عند القوة
 الشهوانية شيء ثالث واللذة عند القوة الغضبية شيء رابع واللذة عند القوة العاقلة شيء خامس (المقدمة
 الرابعة) ان القوة الباصرة اذا أدركت موجودا في الخارج لزمت من حصول ذلك الادراك البصري
 وقوف الذهن على ماهية ذلك المرى وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا أو مؤلما وخاليا عنهما فان
 حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم
 بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه فان لم يحصل العلم
 بكونه مؤلما ولا به بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لارغبة الى الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة
 الخامسة) ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خالسا عن
 المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأى ناطعا مذيذا فعلمنا
 بكونه لذيذا انما يؤثر في الاقدام على تناوله اذ لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا انه حصل
 فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجح فأيمس ما غلب على ظنه انه أرجح عمل بعتقضى
 ذلك الرجحان ومثال آخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح العالي الا انه انما
 يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل

به الى تحصيل منفعة أعلى حالها ثابت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا أو مؤلما انما يوجب الرغبة والنفرة
اذ خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان ان التقرير الذي يمتد به على أن
الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا وليس مراعيا لذلك لان هذه الافعال مصادر القرب
هو القوى الموجودة في العضلات الان هذه القوى صالحة للفعل ولتركها يمنع من حصولها من مصدرها للفعل
بدلا عن الترك ولتركها بدلا عن الفعل الا بضميمة تتضمن اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما يوجد
وتحدث لاجل العلم بكونها لذية أو مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه
ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما الاتهام الى علوم وادراكات وتصورات تحصيل في جوهر
النفس من الاسباب الخارجية وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو ان الله
تعالى يحق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن
الحيوان اذ عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال
الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والارادة ثبت ان تلك القوى لا تنصرف مصادر للفعل والترك
الا عند انضمام الميل والارادة اليه اثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيا
أو مؤلما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل
واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قترناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله
أمر لازم أو ما ذاتيا واجبا فانه اذا أحس بالشيء وعرف كونه ملاما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه
تحررت القوة الى الطلب فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج
وقررنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل
الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل
هذا الشيطان أو لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان نقول ان
اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها
بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق ومصدق الا انه لا يبعد
أن يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه
ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي أتى به الشيطان الخارج ليس الا ذلك التذكر واليه الإشارة
بقوله تعالى حاكما عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي اقبائل
أن يقول فالانسان انما قدم على المعصية بتدبير الشيطان فالشيطان ان كان اقدا مه على المعصية بتدبير
شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان
الاول انما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما
ذال الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق
العصيق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله أعوذ بك منك والله أعلم
(المسئلة الحادية عشر) اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فرغ من رسمه ومثاله
يسمع في داخل قلبه ودماغه أصواتا خفية وحر وفاقية فكان متكلما بكم معه ومحاطا بمخاطبة فهذا
أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء
ليست بحر وفاق ولا أصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيّل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله
في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا صورة الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة
في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلةها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية
مجرى الصورة المرسمة في المرآة فاننا اذا أحسننا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لاجل
انه حضرت ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وأمثلةها

وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المجموعة كذلك
 فهذا قول جمهور الفلاسفة واقائل أن يقول هذا الذي سميت به تخيل الحروف والكلمات هل هو مسار
 الحرف والكلمة في الماهية أولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقائق
 الحروف والاصوات والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسما حقيقة البحر والسما وان كان
 الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شيء آخر بخلاف المبصرات والمجموعات فينبغي ان يعود السؤال
 وهو ان كيف نجد من أنفسنا صور هذه المراتب وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمات والعبارات وجدنا
 لاننا نرى انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا ينتهي الكلام في كلام
 الفلاسفة اما الجمهور الاعظم من أهل العلم فانهم سلوا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات
 حقيقة واعلم ان القائلين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان أو انسان آخر
 واما شيء آخر روحاني مبين يمكنه لقاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو
 الجن والشياطين أو الملائكة واما أن يقال خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى أما القسم الأول وهو
 ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان
 يكون قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها أو تركها
 اقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فذلك الخواطر تنوارد على
 طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره واما القسم الثاني وهو ان احصت بفعل انسان آخر فهو ظاهر
 الفساد وبما بطل هذا القسم بقي الثالث وهي انها من فعل الجن أو الملائكة أو من فعل الله تعالى أما الذين
 قالوا ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل القبائح فاللائق بذهمهم أن يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة ليست من
 فعل الله تعالى فبقي انها من أحداث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبض من الله شيء فليس في
 مذهبي مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم الثبوتية يقولون للعالم الهان أحدهم ما خبر
 وعسكره الملائكة والثاني شير وعسكره الشياطين وما يتنازعان أبدا كل شيء في هذا العالم فلكل واحد
 منهما ما يتعلق به والخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية الى اعمال
 الشر انما حصلت من عساكر الشيطان واعلم ان القول بآيات الالهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساد
 بالدلائل فهذا ينتهي القول في هذا الباب (المسئلة الثانية عشر) من الناس من أثبت لهذه
 الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورتها الاصلية
 وخلقهم الاولية ومنهم من أنكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال أما أصحابنا فقد
 أقاموا الدلالة على ان القدرة على اليجاد والتكوين والاحداث ليست الله فبطلت هذه المذاهب بالكلية
 وأما المعتزلة فقد سلوا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان
 هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياء ودليلهم ان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر
 بالقدرة والقدرة لا تصلح ليجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلاث (المقدمة الاولى) ان الشيطان جسم وقد
 بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله تعالى اما محيز واما حال في التحيز وليس لهم في الثبات هذه المقدمة شبهة
 فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام
 مما تتلزم مماثلة فلو كان شيء منها قادرا لكان الكل قادرا لذاته وبشاء هذه المقدمة على تماثل
 الاجسام وأما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب أن لا تصلح
 القدرة الحادثة لخلق الاجسام وهذا أيضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة
 الخاصة لئلا تكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع
 وجوده فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثالثة عشر) اختلفوا في ان الجن هل يعلمون
 الغيب وقد بين الله تعالى في كتابه انهم يقولون في قيد سليمان عليه السلام وفي حبسه بغيره وتمتد وهم ما كانوا

يعلمون موته وذلك يدل على أنهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول أنهم يعلمون الغيب ثم أحلوا أنفسهم
بعضهم أن فيهم من يصعد إلى السموات أو يقرب منها ويجرب به بعض الغيوب على أسنة الملائكة ومنهم من قال
إنهم طرقوا أخرى في معرفة الغيوب لا يعلمها إلا الله وأعلم أن فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يقيد إلا
الظنون والحسابات والعالم بمحققاتها والله تعالى (الرحمن الخامس) من أركان مباحث الاستعاذة
المطالب التي لا جأها يستعاذ علم أنما قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات إلا وهو محتاج
إلى تخصيصه ولا من من الشرور إلا وهو محتاج إلى دفعه وإبطاله فقوله أعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور
الروحانية والجسمانية وكما هو غير متناهية ونحوه على معاقدها فنقول الشرور أتم أن تكون من
باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب وأما أن تكون من باب الأعمال الموجودة في الأبدان أما القسم الأول
فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة وأعلم أن أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقده
اعتقاداً صواباً صحيحاً ويمكن أن يعتقده اعتقاداً فاسداً خطأ ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في
العالم وهي اثنتان وسبعون فرقة من هذه الأمة وسبع مائة وأكثر خارج عن هذه الأمة فقوله أعوذ بالله يتناول
الاستعاذة من كل واحد منها وأما ما يتعلق بالأعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية
ومنها ما يفيد المضار الدنيوية فأما المضار الدينية فكل ما نهى الله عنه في جميع أقسام التكليف وضبطها
بالمعذور وقوله أعوذ بالله يتناول كلها وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والأسقام
والحرق والفرق والفقر والزمانة والعجى وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية فقوله أعوذ بالله يتناول
الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل أن قوله أعوذ بالله يتناول ثلاثة أقسام وكل واحد منها يجري مجرى
مالانهاية أولها الجهل ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية
فالعبد يستعبد بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق
ولما كانت أنواع التكليف كثيرة جداً وكتب الأحكام محمولة عليها كان قوله أعوذ بالله يتناول لالكها
وثالثها المبكر وهات والآفات والنخافات ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله أعوذ بالله
يتناول لالكها ومن أراد أن يحيط بها فليراجع كتب الطب حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الأعضاء
أنواعاً من الآلام والأسقام ويجب على العقائل أنه إذا أراد أن يقول أعوذ بالله فإنه يستحضر في ذهنه هذه
الاجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الاجناس إلى أنواعها وأنواع أنواعها ويبلغ في ذلك التقسيم
والتفصيل ثم إذا استحضر تلك الأنواع التي لا حدها ولا عدلها في خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق
لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلجئ إلى القادر على دفع ما لا نهاية له
من المقدورات فيقول عند ذلك أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والنخافات
والتقصير على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي

الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(التبكية الأولى) في قوله أعوذ بالله عروج من النطق إلى الخلق ومن الممكن إلى الواجب وهذا هو الطريق
المتبع في أول الأمر لأن في أول الأمر لا طريق إلى معرفته إلا بأن يستدل باحتياج الخلق إلى وجود الحق
الغني القادر فقوله أعوذ بالله إشارة إلى الحاجة الساتمة فإنه لو لا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله
إشارة إلى الغني التام للحق تقول العبد أعوذ أقراراً على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله أقراراً بأمرين
أحدهما بأن الحق قادر على تخصيص كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني أن غيره غير موصوف بهذه
الصفة فلا دفاع للحاجات إلا هو ولا من على الخيرات إلا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفتر العبد من نفسه ومن
كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفراغ قوله ففروا إلى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله أعوذ ثم إذا
وصل إلى غيبة الحق وصار غريقاً في نور جلال الحق شاهده قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول أعوذ بالله
(التمتة الثانية) أن قوله أعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على أنه لا وسيلة

الى القرب من حضرة الله الاما العجز والانتكسار ثم من الكلمات النبوية قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور وعرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال الحلال عرف ربه بالكمال والحلال (الذكية الثالثة) ان الاقدام على الطاعات لا ييسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك هو الاستعاذة بالله الا ان هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يوجب الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة عليها وذلك يوجب الاتيان بما لانهاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلم كيفية الخوض فيها نقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الذكية الرابعة) ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ثم ان أجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعدته وآياته ونياته ازدادت رغبته في الطاعات ورهيبته عن المحرمات فهذه السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات فلا جرم كان سعي الشيطان في الصد عنه أبغى وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة (الذكية الخامسة) الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحن مولى الانسان وخالفه ومصلح مهماته ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في أن يتحرى مرضاة مالك ليخلصه من زجة ذلك العدو فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسي العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالماقام الاول هو الفرار وهو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والمقام الثاني هو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم (الذكية السادسة) قال تعالى لا يسه الا المعطرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا يذم من استعمال الطهور ولما قال أعوذ بالله حصل الطهور فعد ذلك يسعة للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال بسم الله (الذكية السابعة) قال أرباب الاشارات لك عدوان أحدهم اظاهر والاخر باطن وأنت مأمور بمحاربتهم قال تعالى في العدو الظاهر قاتلو الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى أن يدكم ربكم بمجمة ستة آلاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وأيضا فمحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة في متاع الدنيا والعدو الباطن ان وجد فرصة في الدين واليقين وأيضا فالعدو الظاهر ان غلبنا كما أجورين والعدو الباطن ان غلبنا كما مفتونين وأيضا فنقله العدو الظاهر كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى وذلك لا يكون الا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الذكية الثامنة) ان قلب المؤمن أشرف البقاع فلا تجدد ديارا طيبة ولا بفساين عامرة ولا رياضاً فاضرة الا وقلب المؤمن أشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء بل فوق المرأة لان المرأة ان عرض عليها حجاب لم يرفعها شيء وقلب المؤمن لا يحجب به السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الحكم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ويميل على ان القلب أشرف البقاع وجوه الاول انه عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة وما ذل الا انه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب سريرا لمعرفة الله وعرشاً لاهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع الثاني كان الله تعالى يقول يا عبادي قلبك يستاني وبنيتي يستامك فلما لم تجل على يستامك بل أنزلت معرفتي فيه فكيف أبخل ببيتاني عليك

وكيف أمنعك منه الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال في مقعد صدق عند ملك مقدر ولم يقل عند الملك فقط كأنه قال أنا في ذلك اليوم أكون ملكا مقعدا وعبيدي يـكـوـنـون ملوكا لانهم يـكـوـنـون تحت قدرتي اذا عرفت هذه المقدمة فنقول كأنه تعالى يقول يا عبدي اني جعلت جنتي لك وأنت جعلت جنتك لي لكنك ما أنصفتني فهل رأيت جنتي الآن وهل دخلت افيقول العبد لا يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وأن يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتي ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتي لأجل نزولك وقلت له أخرج منها مذموما مذمورا فأخرجت عدوك قبل نزولك وأما أنت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوك ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهى أنت قادر على إخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على إخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حياية الملك القاهر صار قويا فادخل في حيايتي حتى تقدر على إخراجه العدو من جنة قلبك فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه قلنا قال أهل الاشارة كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذى أنزل سلطان المعرفة في جنة قلبك ومن أراد أن ينزل سلطانا في جنة نفسه وجب عليه أن يكس تلك الجنة وأن ينظفها ولا يجيب على السلطان تلك الاعمال فنظف أنت جنة قلبك من لوث الوسوسة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (المكثة التاسعة) كأنه تعالى يقول يا عبدي ما أنصفتني أتدري لاي شئ تكدر ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بالهيبة وانما تكدر ما بيني وبينه لاني أمرته بالسجود لا يسلك آدم فامتنع فلما تكبر نفسه عن خدمتي وهو في الحقيقة ما عادى ابالك انما امتنع من خدمتي ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وأنت توافقه في كل المرات فارتكز هذه الطريقة المدمومة واطهر عداوته فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (المكثة العاشرة) أما ان نظرت الى قصة أليك فانه أقسم بانه له من الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى في إخراجه من الجنة وأما في حقل فانه أقسم بأنه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لا يغوينيهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم انه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم انه يضلّه ويغويه (المكثة الحادية عشر) انما قال أعوذ بالله ولم يذكر اسما آخر بل ذكر قوله الله لان هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الإله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليهما حكيمهما فقل أعوذ بالله جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لان السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم بالقدره وحدها غير كافية في الزجر بل لابد معها من العلم وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا رأى منكرا الا انه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه أما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القباح فها هنا يحصل الزجر الكامل فاذا قال العبد أعوذ بالله فكانه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشئ من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام (المكثة الثانية عشر) لما قال العبد أعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بأن يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعيابه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى (المكثة الثالثة عشر) الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقي في الخدمة ألو فامن السنين فهل سمعت انه ضربنا أو فعل ما يبوءنا ثم انا مع ذلك رجناه حتى طردناه وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لالقاك في النار الخالدة فكيف لا تشغل بطرده ولعنه فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (المكثة الرابعة عشر) لقائل أن يقول لم يقل أعوذ بالملائكة مع ان أدون ملك من الملائكة يـكـفـي في دفع الشيطان

فما السبب في ان جعل ذكر هذا الكتاب في مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كانه تعالى يقول عبدي انه يراني
وأنت لاتراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم وانما نفذ كيدهم فيكم لانه يراكم وأنتم
لاترونه فتسكروا بين يري الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم (التمكية الخامسة عشر) أدخل الالف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس لان
الشياطين كثيرة مربية وغير مربية بل المربي ربما كان أشد يحكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه
ان الرجل اذا أراد أن يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويعنونه من الصدقة
فلما سمع بهض القوم ذلك فقال اني اقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد وأتى المنزل وملا ذيله من الحنطة
وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحارب به حتى أخرجت ذلك من ذيله فرجع
الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ما ذا عملت فقال هزمت السبعين فخافت أمهم فهزمتني وأمان جعلنا
الالف واللام للعهد فهو أيضا جائز لان جميع المعاصي يرضي هذا الشيطان والراضي يجري مجرى الفاعل
له واذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية فان عند أبي حنيفة قراءة الامام قراءة لامة قتيدي من حيث
رضي بها وسكت خلفه (التمكية السادسة عشر) الشيطان ما خوذ من شطن اذا بعد خحك عليه
بكونه بعيدا وأما المطيع فمريب قال الله تعالى واسجدوا لله واقربوا اليه قال الله تعالى واذا سألك
عبادي عني فاني قريب وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مريبا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول
بجبل السعادة قال الله تعالى وألزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك
قريبا موصولا لانه تعالى أخبرنا انه لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال وان تجد لسنة الله
تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته (التمكية السابعة عشر)
قال جعفر الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ وأما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان
العبد قد يخس أسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فقرأ
باسم طاهر كلما أنزل من رب طيب طاهر (التمكية الثامنة عشر) كانه تعالى يقول انه شيطان
رجيم وأنارحن رجيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم (التمكية التاسعة عشر)
الشيطان عدو وأنت عنه غافل غائب قال تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم فعلى هذا لك عدو
غائب ولك حبيب غائب لقوله تعالى والله غالب على أمره فاذا قصدك العدو والغائب فافزع الى الحبيب
الغالب والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده

الباب الرابع في المسائل المتحقة بقوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(المسئلة الاولى) فرق بين أن يقال أعوذ بالله وبين أن يقال بالله أعوذ فان الاول لا يفيد الحصر
والثاني يفيد فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع اننا بينا ان الثاني أكمل وأيضا جاء قوله الحمد لله وجاء قوله
لله الحمد وأما هنا فقد جاء أعوذ بالله وما جاء قوله بالله أعوذ فبالفرق (المسئلة الثانية) قوله أعوذ
بالله لفظة الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم أعذني ألا ترى انه قال والى أعيد هابك وذريته امن الشيطان
الرجيم فكأنه استغفر الله أي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله أعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر
لا فائدة فيه انما الفائدة في أن يعيذ الله في السبب في انه قال أعوذ بالله ولم يقل أعذني والجواب ان بين
الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقال وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم فكان
العبد يقول انا مع أوام الانسانية ونفص البشرية وفيت بعهد عبوديته حيث قلت أعوذ بالله فأنت مع نهاية
الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهد الربوية فتقول اني أعيدك من الشيطان الرجيم (المسئلة ج)
أعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيه ما والحق انه حقيقة في الحال مجاز
في الاستقبال وانما يختص به بحرف السين وسوف لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين
الحاضر والماضى هـ كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم و كيف التعامل فيه ولا شك انه معمول

فما هو ز قوله أعوذ بـ... على أن العبد مستعبد في الحال وفي كل المستقبل فهل يدل على أن
 هذه الاستعاذة باقية في الجنة قوله أعوذ بحماية عن النفس ولا بد من الأربعة المذكورة في قوله أتين أما
 المباحث العقلية المتعلقة بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة ١ الباء في قوله بالله باء الإصاق وفيه مسائل
 (المسئلة الأولى) البصريون يسمونه باء الإصاق والكوفيون يسمونه باء الإالة ويسميه قوم باء التضمين واعلم
 أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا بحالة والقائدة فيه أنه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه
 إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء فبإصاق الإصاق لا بـ... الإالة لكونه داخلا
 على الشيء الذي هو الإالة (المسئلة الثانية) اتفقوا على أنه لا بد فيه من ضمير فأنك إذا قلت بالقلم
 لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وأن تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق بضمير ونظيره
 قوله بالله لا فعلن ومعناه أحلف بالله لا فعلن فحذف أحلف لدلالة الكلام عليه فكذاها هنا ويقول الرجل
 إن يستأذنه في سفره على اسم الله أي سر على اسم الله (المسئلة الثالثة) لما ثبت أنه لا بد من الضمير
 فنقول الحذف في هذا المقام أفصح والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمير لاختص قوله أعوذ بالله
 بذلك الحكم المعين أما عند الحذف فإنه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر أن جميع المهمات لا تتم
 إلا بواسطة الاستعاذة بالله والاعتماد الإبتداء باسم الله ونظيره أنه قال الله أكبر ولم يقل أنه أكبر من الشيء
 الفلاني لأجل ما ذكرناه من إفادة العموم فكذا هنا (المسئلة الرابعة) قال سيبويه لم يكن لهذه الباء
 عمل إلا الكسر فكسرت لهذا السبب فإن قيل كاف التشبيه ليس لها عمل إلا الكسر ثم انما ليست كسورة
 بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم وهو في العمل ضعيف أما الحرف فلا وجود له إلا بحسب
 هذا الإثر فكان فيه كلاما قويا (المسئلة الخامسة) الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى قل ما كنت
 بدعاً من الرسل وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه أحدها الإصاق وهي كقوله أعوذ بالله وقوله
 بسم الله وثانيها للتبعية عند الشافعي رضي الله عنه وثالثها التأكيد كقوله تعالى وما ربك بظلام
 للعبيد ورابعها التعلية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم أي أذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في قال *
 حل بأعدائك ما حل بي * أي حل في أعدائك وأما بالقسيم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الإصاق (المسئلة
 السادسة) قال بعضهم الباء في قوله وامسحوا برؤوسكم زائدة والتقدير وامسحوا رؤوسكم وقال الشافعي
 رضي الله عنه انما تفيد التبعية حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الأول أن هذه الباء انما تكون
 لغوا أو مفيدة والأول باطل لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكام الحاكمين لغو في غاية البعد وذلك لأن
 المقصود من الكلام اظهار الفائدة فعمله على اللغو على خلاف الأصل فثبت أنه يفيد فائدة زائدة وكل من قال
 بذلك قال أن تلك الفائدة هي التبعية الثاني أن الفرق بين قوله مسح يدي المنديل وبين قوله مسح
 يدي بالمنديل يكفي في صحة صدقه ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل الثالث أن بعض أهل اللغة قال
 الباء قد تكون للتبعية وأنكره بعضهم لكن رواية الأئمة راجحة فثبت أن الباء تفيد التبعية ومقدار
 ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أي مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس
 وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه أنه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم فوجب أن يكون
 مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم وعند الشافعي لا بد فيه من الإتمام وله أن يجيب
 فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم بأقل جزء من الأجزاء إلا أن عند الشافعي الزيادة على النص
 ليست نسخا فأوجبنا الإتمام لسائر الأدلة وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الإتمام
 فأكفينا بالقدر المذكور في هذا النص (المسئلة السابعة) فترع أصحاب أبي حنيفة على بقاء الإصاق
 مسائل أحدها قال محمد في الزيادات إذا قال الرجل لا أمرأته أنت طالق بشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق
 وهو كقوله أنت طالق إن شاء الله ولو قال أشيئة الله يقع لأنه أنخرجه مخرج التعليل وكذلك أنت طالق
 بإرادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لا رادة الله يقع أما إذا قال أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فإنه يقع الطلاق

في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامر أنه ان خرجت من هذه الدار الا باذن
 فانت طالق فانه محتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان آذن لك فأذن لها مرة كني ولا بد من
 الفرق وثالثها لو قال لامر أنه طلق نفسك ثلاثا بالالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلاث الالف وذلك ان
 الباء هاهنا تبدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلاقة ثلاث الالف ولو قال طلق نفسك
 ثلاثا على ألف فطلقت نفسها واحدة وثلاث الالف قلت وهاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء ١ قال أبو حنيفة الثمن
 وعند صاحبيه تقع واحدة بثلاث الالف قلت وهاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء ١ قال أبو حنيفة الثمن
 انما يتميز عن الثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعث كذا بكذا فالذى دخل عليه الباء هو الثمن فقط
 وعلى هذا الفرق بين مسئلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعث هذا الكرباس بمن من الخمر صبح البيع وانعقد
 فاسدا واذا قال بعث هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر بمن وفي الصورة
 الثانية الخمر بمن وجعل الخمر عينا جازما جعله ممتنا فانه لا يجوز ب قال الشافعي اذا قال بعث
 منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند أبي حنيفة لا يعين ج قال الله تعالى ان الله
 اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة فجعل الجنة ثمن النفس والمال ومن أصول
 الفقه مسائل ١ الباء تبدل على السببية قال الله تعالى ذلك بأنهم شاقوا الله هاهنا الباء دلت على
 السببية وقيل انه لا يصح لانه يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا
 السبب ب اذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين بقاء السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه ج
 الباء في قوله سبحانه اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا يدري ان هذه الباء بماذا تعلق وكذلك البحث
 عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء د قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة
 وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من
 بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذه الباء بالاصاق فهو يلصق العبد
 بالرب فهو كمال المقصود * النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجز فان هذه الكلمة
 اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء وثانيها الفظ من فقه قول في لفظ من مباحث ١ انك تقول أخذت
 المال من ابنك فتم كسر النون ثم تقول أخذت المال من الرجل فتفتح النون فهنا اختلافا آخر هذه
 الكلمة واذا اختلفت الاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فهنا اختلافا آخر هذه
 الكلمة باخلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه
 الكلمة معربة ب كلمة من وردت على وجوه أربعة ابتداء الغاية والتبعية والتميين والزيادة ج قال
 المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال آخرون الاصل هو التبعية والبواقي مفرعة
 عليه د أنككر بعضهم كونها زائدة وأما قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة
 فكانه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله ه الفرق بين من وبين عن لا بد من
 ذكره قال الشيطان ثم لا يتنهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن إيمانهم وعن شمالكهم وفيه سؤالان الاول
 لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت
 الاستعانة بلفظ من فقال أعوذ بالله من الشيطان ولم يقل عن الشيطان * النوع الرابع من مباحث هذا الباب
 الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرحيم في حق الشيطان فعيل بمعنى منعول
 كما ان الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان
 الرحيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا ينشأ عنه قول النبوة الذين يقولون ان الله
 وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم والفاضل وابليس هو الاخ اللئيم اللئيم المؤذي فالعاقل
 يفر من هذا الشريك الى ذلك الخبير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيمنا كريما فلم يخلق الشيطان
 الرحيم وساطعة على العباد وان لم يكن رحيمنا كريما فأي فائدة في الرجوع اليه والاستعانة به من شر

الشیطان ج الملائكة فی السموات هل يقولون أعوذ بالله من الشیطان الرجیم فان ذكروه قائما يستعیدون من شرور أنفسهم لامن شرور الشیطان د أدل الجنة فی الجنة هل يقولون أعوذ بالله • الانبیاء والصديقون لم يقولون أعوذ بالله مع ان الشیطان أخبر أنه لاتعلق له بهم فی قوله فبعزتك لا غوینهم أجمعین الاعبادك منهم المخلصین و الشیطان أخبر أنه لاتعلق له بهم الا فی مجرد الدعوة حیث قال وما كان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی ولوموا أنفسکم وأما الانسان فهو الذی ألقى نفسه فی البلاء فكانت استعاذه الانسان من شر نفسه أهم وألزم من استعاذته من شر الشیطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم

• (الكتاب الثاني فی مباحث بسم الله الرحمن الرحیم وفيه أبواب) •

الباب الاول فی مسائل جارية بحری المقدمات وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) قد بینا ان البسم بسم الله الرحمن الرحیم متعلقة بضمير فقول هذا المضمير يحتمل أن يكون اسما وأن يكون فعلا وعلى التقديرین فيجوز أن يكون متقدما وأن يكون متأخرا فهذه أقسام أربعة أما اذا كان متقدما ما وكان فعلا فكذلك أبد بسم الله وأما اذا كان متقدما ما وكان اسما فكذلك ابتداء الكلام باسم الله وأما اذا كان متأخرا ما وكان فعلا فكذلك باسم الله أبد وأما اذا كان متأخرا ما وكان اسما فكذلك باسم الله ابتداءً ويجب البحث هنا عن شيئين الاول ان التقديم أولى أم التأخير فقول كلاهما ما اراد فی القرآن اما التقديم فكذلك بسم الله مجراها ومرساها وأما التأخير فكذلك اقرب باسم ربك وأقول التقديم عندی أولى ويدل علیه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق فی الذكر الثاني قال تعالى هو الاول والاخر وقال الله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم فی الذكر أدخل فی التعظیم الرابع انه قال اياك نعبد فها هنا الفعل متأخر عن الاسم فوجب أن يكون فی قوله باسم الله كذلك فيكون التقديم باسم الله ابتداءً الخامس سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضی الله عنه يقول سمعت الشيخ أبا القاسم الانصاری يقول حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير المكي فی مع الاستاذ أبي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري الحقون قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير ذالمقام المريدین أما الحقون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله قالت وصحیق الكلام ان الانتقال من الخلق الى الخلق اشارة الى برهان الان والنزول من الخلق الى الخلق برهان اللهم ومع لوم ان برهان اللهم أشرف واذا ثبت هذا فن أضم الفعل أولا فساكنه انقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعانة باسم الله ومن قال باسم الله ثم أضم الفعل ثانيا فساكنه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه الى أحوال نفسه (المسئلة الثانية) اضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم قال الشيخ أبو بكر الرازی نسق تلاوة القرآن يدل على ان المضمير هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد واياك نستعين والتقدير قولوا اياك نعبد واياك نستعين فكذلك قوله بسم الله الرحمن الرحیم التقدير قولوا بسم الله وأقول لقائل أن يقول بل اضمار الاسم أولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا اخبارا عن كونه مبدءا فی ذاته بل جميع الحوادث وخالف الجميع الكائنات سواء قاله قائل أولا بقوله وسواء ذكره ذاکر أو لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال أولى وتمام الكلام فيه یجی فی بیان ان الاولی أن يقال قولوا الحمد لله أو الاولی أن يقال الحمد لله لانه اخبارا عن كونه فی نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل أولا بقوله (المسئلة الثالثة) الجزی يحصل بشيئين أحدهما بالحرف ككافی قوله باسم والثاني بالاضافة ككافی الله من قوله باسم الله وأما الجزی الحاصل فی لفظ الرحمن الرحیم قائما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف فی الاعراب فها هنا البحث أحدها ان خروف الجزی لم اقتضت الجزی وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجزی وثالثها ان اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الاضافة ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا اضافة الشيء الى نفسه محال فبقی ان تقع الاضافة بين الجزی والكل أو بين الشيء والخارج عن ذات الشيء

المنفصل عنه أما القسم الأول فتحو باب حديد وخاتم ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب وأما القسم الثاني فمكة قولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلمة وأما أقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان أنواع النسب غير متناهية (المسئلة الرابعة) كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلموا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معروفة لذلك الشيء المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منافاهموا انا أردنا بها ذلك المعنى الغلاني فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذه هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى (المسئلة الخامسة) قال أبو عبيد كرا الاسم في قوله بسم الله صله زائدة والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظه الاسم اما للتبرك واما ليكون فرقا بينه وبين القسم وأقول المراد من قوله بسم الله قوله ابدؤا بسم الله وكلام أبي عبيد ضعيف لانا لما أمرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من أنفعنا لاولئك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب أن يكون المراد ابدؤا كرا الله والمراد ابدؤا بسم الله وأيضا فالسائدة فيسه انه كما ان ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الازكار واسمه أشرف الاسماء فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الازكار وأن يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فهي كثيرة (المسئلة الاولى) أجمعوا على ان الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله أو على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن تامة واعلم ان الوقف لابد وأن يقع على أحد هذه الالوجه الثلاثة وهو أن يكون ناقصا أو كافيا أو كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوما المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما ثم نقائل أن يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم ملك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها واحدا آية فلم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحمن آية ثانية وان لم يحز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة فهذا الاشكال لابد من جوابه (المسئلة الثانية) أطبق القراء على ترك تغليب اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعمل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله الله لطيف بعباده قل هو الله أحد وقوله ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم (المسئلة الثالثة) قالوا المقتضود من هذا التفخيم أمران الاول الفرق بينه وبين لفظ الاله في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان وأما هذه اللام الغليظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب وأيضا جاء في التوراة يا موسى أحب بلك بكل قلبك فهما هنا كان الانسان يذكر بيه بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم (المسئلة الرابعة) نقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ثم اننا رأينا ان القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضا أن يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق (المسئلة الخامسة) تشديد اللام من قولك الله للاذغام

فانه سهل هناك الامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل وهي متحركة واذا التقي حرفان
مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثاني متحركا أدغم الساكن في المتحرك لضرورة سواء
كانا في كلمتين أو كلمة واحدة أما في الكلمتين فكما في قوله فارجت تجارتهم وما بكم من نعمة ما لهم من الله
وأما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع
اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الادغام جائزا
(المسئلة السادسة) لا ريب الاشارات والمجاهدات هاهنا دقيقة وهي أن لام التعريف ولام الاصل
من لفظة الله اجتمعا فأدغم أحدهما في الثاني فقط لأم المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالنبيه
على أن المعرفة اذا حركات الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وقبت وبطلت وبقي المعروف الا ان كان
من غير زيادة ولا نقصان (المسئلة السابعة) لا يجوز حذف الالف من قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في
ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم أقبل سبل جاء من عند الله * يجوز وجود الجنة المغلة
اتمى ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة احداها انه عند الحذف لو قال بله فهل ينقض عيمه
أم لا قال بعضهم لا لان تولد له اسم للربوبية فلا ينقض الدين وقال آخرون ينقض الدين به لانه بحسب أصل
اللفظ جائز وقد نوى به الحذف فوجب ان تنعقد وثانيها لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك
أم لا وثالثها لو ذكر قوله الله في قوله الله أكبر هل تنعقد الصلاة به أم لا (المسئلة الثامنة) لم يقرأ أحد
الله بالامالة الا قتيبة في بعض الروايات انتهى (المسئلة التاسعة) تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم
لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلاثة عشر
حرفا سواء وهي الصاد والظاد والسين والشين والذال والراء والزاي والطاء والظاء والتاء والنساء
والنون انتهى كقوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الاحمررون
بالمعروف والناسهون عن المنكر والعلم الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف
المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام
لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله العابدون الحامدون الاحمررون بالمعروف كما بالاظهار وانما
لم يجر الادغام فيها بعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرف الاول عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما
دفعه فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاها لان التمييز بينهما مشكل
صعب (المسئلة العاشرة) أجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفي جواز اماله قولان للنحويين أحدهما
انه يجوز له قول سيويه وعنه جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين
انه لا يجوز (المسئلة الحادية عشر) أجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجزل لكونهما صفتين للعبود
الاول لان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم
وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعني الرحمن الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط
وفيه مسائل (المسئلة الاولى) طوّلوا الباء من بسم الله وطوّلوا في سائر المواضع وذكروا في الفرق
وجهين الاول انه لما حذفت ألف التوسل بعد الباء طوّلوا هذه الباء ليدل طوّلها على الالف المحذوفة
التي بعدها ألا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي
انما طوّلوا الباء لانهم أرادوا أن لا يستغفروا كتاب الله الا بحرف معفوم وكان عمر بن عبد العزيز يقول
انما طوّلوا الباء واظهروا السين وقروا الميم تعظيما لكتاب الله (المسئلة الثانية) قال أهل
الاشارة الباء حرف منخفض في العزوة فلما اتصل بكتابة لفظ الله ارتفعت واستعلت فترجوا ان القاب
لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه (المسئلة الثالثة) حذفوا ألف اسم من قوله بسم الله
وأثبتوه في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول أن كلمة بسم الله مذكورة في أكثر الاوقات عند
أكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما

حذفت الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسبب الساكنة غير ممكن فلما دخلت
 الباء على الاسم ثابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تستطع في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن
 الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه ~~ي~~مكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحاً فانك
 لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى أما لو حذف الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق (المسئلة
 الرابعة) كتبوا اللفظة الله بلامين وكتبوا اللفظة الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران
 على الالف سنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه (الاول) ان قولنا الله اسم معرب متصرف تعرف
 الاسماء فأبقوا كتابته على الاصل أما قولنا الذي فهو ميبق لاجل انه ناقص لانه لا يقيد الا مع صلته فهو
~~ك~~بعض الحكمة ومعلوم ان بعض الحكمة يكون مبنياً فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ألا ترى انهم
 كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية أخرجته عن مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى (الثاني) ان قولنا
 الله لو كتبت بلام واحدة لاتبس بقوله الله وهذا الاتباس غير حاصل في قولنا الذي (الثالث) ان تفخيم ذكر
 الله في اللفظ واجب ~~ف~~كذا في الخط والحذف ينفي التفخيم وأما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا
 أيضاً تفخيمه في الخط (المسئلة الخامسة) انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكرهتهم
 اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند
 القراءة (المسئلة السادسة) قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة حروف فلما أبدلوه بقوله اسم الله
 بقيت أربعة أحرف في الخط همزة ولا مان وماه فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من
 أقصى الحلق وهو إشارة الى حالة عجيبة فان أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلاً قليلاً الى
 أن يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو في داخل الحلق ويحل الروح فكذلك العبد يشتد من
 أول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلاً قليلاً في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر
 مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلاً قليلاً حتى ينتهي الى الفناء في بحر
 التوحيد فهو إشارة الى ما قيل النهاية رجوع الى البداية (المسئلة السابعة) انما جاز حذف الالف قبل
 النون من الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الباء من الرحيم
 لان حذف الالف من الرحمن لا يحل بالحكمة ولا يحل فيها التباس بخلاف حذف الباء من الرحيم

الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهي نوعان

أحدهما ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم والثاني ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم (النوع
 الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذا اللفظ لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال *
 باسم الذي في كل سورة سمة * وقيل فيه لغتان غيرهما سمة وسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر
 الالف وأخرى بضمه فاذا طر حوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم
 وقال ثعلب من جعل أصله من سمي يسمى قال اسم وسم ومن جعل أصله من سمي يسمى قال اسم وسم وقال المبرد
 سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسمه (المسئلة الثانية) أجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجعه
 أسما وأسما (المسئلة الثالثة) في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سمي يسمى اذا علا وظهر
 فاسم الشيء ما علا حتى ظهر ذلك الشيء وأقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشيء متقدم في المعالجة
 على المعرفة فلا جرم كان الاسم عالي السماع والمعنى ومقدم عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسمى سمة
 والسمة العلامة فالاسم كالأعلام المعرفة للمسمى * حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لمكان تصغيره
 وسمياً وجمعه أو ساماً (المسئلة الرابعة) الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم يسمى ثم حذف
 منه الواو ثم زيد فيه ألف الوصل عوضاً عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة أصله الوعد والوصف والوزن
 أسقط منه الواو وزيد فيها الهاء وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان أصل
 الاسم من سمي يسمى والآخر فيه اسم كقولنا ادع من دعوت أو اسم مثل ارم من رميت ثم انهم

جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا علم وجوه الاعراب وأخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا
 البعير بعمرلا وقال الاخفش هذا مثل الآن فان أصله أن يثنى اذا حضر ثم أدخلوا الالف واللام على
 الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني أصله سمو مثل سمو وانما حذف الواو من آخره استنقالا
 لتعاقب الحركات عليهم امع كثرة الدوران وانما أعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل
 حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذف الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك
 الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما أدخلت الهجزة في أوله لان الابتداء بالساكن
 محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبدأ به وانما خست الهجزة بذلك لانها من حروف الزيادة (النوع
 الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية) فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم
 ذكره في أول هذا الكتاب وبقي هاهنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت الحشوية والكترامية والاشعرية
 الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية واختار عندنا ان الاسم غير
 المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل
 هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة
 وحروف مؤنثة وبالمسمى تلك الذوات في أنفسهم وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم
 غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى
 أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من
 باب ايضاح الواضحات وهو عبث فنثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث
 (المسئلة الثانية) اعلم انا استخراجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا وبينا ان لفظ
 الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ
 الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم في هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا أن فيه اشكالا
 وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف واحدا المضافين لابد وأن يكون مغايرا للاخر
 (المسئلة الثالثة) في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان
 الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا المعدوم منفي معناه سلب لاثبوت له والالفاظ
 موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل
 الحقائق التي ما وضعوا لها اسما معينة وبالجملة فتثبت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقررو ذلك
 يوجب الغايرة الثاني أن الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون
 الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب الغايرة الثالث أن كون الاسم
 اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالما لكبة والمملوكية واحدا المضافين مغاير للاخر
 وأما أن يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف
 المسميات وتلك الاصوات أعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس
 انا اذا تلفظنا بالنار والتلج فهذا ان اللفظان موجودان في الستمنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل
 في الستمنا النار والتلج وذلك لا يقول له عاقل السادس قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله صلى
 الله عليه وسلم ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما فمهما الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله عز وجل السابع أن
 قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك في هذه الآيات يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واطافة الشيء
 الى نفسه محال الثامن ان ادرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله
 وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع ان نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي
 وخذاي اسم فارسي وأما ذات الله تعالى فنزعه عن كونه كذلك الهناشر قال الله تعالى والله الاسماء الحسنى

فادعوهي امر نابان ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء والدعوة هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المذعو وبين اللفظ لذى يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم أما النص فقولته تعالى تبارك اسم ربك والتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف وأما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسماً لا امرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد وقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول أن يقال لم لا يجوز أن يقال لكان يجب عينا أن لا يتقد كونه تعالى منزها عن النقص والآفات فكذلك يجب عينا تنزيه الالفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العيب والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قوله زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارا دته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك الالفاظ المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة (المسئلة الخامسة) قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها ببعض فلهذا السبب الظاهر وضع الاسماء والافعال سابق على وضع الحروف فأما الافعال والاسماء فأيهما أسبق الاظهار ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشئ من الاشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يتبع التلظظ به الا عند الاسناد الى الفاعل أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلظظ به من غير أن يسند اليه الفعل فعلى هذا الفاعل غنى عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغنى سابق بالرتبة على المحتاج فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر اتمار تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاظهار تقدمه عليه بحسب الوضع (المسئلة السادسة) قد علمت ان الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي وقد يكون اسما مشتقا وحر الاسم الدال على كون الشئ موصوفا بالصفة القلبية كالعالم والقداد والاظهار ان أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب (المسئلة السابعة) يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها لاننا لانعرف الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر (المسئلة الثامنة) في أقسام الاسماء الواقعة على السميات اعلم انها تسعة فأولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشئ بحسب جزء من أجزائه كذا اذا قلنا البعد ان جسم وجوده وثالثها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا الشئ انه اسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لاتعلق لها بالاشياء الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة اضافية فقلنا كقولنا الشئ انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشئ بحسب حالة سلبية كقولنا انه أعمى وفقر وقولنا انه سليم عن الآفات سال عن المخافات وسادسها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا الشئ انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور وصفة حقيقية وإلها اضافية الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية وإلها اضافية الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قوائمه لا يجوز عن شئ وعالم لا يتجهل شيئا وثامنها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما ان يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني ان لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية

ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غير اليه والاول سائب والثاني اضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقة و اضافية وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من أقسام الاسماء غير ما ذكرناه (المسئلة التاسعة) في بيان انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة مسبق بقدرة عالية من المباحث الالهية (المقدمة الاولى) انه تعالى مخالف لخالقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخالقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ تكون مخالفة لذاته لسائر الذوات لا بد وان يكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لاهل البتة فيفسد ذم رجحان الجائر لا لمزج وان كان لاهل آخر لم اما التسلسل واما الدور وهو محالان فان قيل هي قولنا فهذا يقتضي أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال (المقدمة الثانية) انا نقول انه تعالى ليس بحسب ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهومان سلبان وذاته المخصوصة أمر ثابت والمغايرة بين السلب والاثبات معلوم بالضرورة وأيضاً لذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعلانية لان المفهوم من القادرية والعلانية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبار النسبية والاضافية معلوم بالضرورة (المقدمة الثالثة) في بيان انافي هذا الوقت لانعرف ذاته المخصوصة وبدل عليه وجوه (الاول) انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهمنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا أحد أمور أربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبار السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبار الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقة غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقة ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ان حقيقة غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا أحد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقة المخصوصة ثبت ان حقيقة المخصوصة غير معلومة للبشر (الثاني) ان الاستقراء التام يدل على أننا لا يمكننا أن نتصور أمر من الامور الا من طرق أمور أربعة أحدها الاشياء التي أدركها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التي ندركها من أحوال أبداننا كالآلم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ورابعها الاحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه الاشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هي هي فاذا ثبت هذا ثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقة غير معقولة للخلق (الثالث) ان حقيقة المخصوصة على الجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلم والعلو بالعلو ولو كانت حقيقة المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأمرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذلك معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معقولة للبشر (المقدمة الرابعة) في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم (المقدمة الخامسة) في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة او في حق فرد من أفرادهم الانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء بما كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق تعالى غير متناه والمتناهي يمنع وصوله الى غير المتناهي ولان أعظم الاشياء هو الله تعالى وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى وأعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا بأعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله الا الله (المقدمة السادسة) اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية أما المعرفة العرضية فكما اذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من

بان فأما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وان حقيقة من أي أنواع الماهيات فوجود البناء لا يدل
 عليه وأما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا
 فإنه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الكيفية
 المرئية اذا عرفت هذا فنقول اننا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وحالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة
 عرضية انما الذي نفينا ان هو المعرفة الذاتية فلهذا كان هذه الحقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط
 (المقدمة السابعة) اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو أعنى ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية
 يقع في الشاهد على نوعين أحدهما العلم والثاني الابصار فانا اذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد
 تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يقال يمكن
 حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل تلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على
 طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار هذا أيضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه وبتقدير
 أن يكون هنالك طريقان أحدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الامر هنالك مقصور على هذين الطريقين
 أو هنالك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا يتقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو
 الكلام في هذه المقدمات (المسئلة العاشرة) في انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا نقل عن
 قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله
 بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان أحدا من
 الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم
 مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم بل له لوازم معرفة وتلك اللوازم هي انه الازلي الذي لا يزول
 وانه الواجب الذي لا يقبل العدم وأما الذين قالوا انه لا يمنع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين
 من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمنع وضع الاسم
 لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة (المسئلة الحادية عشر)
 بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الاسماء
 وذلك الذكرا أشرف الازكار لان شرف العلم يشرف العلوم وشرف الذكرا يشرف المذكور فلما كان ذات
 الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به أشرف العلوم وكان ذكر الله أشرف الازكار وكان
 ذلك الاسم أشرف الاسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الاسنة وهو اسم الله الاعظم ولوافق
 الملك مقرب أو نبى من رسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجبلى له معناه لم يبعد أن يطيعه جميع
 عوالم الجسمانيات والروحانيات (المسئلة الثانية عشر) القائلون بأن الاسم الاعظم موجود
 اختلافوا فيه على وجوه (الاول) قول من يقول ان ذلك الاسم الاعظم هو قولنا ذو الجلال والاكرام وورد
 فيه قوله عليه السلام أظوا يا ذا الجلال والاكرام وهذا عندى ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات
 السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقة المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات
 (والقول الثاني) قول من يقول انه هو الحى القيوم لقوله عليه السلام لا بى بن كعب ما أعظم آية في كتاب
 الله تعالى فقال الله لا اله الا هو الحى القيوم فقال ابنه نك العلم أبانا المندرو عندى انه ضعيف وذلك لان الحى
 هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة عظمة لانه صفة وأما القيوم فهو صباغة في القيام ومعناه كونه قائما
 بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبى وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية
 فالقيوم لفظ دال على مجموع سلبى واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم (القول الثالث) قول من
 يقول أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم لان ذلك يقتضى وصف ما عداه
 بالنقصان وعندى ان هذا أيضا ضعيف لانا بينا ان الاسماء تنقسم الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم
 الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الاسماء وأعظمها واذا ثبت هذا بالادلة فلا سبيل فيه

غير مسمى بالشيء فان قالوا ان الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو
وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومضى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي
ذكرناها في غاية القوة والكمال (الحجة الثالثة) لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح
والثناء وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى أما قلنا ان اسم الشيء
لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشيء قد مر مشتمل بين الذرة الحقةيرة وبر أشرف
الاشياء وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصل في أخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشيء
لا يفيد صفة المدح والجلال وأما قلنا ان أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل
عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه والاستدلال بالآية ان
كون الاسماء حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فإذا لم يدل الاسم على
هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الاسماء ثم قال به ذلك وذروا الذين يلحدون
في أسمائه وهذا كالتنبية على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد ألحد في أسمائه الله فتصير هذه الآية
دالة دلالة قوية على انه ليس للعبد أن يدعو الله بالا اسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح وإذا
ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب (الحجة الرابعة) انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا عن أحد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقرولها شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللغظ في غاية الحقايرة
فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشيء لاشياء يا منشيء الارض
والسماء واعلم ان من الناس من يظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في ان الله
تعالى موجود وذات وحقيقة انما انزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجزئ اللفظ
لا في المعنى ولا يجري بسببه تكفير ولا تنسيق فايكن الانسان عالما بهذه الدقنة - حتى لا يقع في الغلط (المسئلة
الثانية) في بيان انه هل يجوز اطلاق اللفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا
بقدمية وهي أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين أحدهما أن يراد بالوجود الوجدان والادراك
والشعور ومثي أريد بالوجود الوجدان والادراك فقد أريد بالوجود لا محالة المدرك والمشعور به والثاني
ان يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في
الاعيان يتوقف على كونه حاصل في نفسه ولا ينعكس لان كونه حاصل في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم
الحصول في الاعيان لانه لا يتنوع في العقل كونه حاصل في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي هاهنا بحث
وهو ان لفظ الوجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشيء في نفسه او الامر فيه
بالعكس او وضعه معا فنقول هذا البحث لفظي والا قرب هو الاول لانه لو لا شعور الانسان بذلك الشيء لما
عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ المعنى الشعور والادراك سابقا على
وضعه لحصول الشيء في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق اللفظ الموجود على الله تعالى يكون على
وجهين أحدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحققا أما بحسب المعنى الاول فقد جاء
في القرآن قال الله تعالى لو يدوا الله ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان والعرفان وأما بالمعنى الثاني
فهو غير موجود في القرآن فان قالوا الما حصل الوجود بمعنى الوجدان لم يحصل الوجود بمعنى الثبوت
والتحقق اذ لو كان عدم ما محض لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من
حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما
والثاني اننا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب
معنى آخر ثم نقول ثبت باجماع المسلمين اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا اللفظ قلنا ان اسم الله
تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء وبطلان الوجود لا يفيد ذلك قلنا ساعدنا عن هذا الدليل بدلالة
الاجماع وأيضا فدلالة لفظ الوجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشيء عليه وبيانه من وجوه الاول انه

عند قوم يقع لفظ الشيء على المعلوم كما يقع على الموجود أما الموجود فانه لا يقع على المعلوم البتة فكان
اشعار هذا اللفظ بالمدح أولى الثاني ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يعيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ان بسبب
كثرة الدلائل على وجوده والاهمية صار كانه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به
عند كل عقل فهذه اللفظة أفاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء (المسئلة
الثالثة) في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبار اتدل على
هذا اللفظ أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من أعظم الناس أجرا الوزير
الصالح من أمير بطيعه في ذات الله وثانيها عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم
لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشا في ذات الله ورابعها عن أبي ذر قال سألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل قال أن تجاهد نفسك وهو ال في ذات الله وخامسها عن
النعيمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للشيطان مصايد ونفوخا منها البطر بأنعم الله
والفخر بعباده الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله وأقول ان كل شئ حصل به أمر من
الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذك ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك
الامر فهذه اللفظة وضعت لفادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه
من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل
لا بد وأن تنتهي الى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بما هيته او حينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك
الصفات فنقول انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب
جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق
اسم الذات عليه حقا وصدا وأما الاخبار التي رويها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على
هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وما هيته وانما المراد منه طلب رضوان
الله ألا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله أى في طلب مرضاة الله وهكذا الكلام
في سائر الاخبار (المسئلة الرابعة) في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القرآن قال تعالى تعلم ما في نفسي
ولا أعلم ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عائشة قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم فقدته فطابته فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم اني أعوذ برضائك من سخطك
وأعوذ بمعافائك من عقوبتك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وعن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا مع عبدي حين يذكري فان ذكرني في نفسه ذكرته
في نفسي وان ذكرني في ملائكة ملائكة ملائكة وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب
من ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني بشئ حسنة أهرول والخبر الثالث عن أبي صالح عن أبي هريرة رضى
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه على نفسه وهو مرفوع
فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليس أحد أحب اليه المدح من الله تعالى ومن أجل ذلك مدح نفسه وليس أحد أغبر
من الله ومن أجل ذلك حرّم الفواحش وليس أحد أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك أنزل
الكتاب وأرسل الرسل الخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا
التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضي نفسه وزنه عرشه الخبر السادس روى
أبو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم
محزوما فلا تظلموا وتمام الخبر مشهور الخبر السابع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم
على المنبر وما قدر والله حق قدره ثم أخذ يحمده الله نفسه أنا الجبار أنا الممتكبر أنا العزيز أنا الكريم

فرحب برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفتا سقوطه الخبر الثامن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقى آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى أنت الذي أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنة قال آدم أنت الذي اصطفاك الله برسالاته واصطنعك لنفسه وأنزل عليك التوراة فهل وجدت كنهه علي قبل أن يخلفني قال نعم قال فخرج آدم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسى وإن يصليكم إلا السجدة وحسن الخلق فأكروها بهما الخبر العاشر عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرويه عن ربه انه قال من أهدأني وليا فقد بارزني بالمحاربة فلا أبالي في أمي وادم الدنيا أهلكه وأقذفه في جهنم وما ترددت في نفسى في قضاء شئ قضيت ترددى في قبض عبدي المؤمن بكره الموت ولا بدله منه وأكره مسأته الخبر الحادى عشر عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط إذا أصابه هم أو حزن إلا هم أنى عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك أمثل لك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عنده أن يجعل القرآن ربيع قلمي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي وغنى الأذهب الله همه وغمه وأبدله مكان حزنه فرحا الخبر الثاني عشر عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال إن الله تعالى بعثني رحمة للعالمين وأن أكسر المعازف والاصنام وأقسم ربى على نفسه أن لا يشرب عبد خرا ثم لم يلبث إلى الله تعالى منه الاسقاء الله تعالى من طينة الخبال فقال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد أهل جهنم وأعلم أن النفس عبارة عن ذات الشئ وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب ~~ممكن~~ وكل ممكن محذور وذلك على الله محال فوجب حل لفظ النفس على ما ذكرناه (المسئلة الخامسة) في لفظ الشخص عن سعد بن عبادته عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص أعير من الله ومن أبى غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص أحب إليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص أحب إليه المدح من الله وأعلم انه لا ~~يمكن~~ أن يكون المراد من الشخص الجسم الذي له شخص وجسمية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتبارها بمتاز عن غيره (المسئلة السادسة) في أنه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله قال الله تعالى نور السموات والارض وأما الاخبار فروى انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك أنك تقول الشئ من شئ في بطن أمه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك انور شئ فقد احتدى ومن أخطأه فقد ضل فذلك أقول جف القلم على علم الله تعالى وأعلم ان القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول ان النور إما أن يكون جسما أو كيفية في جسم والجسم محدث ~~فبنياته~~ أيضا محدث وبطل الاله عن أن يكون محدثا الثاني ان النور تنسأه الظلمة والاله منزوع عن أن يكون له ضد الثالث أن النور يزول ويحصل له أقول والله منزوع عن الاول والى الزوال وأما قوله تعالى نور السموات والارض فجوابه ان هذه الآية من التشابيهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وأيضا فانه تعالى قال عقيب هذه الآية مثل نوره فأضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى ما لك كفهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو خالق النور بئى أن يقال خالقه تعالى لمحسن اطلاق لفظ النور عليه فتقول فيه وجوه الاول قرأ بعضهم لله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فاشبهه زائدة الثاني انه سبحانه منور الانوار ومبدعها ومخالفها فلهذا التأويل حسن اطلاق النور عليه والثالث ان بحكمته حصص مصالح العالم وانفذت مهمات الدنيا والآخرة ومن كان ناطقا باله صالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلدا اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع انه هو الذي تنفصل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاعخبار أما لقرآن فتدوله تعالى في آخر الآية نور على نور

بهدى الله لنوره من يشاء وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول ما روى أبو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله الخبر الثاني عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل تدرؤن أى الناس أكبر قالوا الله ورسوله أعلم قال أكثرهم للموت ذكراً وأحسنهم له استعداداً قالوا يا رسول الله كل ذلك من علامة قال نعم التجاني عن دار الغرور والاباية الى دار الخلود فإذا دخل النور في القلب انفسح وتسع الاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود قال تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى أنفن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فقالت يا رسول الله كيف يشرح الله صدره قال اذا دخل النور القلب انفسح وانفسح فقلت ما علامته ذلك يا رسول الله قال الاباية الى دار الخلود والتجاني عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع عن أنس رضى الله عنه قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى في طريق اذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارثة قال أصبحت والله مؤمناً حقاً فقال عليه السلام انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك فقال عزفت نفسي عن الدنيا وأسهرت ليلي وأظلمات نهاري وكأني أنظر الى عرش ربي بارزاً وكأني أنظر الى أهل الجنة يتزاورون فيها والى أهل النار يتعاضدون فيها فقال عليه السلام عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره أن ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فليتنظر الى هذا ثم قال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له فمضى بعد ذلك يا خيل الله اركبي فكان أول فارس ركب فاستشهد في سبيل الله الخبر الخامس عن ابن عباس رضى الله عنهم ما قال يوماً أنا جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ سمع صوتاً من فوقه فرفع رأسه الى السماء فقال ان هذا الباب من السماء قد فتح وما فتح قط فبرز منه ملك فقال يا محمد أبشرنور يري لم يؤتم ما أحدم من قبلك فاتحته الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر السادس عن يعلى بن نبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عز المؤمن على الصراط يوم القيامة فتسأله النازح عنى يا مؤمن فقد أظفأ نورك لهي الخبر السابع من فافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نعيش وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلنى من أفضل عبادك عندك حظاً ونصيباً في كل خير تقصه اليوم من نور هدى به أو رجمة تنشرها أو رزق تبسطه أو ضرر تكشفه أو بلاء تدفعه أو سوء ترفعه أو فتنة تصرفها الخبر الثامن عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن أهل الجنة فقال أهل الجنة شعث رؤسهم وسحة ثيابهم لو قسم نوراً أحدهم على أهل الأرض لوسعهم الخبر التاسع عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان أهل الجنة كل أشعث أعبر ذى طمرين اذا سألوا عن نوع على الامر امل يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم ينهكوا واذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة أحدهم لتلج في صدره لو قسم نوره على أهل الأرض لوسعهم الخبر العاشر عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نورى خدائى ولأله الا الله كلنى فمن قالها أدخلته حصنى ومن أدخلته حصنى فقد آمن الخبر الحادى عشر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو أو ذبكمات الله الشاة وبنوره الذى أشرفت له الأرض وأضأت به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك ومن جادة نعمتك ومن درك الشقاء وشمر قد سبق الخبر الثانى عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل فى قلبى نوراً وفى سمعى نوراً وفى بهرى نوراً والحديث مشهور (المسئلة السابعة) فى لفظ الصورة وفيه أخبار الخبر الاول عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن قال اسحاق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الخبر الثانى عن معاذ بن جبل قال صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل ما رأيتك أسفر وجهك مثل الغداة قال وما اياي وقد بد الى ربي فى أحسن صورة فقال فيه يختصم الملا الاعلى يا محمد قلت أنت

أعلم أي ربي فوضع كفه بين كفتي فوجدت بردا فعملت ما في السموات والارض واعلم ان العلماء كروا في تأويل هذه الاخبار وجوها الأول ان قوله ان الله خلق آدم على صورته الضمير عائدا الى المضروب يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب فوجب الاحتراز عن تعقيب وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد أن الله خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث ان المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا أي صفتيه فتقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن أي خلقه على صفتيه في كونه خليفة له في أرضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم (المسئلة الثامنة) الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه أما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب أن يكون جوهر او أيضا فالجوهر فوعلى واشتقاقه من الجهر وهو الظهور في الجوهر جوهر الكونه ظاهرا بسبب شخصيته وجميته فكونه جوهر اعبارة عن كونه ظاهرا للوجود وأما جميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهر ا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان أولى الاشياء بالجوهريته هو هو وأما المتكلمون فقالوا أجمع المسالون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه (المسئلة التاسعة) أطلق أكثر الكثرانية لفظ الجسم على الله تعالى فقالوا لا يزيد به كونه مركبا مؤلفا من الاعضاء وانما يزيد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على انكار هذا الاسم واتباع الكرامية مقامان المقام الأول أن لا نسلم انهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه أعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش الى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ثبت أن قولهم اننا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثاني أن نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا وليس في القرآن والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لاسيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى (المسئلة العاشرة) في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب أصل اللغة ان لفظة ان في لغة العرب تفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تاكيد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة به هذا التأويل لفظ الانية عليه (المسئلة الحادية عشر) في اطلاق لفظ الماهية عليه اعلم أن لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة بل الرجل اذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول أرنا الاشياء كما هي فلما كثرت السوال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا يجمعون قولنا ما هي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ما هي الشيء أي حقيقة المفروضة وذاته الخصوصية (المسئلة الثانية عشر) في اطلاق لفظ الحق اعلم ان هذا اللفظ ان أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعلوم قال لبيد * ألا كل شيء ما خلا الله باطل * فلما كان مقابل الحق هو المعلوم وجب أن يكون الحق هو الموجود وأما ان أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وانما سمى هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء وأما ان أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى هو المستحق لاسم الحق أما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي يتنوع عدمه

وزواله وأما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة وأما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الاخبار بكونه صدقا وأوجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات وانما هو مات والله الموفق الهادي (القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود) اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقتضيات عقلية (المقدمة الاولى) اعلم ان كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له وذلك لاننا نقول كون الشيء دائما الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان أو لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود لان على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر وأما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما أن يكون أزليا أو لا يكون فان كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو ان كونه أزليا لا يتقرر الا بسبب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل وأما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفترق الى وجود زمان آخر وهو المطلوب فثبت ان كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا (المقدمة الثانية) ان الشيء كلما كان أزليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه أزليا والفظ الباقي ورد في القرآن قال الله تعالى ويبقى وجه ربك وأيضاً قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصر هالكا يكون باقيا لا محالة وأيضاً قال تعالى هو الاول والاخر فعمله أو لا العمل ماسواه وما كان أو لا لكل ماسواه امتنع ان يكون له أول اذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولاً لأول نفسه ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر الاخر نفسه فلما كان أو لا لكل ماسواه وكان آخر العمل ماسواه امتنع أن يكون له أول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له أبديا لا آخر له (المقدمة الثالثة) لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع آخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه قديم وجب أن يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبت هذه المقدمات فنشرع في تفسير الاسماء (الاسم الاول القديم) واعلم ان هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ولا يفيد في الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك اني ضلالك القديم (الاسم الثاني الازلي) وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يؤهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفعلة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا أول له البتة (الاسم الثالث قولنا لا أول له) وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلافه وان قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية قال بعضهم ان قولنا لا أول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا أول له وان كان بحسب اللفظ عدما الا انه في الحقيقة ثبوت وقال آخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا أول له سبب لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا أول له مفهوما عدميا وأجاب الاولون عنه بأن كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم فكان كونها كذلك صفة أخرى ولزم التسلسل وهو محال (الاسم الرابع الابدي) وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل (الاسم الخامس السرمدي) واشتهق هذه اللفظة من السرد وهو التوالى والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلاثة سر دأى متعاقبة ولما كان الزمان انما يتبع بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى * اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمدي أن لا يقع الاعلى الشيء الذي تحدث أجزاؤه بعضها عقب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان اطلاق لفظ السرمدي عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة أطلقناه والا فلا (الاسم السادس المستمر) وهذا بناء الاستعمال وأصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقب البعض لا جرم أطلقوا المستمر الآن هذا انما يصدق في حق

الزمان أما في حق الله فهو محال لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه (الاسم السابع الممتد) وسببت المدة ممتدة لانهم اتفقوا بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء انه امة وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات أما في حق الله تعالى فعلى الجواز (الاسم الثامن لفظ الباقي) قال تعالى ويحيى وجه ربك واعلم ان كل ما كان أزليا كان باقيا ولا ينكس فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما في الاجسام والاعراض السابقة ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام بالباقي وليس الامر كذلك لأطابق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقا الله (الاسم التاسع الدائم) قال تعالى أكملها دأئهم ولما كان أحق الاشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله (الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته) ومعناه ان ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فانه يكون متمتع بالعدم والفناء واعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ولا ينكس فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يمتد أن يكون الشيء معللا به لانه أزلية أبدية فيمتد يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علمه كذلك فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولهم بالفارسية خدای معناه انه واجب الوجود لذاته لان قولنا خدای كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية احدها ما خود ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا آي ومعناه جاء فقولنا خدای معناه انه بنفسه جاء وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خدای انه لذاته كان موجودا (الاسم الحادي عشر الكائن) واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال تعالى وكان الله على كل شيء مقدرًا وقال ان الله كان عليهما حكيمًا وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن لكنه وارد في بعض الاخبار روى في الادعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضر امع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون أو لفظ يقرب معناه عما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم ان هاهنا مجتمعا لطيفا نحو يا وذلك ان النحويين أطلقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ووجدتم خير امة والثاني الذي يكون ناقصا كقولنا كان الله عليهما حكيمًا فان لفظ كان بهذا التفسير لا يتقدم من مرفوع ومنصوب وانفقوا على ان كان على كلا التقديرين فعل الانهم قالوا انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت للقوم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دال على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكان اذا اسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذات الشيء وحينئذ ينم الكلام فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان القول بأن هذه الكلمة الناقصة فعل بوجوب كونها تامة غير ناقصة وما أفتى ثبوته الى نفسه كان باطلا فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقي الاذكياء من النحويين والفضلاء منهم متغيرين فيه زمانا طويلا وما أفتوا في الجواب ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره أن نقول لفظ كان لا يفيد الابدوث والحصول والوجود الا ان هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد موضوعية شيء بشئ آخر أما القسم الاول فان لفظ كان يتم باسناده الى ذلك الشيء الواحد لانه يفيد ان ذلك الشيء قد حدث وحصل وأما القسم الثاني فانه لا يتم فأنته الابد ذكر الاسمين فانه اذا ذكر كان معناه حصول موضوعية زيد بالعالم ولا يمكن ذكر موضوعية هذا اليك الا عند ذكرهما جميعا فلا جرم لا يتم المقصود الابد ذكرهما فقولنا كان زيدا عالما معناه انه حدث وحصل موضوعية زيد بالعالم فثبت بما ذكرنا ان لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط الا أنه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذا من اللطائف النفسية في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى (القسم الثالث) من أقسام الصفات

قوله عليهم أي على علماء خراسان
كما بدأني النص على ذلك بأبسطهما
هنا في تفسير قوله تعالى وان كان
ذو عسرة اه قاله نصير الهوري

الحقيقة الصفة التي تكون مغايرة للوجود وليكنيات الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز
قيام هذه الصفات بذات الله تعالى فاعتزله والفلاسفة ينكرونه أشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه
(الاول) ان تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات
وانما قلنا انه يتسرع كونها واجبة لذاتها الوجهين الاول انه ثبت في الجملة ان واجب الوجود لذاته
لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة هي التي تكون مقتقرة
الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون ممكلا لذاته
لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله لان تلك الذات لما
امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مقتقرة الى الغير لم ~~تكون~~ تلك الذات مقتقرة الى الغير وما كان
كذلك كان ممكلا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكلا لذاته وهو محال ولا يجوز أن يكون هو ذات الله
تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيه لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان
الثاني ان الاثر مقتقر الى المؤثر فاقتقاره اليه اما أن يكون بعد حدوثه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول
باطل والالكان تأثير ذلك المؤثر في ايجاد تجميعه للحاصل وهو محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي
أن يكون كل ما كان الشيء اثر الغير كان حادثا فوجب أن يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون أثرا
لغير فثبت ان القول بالصفات باطل (الحجة الثانية على نفي الصفات) قالوا ان تلك الصفات اما أن تكون
قدسية أو حادثية والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما ينه ما فلو كانت الصفات قدسية لكانت الذات مساوية
لصفات في القدم ويكون كل واحد منهما ما محال لا يخرج خصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبا من جزئين ثم نقول ويجب أن يكون كل واحد من
ذلك الجزئين قدسيا لان جزئ ماهية القديم يجب أن يكون قديما وحينئذ يكون ذلك الجزآن يتشارك في
القدم ويختلفان بالنسبة فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين وذلك محال لانه يلزم أن يكون حقيقة
الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يتسرع
كون تلك الصفات حادثية لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية
في وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم
تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الانصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها وذلك الوجود والعدم
يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير
ممكنا لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت
قابلة لتلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لاجل كون تلك الذات أزلية لكن
يتسرع كون قابلية الحوادث أزلية لان قابلية الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود
الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثية كان
الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى
عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما أن تكون حادثية أو قدسية وثبت فسادها فثبت
امتناع وجود الصفة (الحجة الثالثة) ان تلك الصفات اما أن تكون بحيث يتم الالهية بدونها أو لا يتم فان
كان الاول كان وجودها فاضلا زائدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مقتقرا في تحصيل صفة الالهية
الى شيء آخر والمحتاج لا يكون الها (الحجة الرابعة) ذاته تعالى اما أن تكون كاملة في جميع الصفات
المعتبرة في المدايح والكمالات واما أن لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني
كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية (الحجة الخامسة)
لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزأ بمعضا متقسما ذلك بعيد عن العقل لان

كل مركب يمكن لا واجب (الحجة السادسة) ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فلا يحلوا ما أن يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة أو لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصارى فيمتنع أن يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقى الثاني وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه تتسلك بها انفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به (المسئلة الثانية في دلائل مثبتى القول بالصفات) اعلم انه ثبت ان الله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا فنقول بمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه الاول ان ادرك تفرقة ضرورية بديهية بين قوا لثبات الذات وبين قوا لثبات الذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثالث أن كونه عالما عامم التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عامم التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالخاص فقط ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والاما كان كذلك الرابع أن كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر لولا المغايرة والاما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود بناقضه قولنا ليس بوجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على أن المانع بقولنا ليس بوجود مغاير للمنعى بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي أن يقال لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية و اضافية فالمنعى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه اليجاد وتلك الصفة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعاقبها بايجاد المقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات أما الصفة الحقيقية العاربية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال الآن الدراك صفة نسبية والغفالية أيضا كذلك وحدها لا تكون الحياة صفة مغايرة للعالم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصفة فلا بد وأن تكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن تكون صحيحة لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وأيضا الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى ولزم التسلسل والاجواب عنه الآن يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه حيا انه لا يمتنع أن يقدر ويعلم فهذه عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فدفهه يكون عدم الادم فيكون ثبوتنا فيقال لهم هذا مسلم لكن لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه اننا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب أن يكون كونها حية مغايرة لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على اننا لانعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الرابعة) لفظ الحى وارد في القرآن قال الله تبارك وتعالى لا اله الا هو الحى القيوم وقال وعذت الوجوه للحى القيوم وقال هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فالسبب في أن ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم فالجواب

ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قويا وذل لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل
 ماسوا وذل لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الحي بمعنى كونه دراكا
 فعلا وقوله القيوم بمعنى كونه دراكا لجميع الممكنات فعلا بجميع المحدثات والممكنات فحصل المدح من
 هذا الوجه

الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بقدرة عقلية وهي أن التكوّن هل هو نفس
 المكوّن أم لا فالت معتزلة والاشعرية التكوّن نفس المكوّن وقال آخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوده
 (الحجة الاولى) ان الصفة المسماة بالتكوّن ما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب فان كان
 الاول فتلک الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لافعاله بالاختيار
 (الحجة الثانية) ان تلك الصفة المسماة بالتكوّن ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الاسباب وان كانت
 محدثة اقدمتكوّن فيها الى تكوّن آخر ولزم التسلسل (الحجة الثالثة) ان الصفة المسماة بالقدرة اما أن
 يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة أو ليس لها هذه الصلاحية فان كان
 الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى
 اثبات صفة أخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير فوجب أن لا تكون القدرة
 قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قديم بوجهه وقدا لا يوجد له الاثر
 ان الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقر على هذه السماء الا انه ما أوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل
 على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما أن يكون معناه
 دخول الاثر في الوجود أو يكون أمرا زائدا والاول باطل لاننا نعلم دخول هذا الاثر في الوجود بكون
 الفاعل موجدا له ألا ترى انه اذا قبل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله أوجده فلو كان كون الموجد موجبا له
 معناه نفس هذا الاثر لكان تعميل وجود الاثر بالوجودية يقتضي تعميل وجوده بنفسه ولو كان معناه بنفسه
 لا ممتنع استناده الى الغير فثبت ان تعميل الموجودية بوجود الاثر يقتضي نفي الموجودية وما أفضى ثبوته الى
 نفسه كان باطلا فثبت ان تعميل الموجودية بوجود الاثر كلام باطل فوجب أن يكون ككون الموجد
 موجدا أمرا مغايرا لكون الفاعل قادرا الوجود الاثر فثبت أن التكوّن غير المكوّن * اذا عرفت هذا
 الاصل فنقول القائلون بأن التكوّن نفس المكوّن قالوا معنى كونه تعالى خالق ارازا فاحييا بما يتناظر انا فاعلا
 عبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الاشياء وأما
 القائلون بأن التكوّن غير المكوّن قالوا معنى كونه خالق ارازا فاليس عبارة عن الصفة الاضافية
 فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية واعلم ان الصفات الاضافية على اقسام
 (أحدها) كونه معلوما بذكر اسم بجمعا فيقال يا أيها المسبح بك لسان يا أيها الممدوح عند
 كل انسان يا أيها المرجوع اليه في كل حين وأوان وما كان هذا النوع من الاضافات غير متناهية كانت
 الاسماء المحكية لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) كونه تعالى فاعلا
 للافعال صفة اضافية شخضية بناء على ان تكوّن الاشياء ليس بصفة زائدة اذا عرفت هذا فالحج عنده اما
 أن يكون مجرد كونه موجدا أو الخبير عنه كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية أما
 القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فهناك ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل
 الموجد والمحدث والمكوّن والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ فهذه ألفاظ
 عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل أما الاسم الاول وهو الموجد فعنه ما يؤثر في الوجود وأما المحدث
 فعنه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا يخص من مطلق اليجاد وأما المكوّن فيعبر عن أن
 يكون مراد فالله موجد وأما المنشئ فانه متقاربة من النشوء والنم وهو الذي يكون قريبا لا قريبا على التدريج

وأما المبدء فهو الذي يكون دفعة واحدة وهو ما كنو عين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدء
وأما الصانع فيقرب أن يكون اسمان يأتي بالفعل على سبيل التكاف وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير
وهو في حق الله تعالى يرجع إلى العلم وأما الفاعل فاشقة من الفطر وهو الشق ويشبهه أن يكون معناه هو
الاحداث دفعة وأما المبارى فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال برى القلم إذا أصلحه
وجعله موافقا للغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجد على سبيل العموم أما الالفاظ
الدالة على إيجاد شيء بعينه فمكاد أن تكون غير متناهية ويجب أن تذكر في هذا الباب أمثلة *
فالمثال الأول أنه إذا خلق النافع سمي نافعا وإذا خلق المؤلم سمي ضارا * والمثال الثاني إذا خلق الحياة
سمي محيا وإذا خلق الموت سمي مميتا * والمثال الثالث إذا خصهم بالكرام سمي برا الطيفا وإذا خصهم
بالقهر سمي قهارا جبارا * والمثال الرابع إذا قل العطاء سمي قابضا وإذا كثره سمي باسطا * والمثال
الخامس أن جازى الذنوب بالعقاب سمي مستقما وإن ترك ذلك الجزاء سمي عفو غفورا رحيمًا *
المثال السادس أن حصل المنع والاعطاء في الاموال سمي قابضا باسطا وإن حصل في الجاه والخشعة سمي خافضا
رافعا إذا عرفت هذا فذوق أن أقسام مقدورات الله تعالى بحسب الأنواع والجناس غير متناهية
فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار وإذا عرفت هذا فنقول هاهنا
دعائق لا بد منها (فالدقيقة الأولى) أن مقابل الشيء تارة يكون ضدّه وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل
وقولنا المحي المميت يتقابلان تقابل الضدين وأما قولنا القابض الباسط النافض الرافع فيقرب من أن
يكون تقابلها تقابل العدم والوجود لأن القابض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير والخافض عبارة
عن أن لا يعطيه الجاه الكبير أما العزاز والاذلال فهما متضادان لأنه فرق بين أن لا يعزّه وبين أن يذله *
(والدقيقة الثانية) أنه قد تكون الالفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأثيل السام يدل على الفرق
اللطيف وله أمثلة * المثال الأول الرؤف الرحيم يقرب من هذا الباب لأن الرؤف أميل إلى جانب إيصال
النفع والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر * والمثال الثاني الفاتح والفتاح والنافع والنافع والواهب
والواهب فالفاتح يشعربا أحداث سبب الخير والواهب يشعربا إيصال ذلك الخير إليه والنافع يشعربا إيصال
ذلك النفع إليه بقصد أن ينتفع بذلك الشخص به وإذا وقفت على هذا القانون العتبري هذا الباب أمكنك
الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء

الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

واعلم أن القرآن مملوء منه وطريق الضبط فيه أن يقال ذلك السلب أمّا أن يكون عائدا إلى الذات أو إلى
الصفات أو إلى الافعال أما السلب العائد إلى الذات فهي قولنا أنه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا
أنه ليس جوهرًا ولا جسمًا ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم أن نقد ذلك على أن ذاته محض اللفظ
لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة لكن أنواع الذوات والصفات المغيرة لذاته غير متناهية فلا
جرم يحصل هاهنا سلب غير متناهية ومن جلتها قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء وقوله وربك الغني
ذو الرحمة لأن كونه غنيا أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره ومنه
أيضا قوله لم يلد ولم يولد وأما السلب العائد إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فانه يجب
تنزيه الله تعالى عنها فها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من
باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة أما ما يكون من باب اضداد العلم فأقسام
أحدها أن النوم قال تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وثانيها أن النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها
أن الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ورابعها أن علمه بعض المعلومات
لا يمنع عن العلم بغيره فانه تعالى لا يشغل شأن عن شأن وأما السلب العائد إلى صفة القدرة فأقسام أحدها
أنه منزّه في أنفعاله عن التعب والنصب قال تعالى وما من من لغوب وثانيها أنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات

والادوات وتقدم المادّة والمادّة قال تعالى انما أمرنا انى اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وثالثها انه لا تنافى فى قدرته بين فعل الكثير والقليل قال تعالى وما أمر الساعة الا كلح البصر أو هو أقرب ورابعها نفي انتفاء القدرة وحصول النفي قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء وأما السلوب العائدة الى صفة الوحدة وهو مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد فالقرآن مملوء منه وأما السلوب العائدة الى الافعال فهو انه لا يفعل كذا وكذا والقرآن مملوء منه أحدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكايه عن المؤمنين وبتقوى كرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق اللعب قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها لا يخلق العبث قال تعالى أخفبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لاترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد قال تعالى والله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يعاقب من غير سابقه جرم قال تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وثامنها انه لا يتنفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال تعالى ان أحسنتم أحسنتم لا نفسكم وان أسأتم فلها وتاسعها انه لا يسأل عن افعاله وأحكامه قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقال تعالى فعال ما يريد وعاشرها انه لا يخلف وعده وعييده قال تعالى ما يدل القول لدى وما أنابظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس أيضا أقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبهه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التى هى نقائص فى أنفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشئ من صفات النقص فالقدوس سلب عائد الى الذات والسلام سلب عائد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذى لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذى يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذى لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمتنع من اىصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه أحد فى حقيقة الخصوصية ولا يشاركه أحد فى صفة الالهية ولا يشاركه أحد فى خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه أحد فى نظم العالم وتدبير أحوال العرش مع الذرة وسادسها الغنى ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذى لا يعاقب المسمى مع القدرة عليه والحليم هو الذى يكون كذلك مع انه لا يمنع من اىصال نعمته اليه وقس عليه البواقي والله الهادى

الباب السابع فى الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول

(الفصل الاول فى الاسماء الحاصلة بسبب القدرة) والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة * الاول القادر قال تعالى قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم وقال فى أول سورة القىامة أيحسب الانسان ان نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقال فى آخر السورة أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى الثانى القدير قال تعالى تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة فى وصفه بكونه قادرا الثالث المقتدر قال تعالى وكان الله على كل شئ مقتدرا وقال فى مقعد صدق عند مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع فى هذه الصفة قال تعالى فقد رنا فزعهم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء فى القرآن على وجوه مختلفة فالاول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين الثانى المالك قال تعالى فتعالى الله المالك الحق وقال هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك فى القرآن

أكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه ان المالك أعلى شأن من المالك الثالث مال المالك قال تعالى قل
 اللهم مالك المالك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ المالك قال تعالى المالك يومئذ الحق
 للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ
 في القرآن على وجوه مختلفة الاول القوى قال تعالى ان الله لقوى عزيز الثاني ذو القوة قال تعالى ان
 الله هو الرزاق ذو القوة المتين (الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه ألفاظ) الاول العلم وما
 يشتمل منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه وقال تعالى ولا تضع
 الا بعلمه وقال تعالى قد أحاط بكل شئ علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة * الاسم الثاني العالم قال تعالى
 عالم الغيب والشهادة * الثالث العليم وهو كثير في القرآن * الرابع العلام قال تعالى حكاية عن عيسى
 عليه السلام انك أنت علام الغيوب * الخامس الاعلم قال تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته * السادس
 صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم كنتم تحتانون أنفقكم * السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما
 تفعلوا من خير فان الله يعلمه وقال والله يعلم ما تسمرون وما تعلمون * الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال
 تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال في حق الملائكة سبحانه لا علم لنا الا ما علمنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم
 وقال الرحمن علم القرآن واعلم انه لا يجوز أن يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ لان لفظ العلم مشعر
 بنوع نقيصة * التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله تعالى لانها وان أفادت المبالغة انكم اتفقدان
 هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله محال (اللفظ الثاني) من ألفاظ هذا الباب لفظ
 الخبر والخبرة وهو كما اردف للعلم حتى قال بعضهم في حدث العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ الخبر
 في حق الله تعالى كثيرا في القرآن وذلك أيضا يدل على العلم (النوع الثالث) من الالفاظ الشهود والمشاهدة
 ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عما سابها أما اذا فسرناه بالشهادة كان من
 صفة الكلام (النوع الرابع) الحكمة وهذه اللفظة تدبر ادهم العلم وقدير ادهم أيضا تزل ما لا ينبغي
 وفعل ما ينبغي (النوع الخامس) الطيف وقدير ادهم العلم بال دقائق وقدير ادهم ايصال المنافع الى العباد
 بطرق خفية عجيبة (الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه) (اللفظ
 الاول) الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال تعالى وان أحسد من المشركين استجاراك فأجره
 حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال ولما جاء
 موسى لمقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا (اللفظ
 الثاني) القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي قال تعالى واذا قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة في القرآن
 الثاني صيغة المستقبل قال تعالى انه يقول انها بقرة الثالث القبل والقول قال تعالى ومن أصدق من الله
 قيلا وقال تعالى ما يتدل القول لدى (اللفظ الثالث) الامر قال تعالى الله الامر من قبل ومن بعد وقال أله
 انخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة (اللفظ الرابع) الوعد
 قال تعالى وعدا عليه حق في التوراة والانجيل والقرآن وقال تعالى وعد الله حقا انه سيدخل خلقه ثم يعيده
 (اللفظ الخامس) الوحي قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا وقال فأوحى الى عبده ما أوحى
 (اللفظ السادس) كونه تعالى شاكر العباد قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكورا وكان الله شاكر اعليما
 (الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها) (اللفظ الاول) الارادة قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر (اللفظ الثاني) الرضى قال تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال ولا يرضى لعباده الكفر
 وقال لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضى الله عنهم
 ورضوا عنه وقال حكاية عن موسى وعجلت اليك رب لترضى (اللفظ الثالث) المحبة قال يحبهم
 ويحبونه وقال ويحب الميطهرين (اللفظ الرابع) الكراهة قال تعالى كل ذلك كان سعيته عند ربك مكروها وقال
 ولكن كره الله ان يعذبهم فعبأهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقوات المعتزلة بل هي

صفة أخرى سوى الإرادة والله أعلم (الفصل الخامس في السمع والبصر) قال تعالى ليس كمثل شيء وهو
السميع البصير وقال تعالى ليريه من آياتنا أنه هو السميع البصير وقال تعالى انني معكم أسمع وأرى وقال
لم نعبده ما لا يسمع ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار فهذا جله الكلام في الصفات
الحقيقية مع الإضافة (الفصل السادس في الصفات الإضافية مع السلبية) اعلم ان (الأول) هو الذي
يكون سابقا على غيره ولا يستبقه غيره فكونه سابقا على غيره إضافة وقولنا أنه لا يستبقه غيره فهو سلب فلفظ
الأول يفيد حالة تركبة من إضافة وسلب و(الآخر) هو الذي يبقى بعده غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما
تقدم أما لفظ (الظاهر) فهو إضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل وأما لفظ (الباطن) فهو
سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الأسماء الدالة على مجموع إضافة وسلب القيوم
لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين أحدهما أن لا يكون
محتاجا إلى شيء سواء البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني أن
يكون كل ما سواه محتاجا إليه في ذاتها وفي جملة صفاته وذلك بأن يكون مبدء لكل ما سواه فالأول سلب
والثاني إضافة ومجموعهما هو القيوم (الفصل السابع في الأسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية
والإضافية والسلبية) فتم قولنا الله وهذا الاسم بفيد البكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كليات
ذلك الوجود أعني كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى
الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين واختلغا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى
أما كفارق ريش فكانوا بطلقونه في حق الامنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال
بعضهم انه يجوز لانه ورد في بعض الأذكار يا الله الاله وهو بعيد وأما قولنا الله فسيأتي بيان انه اسم علم لله
تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فيقول لاشك ان أسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات والمعنى
انه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في أن
الاشارة إلى الذات المخصوصة هل تناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها تتناول الصفات كان
قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها
لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزوعة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية قد تناول
الساوب (الفصل الثامن في الأسماء التي اختلف العقلاء فيها انها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء
الصفات) هذا البحث انما ظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه وذلك لان أهل التشبيه
يقولون الموجودات إما أن يكون متخيزا وإما أن يكون غير متخيز أما الذي لا يكون متخيزا ولا حال في المتخيز
فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم وأما أهل التوحيد والتفديس فيسئلون أما المتخيز فهو
منقسم وكل منقسم فهو محتاج فكل متخيز هو محتاج فبالا يكون محتاجا امتنع أن يكون متخيزا وأما الحال
في المتخيز فهو أولى بالاحتياج فوجب الوجود لذاته فيمتنع أن يكون متخيزا أو حالا في المتخيز اذا عرفت
هذا الأصل فتدول ما هنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فتم العظم وذلك
لان أهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته أعظم في الحجمة والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها
الكبير وما يشق منه وهو لفظ الأكبر ولفظ الكبيراء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رأيت أحدا من المحققين بين
الفرق بينهما الا أن الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الأول انه جاء في الاخبار الالهية انه تعالى يقول
الكبرياء ردا على والعظمة ازارى فجعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء
أرفع درجة من الازار فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة
فرقت بين الحامين فان المعتاد في دين الاسلام أن يقال في تحريم الصلاة الله أكبر ولم يقل أحد الله أعظم ولولا
التفاوت لما حصلت هذه التفرقة الثالث ان الألفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى
كلا كبير والمتكبر بخلاف العظم فان لفظ المتعظم غير مذكور في حق الله واعلم ان الله تعالى أقام كل واحدة

من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده - فظلهما وهو العلي - العظيم وقال في آية أخرى حتى اذا فرغ
عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي - الكبير اذا عرفت هذا فالباحث السابعة مشعرة
بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الالتيان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها
فنقول ومن الله الارشاد والتعليم يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيراً سواء استكبر بغيره أم لا وسواء عرف
هذه الصفة أحد أو لا وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره وإذا كان كذلك كانت الصفة
الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي أعلى وأشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم
عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو فها قوله تعالى العلي - ومنها قوله
سبح اسم ربك الاعلى ومنها العلي ومنها اللفظ المذكور وعند الكل على سبيل الاطباق وهو انهم كلما ذكروه
أردفوا ذلك المذكور بواوهم تعالى لقوله تعالى في أول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا
فالقاتلون بأنه في الجهة والمكان فالواو معنى علوه وتعاليه كونه موجوداً في جهة فوق ثم هو لا منهم من قال انه
جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مبين للعرش بعدم تناه ومنهم من قال انه مبين للعرش بعدم غير متناه
وكيف كان فان المشبهة جلاوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وجلاوا لفظ العلي على العلو في المكان
والجهة وأما أهل التنزيه والتقديس فانهم جلاوا العظيم والكبير على وجوه لا تنفذ الجسمية والمقدار فأحدها
انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه أزلي - أبدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء
والدوام وثانيها انه عظيم في العلم والعمل وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال
القدرة وأما العلو فأهل التنزيه يحسمون هذا اللفظ على كونه منزهاً عن صفات النقائص والحاجات اذا
عرفت هذا لفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات
وأما لفظ العلي - فعند الكل من أسماء الصفات لانه عند المشبهة بقيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الاعلى
وعند أهل التوحيد بقيد كونه منزهاً عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب (الفصل
التاسع في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمره) اعلم ان الاسماء المضمره ثلاثة أنا وانت وهو
وأعرف الاقسام الثلاثة قولنا أنا لان هذا اللفظ لفظي يشير به كل أحد الى نفسه وأعرف المعارف عند كل أحد
نفسه وأوسط هذه الاقسام قولنا أنت لان هذا خطاب للغيب بشرط كونه حاضراً فلا جلي كونه خطاباً
لغيره يكون دون قوله أنا ولا جلي أن الشرط فيه كون ذلك الخطاب حاضراً يكون أعلى من قوله هو فثبت ان
أعلى الاقسام هو قوله أنا وأوسطها أنت وأدناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ
أما لفظ أنا فنقال في أول سورة النحل أن أنشروا انه لا اله الا أنا وفي سورة طه اني أنا الله لا اله الا أنا وأما لفظ
أنت فقد جاء في قوله فنادى في الظلمات أن لا اله الا أنت وأما لفظ هو فقد جاء كثيراً في القرآن أولها
في سورة البقرة في قوله والهمكم الله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وآخرها في سورة المزمل وهو قوله رب
المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذ وكلاً وأما ورود هذه الكلمة مقروناً باسم آخر سوى هذه الاربعة
فهو الذي سلكه الله تعالى عن فرعون انه قال آمننت انه لا اله الا الذي آمننت به بنو اسرائيل ثم بين الله تعالى
ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فليذكر أحكام هذه الاقسام فنقول أما قوله لا اله الا أنا فهذا
الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد الا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله لان تلك الكلمة تقتضي
اثبات الالهية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله أنا
وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق سبحانه وتعالى لان علم كل أحد بذاته الخصوصية أكل
من علم غيره به لا سيما في حق الحق تعالى فثبت ان قوله لا اله الا أنا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق تعالى
وأما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا أنت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضراً
لا غائباً لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها بين يونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا
تنبيه على ان الانسان ما لم يصبر غائباً عن كل الخطوط لا يصل الى مقام المشاهدة وأما الدرجة الثالثة وهي

قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكما الحال
ونقته انه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات
الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة
غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس وعن هذا
قال الشاعر

أيا غائباً حاضر في الفؤاد * سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن السبلي لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت حاضر * غير محتاج الى السرج * وجهك المأمول جنتنا * يوم تأتي الناس بالبحر
واعلم ان لفظه فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانها وبعضها
لا يمكن قال مصنف الكتاب وأما توفيق الله كتب فيه أسراراً لطيفة الاتي كلها أقابل تلك
الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو أحد المصنوعين
بالنسبة الى تلك الأحوال المشاهدة حقيرة فعند هذا عرفت أن هذه الكلمة تأثير عجيب في القلب لا يصل
البيان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول فيه أسرار الأول ان الرجل اذا قال ياهو
فكانه يقول من أنا حتى أعرفك ومن أنا حتى أكون مخاطباً لك وما للتراب ورب الارباب وأي مناسبة بين
المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن
علائق العقول والخيالات فلهذا السبب خاطبه العبد بمخاطبات الغائبين فقال ياهو والفائدة الثانية ان
هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه أيضاً دلالة على أنه أقرب بأن كل ماسوى الله
تعالى فهو محض العدم لان القائل اذا قال ياهو فلو حصل في الوجود شيئان لكان قولنا هو صالحاً لهما
جميعاً فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله فلو قال ياهو فقد حكم على كل ماسوى الله تعالى بأنه عدم محض
ونفى صرف كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهذا ان المقامان في الفناء عن كل ماسوى الله مقامان في
غاية الجلال ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله ياهو والفائدة الثالثة أن العبد متى
ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرفاً في معرفة الله تعالى لانه اذا قال يارحم من خفية يذيد كرمه فيميل
طبعه الى طلب ما فيه يكون طالب للعصاة وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال
يا مالك فحينئذ يذيد كرمه ويكف به وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب شيئاً منها وقس عليه سائر
الاسماء أما اذا قال ياهو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور
ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غيره والله ومما يحصل في قلبه النور التام والكشف
الكامل والفائدة الرابعة ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات الجلال واما صفات الاكرام
أما صفات الجلال فهي قوائيس مجسم ولا يجوز ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقة لان
من خاطب السلطان فقال أنت لست أعني ولست أصم ولست كذا ولا كذا وبعد أنواع المعاييب والنقصانات
فانه يستوجب الزجر والجز والتأديب ويقال ان مخاطبته بنفي هذه الاشياء عنه اساءة في الادب وأما صفات
الاكرام فهي كونه خالقاً للخلوقات مرتباً لها على النظم الاكل وهذا أيضاً فيه دقة من وجهين الأول
لاشك ان كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لانها لا اله الا هو فاذا شرحت صفات كمال الله وصفات
جلاله بكونه خالقاً لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق
وذلك يقتضي تعريف الكمال المتعالى بطريق في غاية الخساسة والدناءة وذلك سوء أدب والثاني ان الرجل
اذا أخذ يدع السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير القليل في كسرة خبز او قطرة ماء فانه يستوجب الزجر والجز
ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى آخر الخلائق لا نهاية له الى ما في خزائن قدرة الله
أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزائن الدنيا فاذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون

سوء أدب فثبت ان مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا ان هاهنا سبعا برخص
 في ذكر هذه المدائح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان اذا اراد جذبها الى
 عبادة عالم القدس احتاج الى أن ينهها على كمال الحضرة المقدسة ولا سيما الى معرفة كمال الله وجلاله
 الالهيين الذين الطريقين أعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيو اطلب على هذين النوعين حتى تعرض
 النفس عن عالم الحس وتأنف الوقوف على عبادة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذنبك
 النوعين من الذكرك من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد يقول
 أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسبب نقائص المخلوقات عنك أو يا غنى ناد كمال المخلوقات البتة
 فان كمالك أعلى وجلالك أعظم بل لا أمدحك ولا أثنى عليك الالهويته من حيث هي ولا أخطبك أيضا
 باللفظة أنت لان تلك اللفظة تفيد التسمية والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر
 في حضرة راجب الوجود ولكني لا أزيد على قولي هو ليكون اقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون
 اقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه
 الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفات فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الاذكار لكن بشرط التنبيه لهذه
 الاسرار (الفائدة الخامسة) في هذا الذكر أن المواظبة على هذا الذكر تنفي الشوق الى الله والشوق
 الى الله ألد المقامات وأكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر توثق الشوق الى الله
 وذلك لان كلمة هو ضمير الغائب فالعبد اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست
 بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بقصائد الحدود والامكان ومعيوب يعيب
 الكون في احاطة المكان والزمان فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات
 والمحدثات فعند هذا يعلم أن كل المحدثات والابداعات غائبة عن عبادة علو الحق سبحانه وتعالى وعرف
 أن هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء فعند هذا يعتد أن
 الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومقدمة عن مناسبة هذه المحدثات
 واعتد أن تصوره غائب عن العقل والفكر والاذكر فصار تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه
 والشعور بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومرتباتها واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات
 فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة أعلى مما كان أسهل كان شوقه الى الترقى
 عن تلك الدرجة أقوى وأكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق الى الله أعظم
 المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الآم ولذا ان متواليته متعاقبة لان بقدر ما يصل يلد وبقدر ما يمنع
 وصوله اليه يتألم والشعور بالذلة حال زوال الآم يوجب مزيدا للآلة والاحتياج والسرور وذلك يدل على
 أن مقام الشوق الى الله أعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو توثق الشوق الى الله تعالى
 وثبت أن الشوق الى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيلزم أن يقال المواظبة على ذكر هذه
 الكلمة تفيد أعلى المناجات وأسمى الدرجات (الفائدة السادسة) في شرح جلاله هذا الذكر اعلم ان
 المقصود لا يتم الا بذكر مقدمتين (المقدمة الاولى) ان العلم على قسمين تصور وتصديق أما التصور فهو
 أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي وأما
 التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شيء أو عدمه اذا
 عرفت هذا فقول التصور مقام التوحيد وأما التصديق فانه مقام التكثير (المقدمة الثانية) ان التصور
 على قسمين تصور يتمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يتمكن التصرف فيه * أما القسم الاول
 فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ما هيئات أجزائه ذلك
 المركب وهذا التصرف في عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه * وأما القسم الثاني فهو تصور
 الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه أن يعمل عملا يتوصل به الى

استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور
 يوحد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة
 اذا عرفت هذا فقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور
 هو طريقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة
 وهو أعظم المقامات (الفائدة السابعة) ان تعريف الشيء اما أن يكون بنفسه أو بالأجزاء الداخلة فيه أو
 بالأمور الخارجة عنه * أما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه فهو محال لان المعرف سابق على المعرف
 فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال * وأما القسم الثاني وهو تعريفه
 بالامور الداخلة فيه فهذا في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال
 وأما القسم الثالث وهو تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا ايضا باطل محال لان أحوال الخلق لا يناسب شيء
 منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى يخالف بذاته الخصوصية وبهويته المعينة لكل ما سواه
 ولما كان كذلك امتنع أن يكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته الخصوصية فاذا كان كذلك
 فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة الى هويته الخصوصية وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الا من
 جهة واحدة وهو أن يوجه الانسان حذقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهويته على رجاء انه ربما أشرف
 ذلك النور حال ما كانت حذقة عقله متوجهة اليها فيستبعد بظلمة ذلك النور فقول اذا كره يا هو توجيه
 حذقة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة (الفائدة الثامنة) أن
 الرجل اذا دخل على الملك المهيمن والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك الماهية وعلى جلالة تلك السلطنة
 فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك الماهية وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جاثعا
 فينسى جوعه وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم في تلك الحالة وربما رأى أباه أو ابنه في تلك الحالة ولا
 يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك الماهية عليه أذهله عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال يا هو وتبجلي
 لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهويته وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الخيرة وعلى
 فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهويته معزولا عن الالتفات الى شيء سواها وحينئذ لا يبقى معه
 في تلك الحالة الا أن يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك
 الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة فنسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها (الفائدة التاسعة) من
 فوائد هذا الذكر العالي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل هو ومه هما واحدا كفاه
 الله هموم الدنيا والآخرة فكان العبد يقول هو موحى في الدنيا والآخرة غير متناهية والخلاجات التي هي غير
 متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدر غير متناهية ورجة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى
 هذا أنا لا أقدر على دفع حاجتي ولا على تحصيل مهماتي بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل
 تلك المهمات الا الله سبحانه وتعالى فأنا أجعل هو موحى مشغولا بذكره فقط واساني مشغولا بذكره فقط فاذا
 فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة (الفائدة العاشرة) أن العقل لا يمكنه الاشتغال
 بشيء حالة الاشتغاف في العلم بشيء آخر فاذا وجه فكره الى شيء بقي معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما
 استحضرت في ذهني العلم بشيء فاني في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولي أن أجعل قلبي
 وفكري مشغولا بعرفة أشرف المعلومات وأجعل لساني مشغولا بذكر أشرف المذكرات فلهذا السبب
 أو اظب على قوله يا هو (الفائدة الحادية عشر) ان الذكر أشرف المقامات قال عليه السلام حكاية عن الله
 تعالى اذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملائكة في ملائكة في ملائكة واذا ثبت هذا
 فقول أفضل الا ذكر ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من شغله
 ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فقول العبد فقير محتاج والفقير
 المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغني

بأكرم كان معناه أكرم وإذا قال له يا نفاع كان معناه طلب النفع وإذا قال يا رحمن كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية بجرى السؤال وقد بينا ان الذكرا تسمى اعظم شرفه إذا كان خالبا عن السؤال والطلب أما إذا قال يا حي كان معناه خالبا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب أن يكون قولنا هو أعظم الاذكار ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب يا هويامن لا هو الا هويامن لا اله الا هو يا أزل يا أبد يا دهر يا ديم يا ديم وريامن هو الحي الذي لا يموت ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رجة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص واقد استحسن هذا الكلام وقزرت به بالقرآن والبرهان أما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو ثم قال بعده **كل شيء هالك الا وجهه** معناه الا هو فذكر قوله الا هو بعد قوله لا اله فدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة وأما البرهان فهو أن من الناس من قال ان تأثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تأثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقامت فالوجود أيضا ماهية فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهومها مغايرا للماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهومها مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وأن يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فنثبت ان القول بان المؤثر لا تأثير له في الماهيات ينفي التأثير والمؤثر وينفي الصنع والصانع بالكيفية وذلك باطل فنثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات فكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير فلو لا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا هو الا هو أي لا تقرر اشئ من الماهيات ولا تخصص اشئ من الحقائق لا بتقريره وتخصيصه فنثبت انه لا هو الا هو والله أعلم

الباب الثامن في بنية المباحث عن أسماء الله تعالى وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القرآن والاحاديث الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز ولا فلا وقال الشيخ الغزالي رجة الله عليه الاسم غير والصفة غير فاسم محمد واسمك أبو بكر فلهذا من باب الاسماء وأما الصفات فدل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فاقية كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فيقال اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند ورود في القرآن والخبر وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاولون بأن قالوا ان العالم له أسماء كثيرة ثم انانصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيما ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متيقنا وذلك يدل على انه لا يثبت من التوقيف وأوجب عنه فقبل أما الطبيب فقد ورد نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له تخضر الطبيب قال الطبيب أمرضني وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا القيد امتنع الثبوت في حق الله تعالى وأما المتيقن فهو مشتق من يقن الماء في الخوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وتراصفها حتى بلغ الجزم ونوع الى افادة الجزم وذلك في حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور وبعد الخفاء وذلك لان التبيين مشتق من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احدهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمي ذلك بيانا وتبيننا ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال واحتج القائلون بأنه لا حاجة الى التوقيف بوجوه (الاول) ان أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وان شيئا منهم لم يرد في القرآن ولا في الاخبار مع ان المسلمين أجمعوا على جواز اطلاقها (الثاني) ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها واسم لا يجسنن الادلة على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان

اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكاً بهذه الآية (الثالث) انه لا فائدة في الالفاظ الارباعية المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اطلاق اللفظة المعينة عبثاً وأما الذي قاله الشيخ الغزالي راحة الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء أدب في حق الله أولى أما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى (المسئلة الثانية) اعلم انه قد ورد في القرآن اللفاظ الدالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعلم منها صوراً فاحدها الاستهزاء قال تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه أن القوم لما قالوا موسى عليه السلام اتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين وثانيها المكر قال تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب قال تعالى وغضب الله عليهم ورابعها التعجب قال تعالى بل عجب ويسخرون من قرأ عجب بضم التاء كان التعجب منسوباً الى الله والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء وخامسها التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها الحياة قال تعالى ان الله لا يمتي أن يضرب مثلاً والحياة عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء فيجب واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ أن نقول لكل واحد من هذه الاحوال أمور توجبدها في البداية وأما تصدر عنها في النهاية مثلاً ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غلبان دم القلب وشخونة المزاج والآخر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى المعضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه (المسئلة الثالثة) رأيت في بعض كتبت التذكير ان لله تعالى أربعة آلاف اسم ألف منها في القرآن والاحبار الصحيحة وألف منها في التوراة وألف في الانجيل وألف في الزبور ويقال ألف آخر في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر وأقول هذا غير مستبعد فانا نينا ان أقسام صفات الله بحسب السابوب والاضافات غير متناهية ونهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحاً يليغاب لنقول كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل أكثر كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ووقوفه على الصفات الموحدة للمدح والتعظيم أكثر فترغب طالع نشر يحيدن الانسان ووقوفه عليه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منها للعقل على ان الذي لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عرف السكلى واحد منها فائدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلاثة أقسام أربعة عرف بالجبل الشديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وكل واحدة من تلك الشظايا تنقسم الى أقسام أخرى وكل واحد من تلك الاقسام يتصل ببعضها من اتصال المعنى ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في مجتمعها الا انها كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة آلاف تنبئ العقل على ان أقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ولما كان لانهاية مراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لانهاية لاسماءه الحسنى واصفاته العليا وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضاء انه لما صنّف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع جميع النور قال وانما تركت كتبها ضئيلة بها اشرفها فزأبت في بعض الليالى كان ملكاً نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهيك يقول لم أخفت حكمتي عن عبادهي قال فلما انتهت صنفته في هذا المعنى كما يفردوا وبالغت في شرحه فثبت بما ذكرنا انه لانهاية لاسماء الله الحسنى (المسئلة الرابعة) انما ترى في كتب الطلسمات والعزائم أذكاراً غير معلومة ورفي غير مفهومة وكما ان تلك الالفاظ

غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة وأقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ
دالة على الصور الذهنية فذلك الرقي ان لم يكن فيها دلالة على شيء أصلاً لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء
فدلائلها اما ان تكون على صفات الله ونعوت كبرياته واما ان تكون دالة على شيء آخر أما الثاني فانه لا يفيد
لان ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا التهيب فبقي أن يقال ان الدالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء
فئة قول ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن
تكون من جنس هذه الادعية وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب أن
تكون هذه الاذكار المعلومة أدخل في التأثير من قراءة تلك الجهولات ~~لكن~~ لقائل أن يقول ان نفوس
أكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرأ هذه الاذكار المعلومة وفهمها وظواهرها وليست لهم نفوس
قوية مشرفة الهية لم يقوت تأثيرهم عن الالهيات ولم تجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا تحصل نفوسهم
قوة وقدرة على التأثير أما اذا قرأ تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا معناها شيئاً وحصلت عندهم أوهام انها
كلمات عالية استولى الخوف والفرع والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم
الجسم وتوجهه الى عالم القدس وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير فهذا ما عندي
في قراءة هذه الرقي المجهولة (المسئلة الخامسة) ان بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبية
والعاقلة لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى يتفهم بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقادير
عقلية وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجواهر والماهية فبعضها الهية مشرقة حرة
كرامة وبعضها سفلية ظلمانية بذلة خسيصة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية قاهرة وبعضها قليلة
الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر أحوال الخلق علم ان
الامر بكافا ذكرناه ثم اننا نرى هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس وان كل من راعى أحوال نفسه علم ان له
منهجاً معيناً وطريقاً معيناً في الارادة والكراهة والرغبة والرهبة وان الرياضة والجماهة لا تغلب
النفوس عن أحوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تأثير الرياضة في أن تضعف تلك الاخلاق
ولا تستولى على الانسان فاما أن يتقلب من صفة الى صفة أخرى فذلك محال والله الاشارة بقوله عليه
السلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة ويقول عليه السلام الارواح جنود مجندة اذا عرفت هذا
فنعقول الجنسية عليه الضم فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين فكل نفس غلب عليها ذلك
المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريراً وسمعت
أن الشيخ أبي النجيب البغدادي السهرودي كان يأمر المريد بالاربعين مرة أو مائة مرة بقدر ما يراه من المصلحة
ثم كان يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التأثير عند قراءتها عليه قال له
اخرج الى السوق واشتغل بجهومات الدنيا فانك ما خلقت هذا الطريق وان رآه متأثراً عند سماع اسم خاص
مزيد التأثير أمره بالواظبة على ذلك الذكر وأقول هذا هو المعقول فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل
واحد منها مناسباً لحالة مخصوصة فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة
الى الفعل سهلاً هيناً يسيراً وليكن هذا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء والله الهادي

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل
وسيدويه وقول أكثر الاصوليين والنفقهاء ويدل عليه وجوه وجميع (الحجة الاولى) انه لو كان لفظاً مشتقاً
لكان معناه معنى كاي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشبهة فيه لان اللفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء مما بهم
حصل له ذلك المشتق منه وهذا المذهب لا يمنع من وقوع الشبهة فيه بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان
مشتقاً لم يمنع وقوع الشبهة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله توحيداً حقيقياً مانعاً من
وقوع الشبهة فيه بين كثيرين لان بتقدير أن يكون الله لفظاً مشتقاً كان قولنا الله غير مانع من أن يدخل تحته

اشخاص كثيرة وحيث لا يكون قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث أجمع العقلاء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانما ليست من الالفاظ المشتقة (الحجة الثانية) أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكرها بالصفات فانه يذكر اسمها أولا ثم يذكر عقب الاسم الصفات مثل أن يقول زيد النقيع النحوي الاصولي اذا عرفت هذا فنقول ان كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقبه صفات المدائح مثل أن يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكس ون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على أن قولنا الله اسم علم فان قيل أليس الله تعالى قال في أول سورة ابراهيم العزيز الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض قلنا هاهنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع وحيث يذرون السؤال لانه لما جعله مبدءا فقد أخرجه عن جهة الصفة لما قبله وأما من قرأ بالجر فهو نظيره ولنا هذه الدار ملك الفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه الدار ملك العالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك العالم الفاضل فقبل عقبه زيد ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه ولما لم يلزم هاهنا أن يقال اسم العلم صار صفة فيكون ذلك في هذه الآية (الحجة الثالثة) قال تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الآية الصفة والالكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب أن يكون المراد اسم العلم فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله واحج القائلون بانه ليس اسم علم بوجوه وحيج (الحجة الاولى) قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله الا هو فان قوله لا اله الا هو لا يكون صفة ولا يجوز أن يكون اسم علم بدليل انه لا يجوز أن يقال هو زيد في البلد وهو بكر ويجوز أن يقال هو العالم الزاهد في البلد وهذا الطريق يعترض على قول النحويين ان الصمير لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم (الحجة الثانية) ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة متمتعة في حق الله تعالى كان اسم العلم متمتعا في حقه (الحجة الثالثة) ان اسم العلم انما يشار اليه لتمييز شخص عن شخص آخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله متمتعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا في حقه والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يكون ذلك جاريا مجرى أن يقال هذا زيد الذي لا نظيره في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي رضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس أم لا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة (المسئلة الثانية) الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا (الاول) ان الاله هو المعبود سواء عبد بحق أو بباطل ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون اله في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله تعالى وما سواه ممكن واما ممكن لا يوجد الا بالارجح فكل المصنعات انما وجدت بايجاده وتكون منه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل للعبد من أقسام النعم لم يحصل الا من الله فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فاذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا بالان مصدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية ليس الا الله تعالى * (الفرع الثاني) ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول ان من عبد الله ليمتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة هو ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب وكان الله تعالى وسيله الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثاني انه لو قال أصلي لطلب الثواب أو للخوف من العقاب لم تصح صلاته الثالث أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر ترك الوسيلة فمن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الاول وهو أن ينشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعظمة

الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكرفى اللسان وحصلت الخدمة فى الجوارح والاعضاء فبشرف كل جزء
 من أجزاء العبد بخدمة الله فقصود العبد حصول هذا الشرف * (الفرع الثالث) من الناس من طعن
 فى قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه (الاول) ان الاوثان عبدت مع انها ليست آلهة (الثانى)
 انه تعالى الله الجادات واليهائى مع ان صدور العبادة منها محال (الثالث) انه تعالى الله الجانين والاطفال
 مع انه لا تصدر العبادة عنها (الرابع) ان المعبود ليس له بكونه معبودا صفة لانه لا معنى لـ بكونه معبودا
 الا انه مذكور بذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومرا د خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية
 صفة لله تعالى (الخامس) يلزم أن يقال انه تعالى ما كان الها فى الازل (الفرع الرابع) من الناس من قال الاله
 ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو الذى يستحق أن يكون معبودا وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون
 الاله الجمادات واليهائى والاطفال والجانين وأن لا يكون الها فى الازل ومنهم من قال انه القادر على أفعال
 لو فاعها لاستحق العبادة من يصح صدور العبادة عنه واعلم اننا قد فسرنا الاله بالتفسيرين الاولين لم يكن الها
 فى الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الها فى الازل (التفسير الثانى) الاله مشتق من الهت الى فلان
 أى سكنت اليه فالحقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تخرج الا بمعرفة وبيان من وجوه الاول ان
 الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو معدوم والعدم أصل
 النقصان والناقص بذاته لا يكمل الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق
 كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته الثانى أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه
 بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل مالم يتعلق
 بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك فى الوجود الخارجى وجب أن يكون كذلك فى الوجود العقلى
 فالحقول مترتبة الى عتبة رحمة والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذان الوجهان عليهما التعميل فى
 تفسير قوله لا يذكر الله نظامين القلوب (التفسير الثالث) انه مشتق من الولد وهو ذهاب العقل واعلم أن الخلق
 قسمان واصلون الى ساحل بحر معرفته ومحمرومون فالحمرومون قد بقوا فى ظلمات الخيرة وبه الجاهل فكأنهم
 فقد واعقوا لهم وأرواحهم وأما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فمما هو
 فى مبادئ الصمدية وبادوا فى عرصة الفردانية فثبت أن الخلق كله هم والهون فى معرفته فلا جرم كان الاله
 الحق للخلق هو هو وبعبارة أخرى وهى أن الارواح البشرية تسابقت فى مبادئ التوحيد والتجديد فبعضها
 تخلفت وبعضها سبقت فأتى تخلف بقية فى ظلمات الغبار والى سبقت وصات الى عالم الانوار فالاولون
 بادوا فى أودية الظلمات والآخرين طاشوا فى أنوار عالم الكرامات (التفسير الرابع) انه مشتق من لاه
 اذا ارتفع والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكثات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس
 الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق فى هويته ليس الا هو والموجد لكل ماسواه ليس الا هو وأيضا
 فهو تعالى مرتفع عن أن يقال ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو والمكان
 بالذات والله يمكن بالعرض لاجل حصوله فى ذلك المكان ومما بالذات أشرف عما بالغير فلو كان هذا الارتفاع
 بسبب المكان لمكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه وتعالى
 أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان وأشرف من أن ينسب الى شئ مما حصل فى عالم الامكان (التفسير
 الخامس) من اله فى الشئ اذا تحير فيه ولم يتد اليه فالحمد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان ويتصوره
 فهو بخلافه فان أنكر العقل وجوده كذبه نفسه لان كل ماسواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج
 اليه محال وان أشار الى شئ بضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبه نفسه أيضا لان كل ما يضبطه الحس
 والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق فى يد العقل الا أن يتز بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن
 الادراك فهذه العجز عن ادراك الادراك ولا شك أن هذا موقف عجيب تحير العقول فيه وتضطرب
 الابواب فى حواشيه (التفسير السادس) من لاه يلاؤه اذا احتجب ومعنى كونه محتجبا من وجوه الاول انه بكنه

صمدية محتجب عن العقول الثاني اننا لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها فحينئذ كان يحظر بالبال أن هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا اننا لما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها اتزول هذه الانوار عن هذه الجدران فهذا الطريق علمنا أن هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذاها هنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى في النور الواصل من قرص الشمس فلو قدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالاً لا يجرم خطراً ببال بعض الناقصين أن هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلماذا قال بعض المحققين سبحانه من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز أن يقال محجوبة لان المحجوب متهور والمقهور يليق بالعباد أما الحق فظاهر وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب والخلق محجوبون (التفسير السابع) اشتقاقه من اله الفصيل اذا ولع بآتمه والمعنى ان العباد مولعون مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه أمور (الاول) ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل شيء الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يارب يارب فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله تعالى في وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك في سائر الاوقات وأما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحة فلا يليق بأرباب الهدايات (والثاني) ان الخير والراحة مطلوب من الله (والثالث) أن المحسن في الظاهر اما الله أو غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحسن الا اذا خلق الله في قلبه داعية الاحسان فالخلق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شكاً ببعض المريد من كثرة الوسواس فقال الاستاذ كنت حداثاً عشر سنين وقصاراً عشرة أخرى وبوا عشرة نالته فقالوا ما رأينا لك فعلت ذلك قال فعلت ولاكنكم ما رأيتم أماً عرفتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد أليته بنار الخوف عشر سنين ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الاوضار والافذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالاسيت لاله الا الله فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بجان عال الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفنى عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لا اله الا الله (التفسير الثامن) ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل يأله اذا فزع من أمر نزل به فآله أي أجاره والجبر لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى لقوله تعالى وهو يجبر ولا يجبر عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو الماطم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه وتعالى قهار لا عديم بالوجود والتحصيل جبار لها بالقوة والفعل والتكميل فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه وها هنا طائفة وفوائد (الفائدة الاولى) عادة المذنبون انه اذا رأى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه والله الكريم يقول عبادي أنتم غرما في بكثرة ذنوبكم ولاكن لا تفرّوا مني بل أقول ففرّوا الى الله فاني أنا الذي أقضي دينكم واغفر ذنوبكم وأيضاً المملوك يغلقون أبوابهم عن الفقراء دون الاغنياء وانا أفعل ضد ذلك (الفائدة الثانية) قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فيها تعاطفون ويتراحون وأخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة وأقول انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والافحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تعديدها بحجة معين

(الفائدة الثالثة) قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول يوم القيامة للمذنبين هل أحببتم لقاءى فقولون نعم يا رب فيقول الله تعالى ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله تعالى انى قد أوجبت لكم مغفرتى (الفائدة الرابعة) قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة سبعة وسبعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له هل تنكر من هذا شيئا هل ظلمت اكرام الكاتبين فيقول لا يا رب فيقول الله تعالى فهل كان لك عذر فى عمل هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى ان لك عندى حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة أخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء (الفائدة الخامسة) وقف صبي في بعض الغزوات ينادى عليه في من يزيد في يوم صائف شديد الحر فبصرت به امرأة فعدت الى الصبي وأخذته وألصقته الى بطنها ثم ألقت ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها فتمت به الحر وقالت ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر فقال أعجبتم من رجة هذه يا بنى فان الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة يا بنى فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة (المسئلة الثالثة) في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية أو سريانية فانهم يقولون الهارجا نا وهر حيانا فلما عذب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية أصلية والدليل عليه قوله تعالى وثمن سأتهم من خلق السموات والارض لا يتوان الله وقال تعالى هل تعلم له سميا وأطبعوا على أن المراد منه لفظة الله وأما الاكثرون فقد سلوا كونها لفظة عربية أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلعوا عن هذه المباحث وأما المنكرون لذلك فاهم قولان قال الكوفيون أصل هذه اللفظة الاله فأدخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله فحذفت الهمزة اشتقاقا لاسكتة جريانها على الالف فاجتمع لامان فأدغمت الاولى فقلوا الله وقال البصريون أصله لام فألقوا بها الالف واللام فقبل الله وأنشدوا

كحفة من أبي رباح * يسمعها لاهه الجبار

فأخرجهم على الاصل (المسئلة الرابعة) قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قولنا الله مخصوص بالله سبحانه وتعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون (المسئلة الخامسة) اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لم يوجد في سائر أسماء الله تعالى ونحن نشير اليها (الخاصية الاولى) انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة الله وهو مختص به سبحانه كما في قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما في قوله قل هو الله أحد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع فانك تقول هما هم فلا تبقى الواو فيها فهذه الخاصية موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدره وأما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لأن الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الاسماء (الخاصية الثانية) ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي يسميها ينقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيه الا هذا الاسم فلوان الكافر قال

أشهد أن لا اله الا الرحمن والا الرحيم والا المالك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما
اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا
الاسم بهذه الخاصية الشريفة وانه الهادي الى الصواب

الباب العاشر في البحث المتعاقب بقولنا الرحمن الرحيم

اعلم ان الاشياء على أربعة أقسام الذي يكون نافعاً وضرراً وما معاً والذي يكون نافعاً ولا يكون ضرورياً * أما القسم الاول وهو الذي
يكون نافعاً وضرورياً معاً فاما أن يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة
واحدة حصل الموت واما أن يكون كذلك في الآخرة وهو معرفة الله تعالى فانها ان زالت عن القلب لحظة
واحدة مات القلب واستوجب عذاب الابد * وأما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعاً ولا يكون ضرورياً
فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة * وأما القسم الثالث وهو الذي يكون ضرورياً
ولا يكون نافعاً كما مضى التي لا بد منها في الدنيا كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والموت والفقر والهوى ولا تنظر لهذا القسم في
الآخرة فان منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار * وأما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعاً ولا ضرورياً
فهو كالفقر في الدنيا والعذب في الآخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع وضروري
فلو انقطع عن الانسان لحظة مات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بد منه في الآخرة فلو زالت عن
القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول أسهل من الثاني لانه لا يتألم في الموت الاول الاساعسة
واحدة وأما الموت الثاني فانه يبقى ألمه أبداً والاباد وكما ان النفس له أثران (أحدهما) ادخال النسيم الطيب
على القلب وابقاء اعتداله وسلامته (والثاني) اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له
أثران (أحدهما) ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه (والثاني)
اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشهوات عن القلب وماذا الا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية
في مقاديرها منتهية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي آمناً من الآفات
واصل الى الخيرات والمسررات وكما ان هذين الامرين ينكشف لعلك بان تعرف ان كل ما وجدته ووصلت
اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من أنوار احسانه فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى
رحماً ناريماً فاذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح
وجسد (أما نفسك) فلا شأن ان كانت جاهلة في مبداء الفطرة كما قال تعالى والله أخرجه من بطون أمهاتكم
لا تعلمن شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تأمل في مراتب القوى الحساسة
والحركية والمدركية والعاقلة وتأمل في مراتب المعقولات وفي جهاتها واعلم انه لانها آية لها البتة ولوان العاقل
أخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريران البرق الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك المسير
أبداً لا يبدى ودهر الداهرين ليكن الحاصل له من المعارف والعلوم قد رامت تنهايا وكانت المعلومات التي
ما عرفها ولم يصل اليها أيضاً غير متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له أن
الذي قاله الله تعالى في قوله وما أوتيتهم من العلم الا قليلاً صدق (واما بدنك) فاعلم انه جوهر مركب
من الاخلاط الاربعة فتأمل كيفية تركيبها وتغيرها وتعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من
المنافع العالية والاسرار الثمينة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ
ينجلي لك أثر من آثار كمال رحمة في خلقك وهذا يتكفؤهم شيئاً قليلاً من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل
فهل لغير الله رحمة أم لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة الا أن رحمة الله
أكمل من رحمة غيره وهاهنا مقامان (المقام الاول) في بيان أنه لا رحمة الا لله فنقول الذي يدل عليه وجوده
(الاول) ان الجود هو افادة ما ينبغي لالعوض فكل أحد غير الله فهو انما يعطى ليأخذ عوضاً الا ان الاعراض
أقسام منها جسمانية مثل أن يعطى ديناراً ليأخذ كرباساً ومنها روحانية وهي أقسام فأحدها انه يعطى

المال لطلب الخدمة وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة وثالثها يعطى المال لطلب الشفاء الجليل ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطى المال ليرى حب المال عن القلب وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه وكل هذه الاقسام أمراض روحانية وبالجمله فكل من أعطى قائما يعطى له فوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية أما الحق سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته فيستحيل أن يعطى لئلا يستفيد به كالأفكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى (الحجة الثانية) أن كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد إلا باليجاد واجب الوجود لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود باليجاد الله فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى (الحجة الثالثة) أن الإنسان يمكنه القمل والترك فيمتنع رجحان القمل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذاك إلا الله تعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى (الحجة الرابعة) هب أن فلانا يعطى الحنطة ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق أن خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله تعالى فوجب أن يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى (المتن الثاني) في بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله إلا أن رحمة الله أكمل وأعظم وبيانه من وجوه الاول أن الانعام يوجب عاقول حال المنعم ودناءة حال المنعم عايمه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذلك الخير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني أن الله تعالى اذا أنعم عليك بنعمة طاب عندك فامانك علامتك وتوصل به الى استحقاق نعم الآخرة فكأنه تعالى يأمر بك بأن تكنسب لنفسك سعادة الابد وأما غير الله فانه اذا أنعم عليك بنعمة أمر بك بالاستغفال بخدمة الله والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك أن الحالة الاولى أفضل الثالث أن المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله أولى من عبودية غير الله الرابع أن السلطان اذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وبجميع المراتب أما الحق تعالى فانه عالم بجميع المملوكات قادر على كل الممككات فاذا ظهر لك حاجه عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك أفضل الخامس الانعام يوجب المنه وقبول المنه من الحق أفضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبتقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمه الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم

الباب الحادى عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

(النكتة الاولى) مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله تعالى فدلته على عشب في المفاضة فأكل منه فعوفي بإذن الله تعالى ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يارب أكلته أولا فانتفعت به وأكلته ثانيا فزاد مرضى فقال لانك في المرة الاولى ذهبت منى الى الكلا فحصل فيه الشفاء وفى المرة الثانية تنزهت منك الى الكلا فزاد المرض أما علمت ان الدنيا كلها اسم قاتل وترياقها اسمى (الثانية) يات رباعية ليلة في التمجيد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها وقصد الباب فلم يجد الى الباب فوضعتها فوجد الباب ففعل ذلك ثلاث مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان (الثالثة) كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطيع غنم الذئب وهى لاتضر غنما فتر عليه رجل وناداه متى اصططح الذئب والغنم فقال الراعى من حين اصططح الراعى مع الله تعالى (الرابعة) قوله بسم الله معناه ابد أبا بسم الله فأسقط منه قوله ابدأ

تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك قلت ابد ابا بسم الله والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع في
 العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمساهمة فكانه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعلها دليلًا
 على الصفة والاحسان (الخامسة) روى أن فرعون قبل أن يدعى الالهية بنى قصرًا وأمر أن يكتب بسم الله
 على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يره أثر الرشد قال الهى كم
 أدمع ولا أرى به خيرا فقال تعالى يا موسى اعلك تريد اهلًا لك أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على
 بابه والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنًا من الهالك وإن كان كافرًا فالذى كتبه على
 سويده قلبه من أول عمره الى آخره كيف يكون حاله (السادسة) سعى نفسه رجسًا نار حيفًا فكيف لا يرحم
 روى أن سائرًا وقف على باب رفيع فسأل شيطانًا أعطى قلبه الاجفاف في اليوم الثاني بفأس وأخذ يحزب الباب
 فقبل له ولم تفعل قال اما أن يجعل الباب لا ثقًا بالعظيمة أو العظيمة لا ثقة بالباب الهنا ان يجار الرحمة بالنسبة
 الى رحمتك أوّل من الذرة بالنسبة الى العرش فكما أقيمت في أول كتابك على عبدك صفة رحمتك فلا تجعلها
 محرومين عن رحمتك وفضلك (السابعة) الله اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقبيه الرحمن الرحيم
 وذلك يدل على أن رحمة أكثر وأكمل من قهره (الثامنة) كثيرًا ما يتفق لبعض عبدة الملوك انهم اذا اشتروا شيئًا
 من الخيل والبغال والجنير وضعوا عليه اسم المالك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدو
 وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه سمي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها
 (التاسعة) اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا تبعده عنه في الدارين روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه دفع خاتمه الى أبي بكر الصديق رضى الله عنه فقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب
 فيه لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب النقاش فيه ذلك فأتى أبو بكر بالخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم
 فرأى النبي فيه لا اله الا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق فقال يا أبا بكر ما هذه الزوائد فقال أبو بكر يا رسول
 الله ما رزيت أن أفرق اسمك عن اسم الله وأما الباقي فما قلته وبخل أبو بكر بخاء حبر بل عليه السلام وقال
 يا رسول الله أما اسم أبي بكر فكتبته أنا لانه ما رضى أن يفرق اسمك عن اسم الله فما رضى الله أن يفرق اسمه
 عن اسمك والنكتة أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن اسم الله عز وجل وجد هذه
 الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى (العاشرة) ان نوحا عليه السلام لما ركب
 السفينة قال بسم الله مجراها ومرساها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واطب على هذه الكلمة طول
 عمره كيف بقي محروما عن النجاة وأيضا ان سليمان عليه السلام نال ملكة الدنيا والآخرة بقوله انه من
 سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو أن العبد اذا قاله فاز بهلاك الدنيا والآخرة (الحادية عشر) ان
 قال قائل لم تقدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله انه من سليمان فالجواب من وجوه
 (الاول) ان باقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد اليها طريق ورأت الهدى
 واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمان فأخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فحفت
 الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان من كلام باقيس
 لا كلام سليمان (الثاني) له سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتدأ بقوله
 بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما أخذت باقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه
 فقالت انه من سليمان فلما فحفت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم
 (الثالث) ان باقيس كانت كافرة تخاف سليمان أن تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على
 اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى (الثانية عشر) الباء من بسم مشتق من البر فهو البارة على
 المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة وأجل بزه وكرامته أن بكرمه يوم القيامة برؤيته مرض
 لبعضهم جاريه ودي قال فدخلت عليه للعبادة وقلت له ألم فقال على ماذا قلت من خوف النار قال لا أبالي
 بها فقالت له فوز بالخفة فقال لا أريد هاتفت فاذا تريد قال على أن يريني وجهه الكريم قالت أسلم على أن تجدد

هذا المطلوب فقال لي اكتب به اذا خطا فكتب له بذلك خطا فاسلم ومات من ساعته فصلىنا عليه
 ودفناه فرأيت في النوم كأنه يتجسس فقلت له يا سمعون ما فعل بك ربك قال غفر لي وقال لي أسأت شيئا قال
 (وأما السنين) فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى * روى ان
 زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق تدخل ههنا ونستريح قد خلا
 ونام زيد فأوثى المنافق زيدا وأراد قتله فقال زيد لم تقتلني قال لان محمدا يحبك وأنا أبغضه فقال زيد
 يا رجول أغثنى فسمع المنافق صوتا يقول ويحبك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا فرجع وأراد
 قتله فسمع صائحا اقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر فلم يجد أحدا فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا
 يقول لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضر به الفارس ضربة فتقلعه ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال
 له أما تعرفني أنا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله عز وجل ادرك عبدى وفي الثانية
 كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت الى المنافق وأما الميم فعناه أن من العرش الى ما تحت الثرى
 ملكه وملكه قال السدي أصاب الناس قحط على عهد سليمان بن داود عليه السلام فأوثوه فقالوا له
 يا بني الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا واذا بجلة قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول اللهم
 أنا خلق من خلقك ولا أغنى لي عن فضلك قال فصب الله تعالى عليهم المطر فقال لهم سليمان عليه السلام
 ارجعوا فقد استجيب لكم دعاء غيركم أما قوله الله فاعلموا أيها الناس اني أقول طول حياي الله فإذا مت
 أقول الله وإذا سئلت في القبر أقول الله وإذا جئت يوم القيامة أقول الله وإذا أخذت الكتاب أقول الله وإذا
 وزنت أعمالي أقول الله وإذا جرت العصا أقول الله وإذا دخل الجنة أقول الله وإذا رأيت الله قلت الله
 (النكتة الثالثة عشر) الحكمة في ذكر هذه الأسماء الثلاثة ان الخاططين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال
 تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقصد ومنهم سابق بالخيرات فقال انا الله للسابقين الرحمن لله مقصد من الرحيم
 للظالمين وأيضاً الله هو معطي العطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء
 ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبو الفار قال ولو علمته المرأة لحفتك ولو علمته الأمة
 لأقدمت على الفراق منك ولو علمه الجار لاسعى في تخريب الدار وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرى أعلم اني اله كريم
 (الرابعة عشر) الله يوجب ولايته قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال الله تعالى ان
 الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وذو الرحيم يوجب رحمته وسكان بالؤمنين رحيم
 (الخامسة عشر) قال عليه السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلاله
 تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الخافي في هذا الباب
 معروفة وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال يا بأهريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظتك
 لا تبرح أن تكتب لك الحسنة حتى تفرغ واذا غشيت أهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك
 الحسنة حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنة بعدد نفس ذلك
 الولد وبعدد أنفاس أعقابك ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم أحدا يا بأهريرة اذا ركبت دابة فقل بسم
 الله والحمد لله يكتب لك الحسنة بعدد كل خطوة واذا ركبت السفينة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك
 الحسنة حتى تخرج منها وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين أعين الجن
 وعورات بني آدم اذا تزعموا شيئا بهم أن يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه انه اذا صار هذا الاسم
 حجابا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزانية في العقبى (السادسة عشر) كتب
 فيه صر الى عمر رضي الله عنه ان بي صدا عالا يسكن فابعت لي دواء فبعث اليه عمر قلنوة فكان اذا وضعها
 على رأسه يسكن صداعه واذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع فحجب منه ففتش في القلنسوة فاذا فيها كاغد
 مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم (السابعة عشر) قال صلى الله عليه وسلم من توضأ ولم يذكر اسم
 الله تعالى كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر

على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن جميع القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة
 (الثامنة عشر) طلب بعضهم آية من خالدين الوليد فقال انك تدعى الاسلام فأرنا آية التسليم فقال اتنوني
 باسم القاتل فأنى بطاس من السم فأخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم وأكل السكك وقام سالما باذن
 الله تعالى فقال الجوس هذا دين حق (التاسعة عشر) مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة
 العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور فتعجب
 من ذلك فسلم ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذمما كان محبوسا
 في عذابى وكان قد ترك أمر الله حبل فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلقننه المعلم بسم الله
 الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي أن أعذبه بنارى في بطن الارض وولده يذكر اسمى على وجه الارض
 (العشرون) سئلت عمرة القرظانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة في أن الجنب والخنزير منهيان عن
 قراءة القرآن دون التسمية فقالت لان التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب (الحادية
 والعشرون) قيل في قوله الرحمن هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحشراته والقيامة وظلماته
 والميزان ودرجاته وقراءة الكتاب وفزعاته والصراط ومخافاته والنار ودرجته (الثانية والعشرون)
 كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم وأوصى أن يجعل في كفه فقبيل له أى فائدة لك فيه فقال أقول يوم
 القيامة الهى بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملى بعنوان كتابك (الثالثة والعشرون)
 قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان (احدهما) أن الزبانية تسعة عشر حرفا لله تعالى
 يدفع بأسهم بهذه الحروف التسعة عشر (الثانية) خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ثم فرض
 خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات
 التسعة عشر (الرابعة والعشرون) لما كانت سورة التوبة مشهورة على الأهرام بالقتال لم يكتب في أولها
 بسم الله الرحمن الرحيم وأيضا السنة أن يقال عند الذبح باسم الله والله أكبر ولا يقال بسم الله الرحمن الرحيم
 لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وقع ذلك هذه الحكمة في كل يوم سبع عشرة مرة
 في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للرحمة والفضل والاحسان
 والله تعالى الهادى الى الصواب

(الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسماء هذه السورة وفيه أبواب)

الباب الاول

اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى (فالاول) فاتحة الكتاب سميت بذلك
 الاسم لانه يفتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كلام
 على ما سمي أى تقريره وقيل لانها أول سورة نزلت من السماء (والثاني) سورة الحمد والسبب فيه أن أولها
 لفظ الحمد (والثالث) أم القرآن والسبب فيه وجوه (الاول) ان أم الشيء أصله والمقصود من كل
 القرآن تقرير أمور أربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضاء والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب
 العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين
 يدل على نفى الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل أيضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات وسبب أن
 شرح هذه المعاني بالاسماء قصا فلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالبات الاربعة وكانت هذه السورة
 مشهورة عليها اقيمت بأمر القرآن (السبب الثاني لهذا الاسم) أن حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى أمور
 ثلاثة أما الثناء على الله باللسان وأما الاشتغال بالخدمة والطاعة وأما طلب المكاشفات والمشاهدات فتقوله
 الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله شأنا على الله وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال
 بالخدمة والعبودية الا ان الايتاء وقع بقوله اياك نعبد وهو اشارة الى الجهد والاجتهاد في العبودية ثم قال

وإيالة نستعين وهو إشارة إلى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع إلى الله وأما قوله إهدنا لصراط
المستقيم فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات (السبب الثالث) لتسمية هذه السورة بأتم
الكتاب أن المقصود من جميع العوالم أتم معرفة عزة الربوبية أو معرفة ذلة العبودية بقوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على أنه هو الإله المستولى على كل أحوال الدنيا والآخرة ثم من قوله إياك
نعبد وإيالة نستعين إلى آخر السورة يدل على ذل العبودية فإنه يدل على أن العبد لا يتم له شيء من الأعمال
الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة إلا بإعانة الله تعالى وهدايته (السبب الرابع) أن العوالم البشرية أتم علم
ذات الله وصفاته وأفعاله وعوالم الأصول وأتم علم أحكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع وأتم علم تصفية
الباطن وظهور الانوار الروحية والمكاشفات الإلهية والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة
وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إشارة إلى علم الأصول لأن الدال على وجوده وجوده وحقه وأوقاته بقوله رب
العالمين يجري مجرى الإشارة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة وجوده إلا بكونه رباً للعالمين وقوله الحمد لله إشارة إلى
كونه مستحقاً للحمد ولا يكون مستحقاً للحمد إلا إذا كان قادراً على كل الممكنات عالم بكل المعلومات ثم وصفه
بنهاية الرحمة وهو كونه رحماً نارحماً ثم وصفه بكمال القدرة وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يعلم أمر
المطلوعين بل يستوفي حقوقهم من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الأصول
ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية وهو قوله إياك نعبد ثم من جهة أيضاً يعلم
الأصول مرة أخرى وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكمل إلا بإعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات
المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة (أولها) حصول هداية النور في القلب وهو المراد من
قوله تعالى إهدنا الصراط المستقيم (وثانيها) أن يتجلى له درجات الأبرار المظهرين من الذين أنعم الله عليهم
بالجلايا القدسية والجواذب الإلهية حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرآة المجاورة فيعكس الشعاع من
كل واحدة منها إلى الأخرى وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم (وثالثها) أن تبقى مصونة معصومة
عن أوضار الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن أوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت أن هذه
السورة مشتملة على هذه الأسرار العلية التي هي أشرف المطالب فلهذا السبب سميت بأتم الكتاب كما كان
الدماغ يسمى أتم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع (السبب الخامس) قال الثعالبي سميت أبا
القاسم بن حبيب قال سمعت أبا بكر الففال قال سمعت أبا بكر بن دريد يقول الهم في كلام العرب الراية التي
ينصبها العسكر قال قيس بن الحليم

نصبنا أمتنا حتى ابذعوا * وصاروا بعد الفهم سلالا

فسميت هذه السورة بأتم القرآن لأن مفزع أهل الإيمان إلى هذه السورة كما أن مفزع العسكر إلى الراية
والعرب تسمى الأرض أتماً لأن معاد الخلق إليها في حياتهم ومماتهم ولأنه يقال أتم فلان فلان إذا قصده
(الاسم الرابع) من أسماء هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وفي سبب
تسميتها بالمثاني وجوه (الأول) أنها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها إعطاء الرب للعبد (الثاني)
سميت مثنى لأنها تنفي في كل ركعة من الصلاة (الثالث) سميت مثنى لأنها مستثناة من سائر الكتب قال عليه
السلام والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه
السورة وإنما السبع المثاني والقرآن العظيم (الرابع) سميت مثنى لأنها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها
قراءة سبع من القرآن فمن قرأ الفاتحة أعطاها الله ثواب من قرأ كل القرآن (الخامس) آياتها سبع وأبواب
النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عنه الأبواب السبعة والدليل عليه ما روى أن جبريل عليه السلام
قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت أخشى العذاب على أمتك فلما نزلت الفاتحة امنعت قال لم يا جبريل
قال لأن الله تعالى قال وإن جهنم لم وعدهم أجمعين لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع

فمن قرأها صارت كل آية طبقاً على باب من أبواب جهنم فتمزقتمك عليها من أساليب (السادس) سميت مثاني لأنها تقرأ في الصلاة ثم إنها تنفي بسورة أخرى (السابع) سميت مثاني لأنها آتية على الله تعالى ومدائح له (الثامن) سميت مثاني لأن الله أنزلها مرتين واعلم أنا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى سبعاً من المثاني في سورة الحجر (الاسم الخامس) الواقعة كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الشعبي وتفسيرها أنها لا تقبل التنصيف ألا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني في ركعة أخرى لم يزل هذا التنصيف غير جائز في هذه السورة (الاسم السادس) الكافية سميت بذلك لأنها تكفي عن غيرها وأما غيرها فلا تكفي عنها روى مجاهد بن الربيع عن عباد بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتم القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضاً عنها (الاسم السابع) الأساس وفيه وجوه (الأول) أنها أول سورة من القرآن فهي كالأساس (الثاني) أنها مشتملة على أشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الأساس (الثالث) أن أشرف العبادات بعد الإيمان هو الصلاة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الإيمان والصلاة لا تتم إلا بها (الاسم الثامن) الشفاء عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سيم ومز بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة في أذنه فبرأ فذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي أم القرآن وهي شفاء من كل داء وأقول الأمراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه أنه تعالى سمي الكافر مرضاً فقال تعالى في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الأصول والفروع والمكتشفات فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة (الاسم التاسع) الصلاة قال عليه السلام يقول الله تعالى سميت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة (الاسم العاشر) السؤال روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى أنه قال من شغلته ذكرى عن سؤال أعطيه أفضل ما أعطى السائلين وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين إلى أن قال رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين ففي هذه السورة أيضاً وقعت البداية بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله الحمد لله إلى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله أياك نعبد وأياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على أن أكل المطالب هو الهداية في الدين وهو أيضاً يدل على أن الجنة المعرفة خير من الجنة النعيم لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل أرزقنا الجنة (الاسم الحادي عشر) سورة الشكر وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل والكرم والاحسان (الاسم الثاني عشر) سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الأسماء والله أعلم

الباب الثاني في فضائل هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الأولى) ذكرنا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال (الأول) أنها مكية روى الشعبي بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الشعبي وعليه أكثر العلماء وروى أيضاً بإسناده عن عمرو بن شرجيل أنه قال أول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسرى إلى خديجة فقالت لقد خشيت أن يكون خالطني شيء فقالت وماذا قال أتى إذا خلوت سمعت النداء بأقرا ثم ذهب إلى ورقة بن نوفل وسأله عن ذلك الواقعة فقال له ورقة إذا نالت النداء فابت له فاتاه جبريل عليه السلام وقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسمائه عن أبي صالح عن ابن عباس قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قریش دق الله فاك (والقول الثاني) أنها نزلت بالمدينة روى الشعبي بإسناده عن مجاهد أنه قال فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم حقوة وهذه حقوة مجاهد لأن العلماء على خلافه ويدل عليه وجهان (الأول) أن سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله تعالى ولقد آتينا سبعاً من المثاني وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم (الثاني) أنه يبعد أن يقال أنه

أقام بحكمة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب (القول الثالث) قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بحكمة مرة وبالمدينة مرة أخرى فهي مكتبة مدينة ولهذا السبب سماها الله بالثاني لانه نفي انزالها وانما كان كذلك مبا لفة في نشر بقها (المسئلة الثانية) في بيان فضلها عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما متصيا فيقرأ أصبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة وعن الحسين قال أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في لاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم أودع علوم هذه الاربعة في الفرقان ثم أودع علوم الفرقان في المفصل ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان قلت والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الالهية علم الاصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لاجرم كانت كالشتملة على جميع المطالب الالهية (المسئلة الثالثة) قالوا هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الشاء والميم والهاء والراء والشين والنطاء والفاء والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشهورة بالعذاب فالشاء تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والميم أول حروف اسم جهنم قال تعالى وان جهنم اوعدهم أجعين وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وأسقط الخلاء لانه يشعر بالخرى قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وأسقط الراء والشين لانهم ما أول حروف الزبور والشهيق قال تعالى لهم فيها زبور وشهيق وأيضا الراء تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الانيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فأما الذين شقوا في النار وأسقط النطاء لقوله انطأقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب وأيضا يدل على الخلى قال تعالى كلا انهم الظن نزاعة للشوى وأسقط الفاء لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون وأيضا قال لا تنتروا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب وقد خاب من افترى * فان قالوا لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جرم مقسوم والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيه على ان من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع في جهنم والله أعلم

الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله **م** ان ائلا يقول الحمد لله منبجي عن أمرين (أحدهما) وجود الاله (والثاني) كونه مستحقا للحمد فالدليل على وجود الاله وما الدليل على انه مستحق الحمد ولما توجه هذان السؤالان لاجرم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فأجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمين وأجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين أما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان علمنا بوجود الله ائنا ان يكون ضروريا أو نظريا لا جائز أن يقال العلم بوجود الاله ضروري لاننا نعلم بالضرورة أننا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقي أن يكون العلم نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولادليل على وجود الاله الا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارضين والحيوان والنبات والجمادات والحيوان محتاج الى مدبر يدرجه وموجود بوجده ومربي يربيه ومبقي يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله التامد الحكيم ثم فيه لطائف (اللطيفة الاولى) ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مقترن به محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقاءه الى ابقائه فكان

هذا اشارة الى ان كل جز لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من الاحاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القادر القديم كما قال تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الطيفه الثانية) انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها الصكهم اختلفوا في انها حال بقاءها هل تبقى محتاجة الى المبتقى أم لا فقال قوم الشئ حال بقاءه يستغنى عن السبب والمربى هو القاسم ببقاء الشئ واصلاح حاله حال بقاءه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه في حال بقاءها والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه اما افتقارها الى المبتقى والمربى حال بقاءها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكور تنبيه على ان كل ماسوى الله فانه لا يستغنى عنه لاني حال حدوثه ولا في حال بقاءه (الطيفه الثالثة) ان هذه السورة مسمية بأم القرآن فوجب كونها كالاصول والمعدن وأن يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواء فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سور أربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فأنزلها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور ما هنا قسم من أقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل ماسوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من أقسام ماسوى الله فأنزل كور في أول سورة الانعام كانه قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة وأيضاً فأنزل كور في أول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور في أول سورة الفاتحة كونه رباً للعالمين وقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقاءه الى ابقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث أولى اتمالا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبتقى حال بقاءه فثبت بهذين الوجهين ان المذكور في أول سورة الانعام مجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالاعراف فان الكتاب الذي أنزل على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في أول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشیاطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارضين فكان المذكور في أول سورة الكهف نوعاً من أنواع ما ذكره في أول الفاتحة وثالثها سورة سبأ وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في أول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في أول سورة سبأ ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في أول سورة الانعام كونه خالقها والخلق هو التقدير والمذكور في هذه السورة كونه فاطراً لها ومجداً لها والمذكور في هذا غير الاول الا انه أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالق السموات والارض ذكر كونه جاعلاً للظلمات والنور أما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطراً للسموات والارض ذكر كونه جاعلاً للملائكة رسلاً في سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطراً للسموات والارض جعل الروحانيات وهذه أسرار عجيبة واطراف عالية الانما بأسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم (المسئلة الثانية) ان هذه الكلمة كادرات على وجود الاله فهي أيضاً مشقة على الدلالة على كونه متعالياً بذاته عن المكان والحيز والجهة لا يامنان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ماسوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القلبية والبعديّة فقوله رب العالمين يدل على كونه رباً

للمكان والزمان وقالوا له - او موجودا له - ما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا وجوده
 على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز
 متعالية عن الجهة والحيز فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلب حقيقة
 ذاته وذلك محال فقول رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار (المسئلة
 الثالثة) هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحول في المحل كما تقول النصارى والخوامية لانه لما
 كان رب العالمين كان خالقا لكل ما نواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل
 فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل (المسئلة الرابعة) هذه
 الآية تدل على ان الله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات
 لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ألا ترى ان الانسان اذا انتفع بشئ من النار أو ببرودة
 الجسد فانه لا يحمده النار ولا الجسد لما ان تأثير النار في التسخين وتأثير الجسد في التبريد ليس بالقدرة
 والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا
 مختارا لانه لو كان موجبا لدامت الآثار والمعالمولات بدوام المؤثر الموجب ولا منقطع وقوع التغير فيها
 وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها كادربالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك
 لا جرم ثبت كونه مستحقا للحمد (المسئلة الخامسة) لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا
 لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل الحكيم المتقن يجب
 ان يكون عالما فثبت بما ذكرناه ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان
 ويدل على كونه منزها عن الحول في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم
 ويدل على كونه في نهاية الحكمة (وأما السؤال الثاني) وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله القادر
 فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد
 لا يخلو حاله في الدنيا عن أمرين اما ان يكون في السلامة والسعادة واما ان يكون في الالم والفقر والمكاره
 فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه
 وایجاد فكل رحما رحما وان كان في المكاره والاتقات فكل تلك المكاره والاتقات اما ان تكون من العباد أو من
 الله فان كانت من العباد فخالقه سبحانه وتعالى وعديا به ينتصف للظالمين من الظالمين في يوم الدين وان كانت
 من الله فخالقه تعالى وحده بانواب الحزب والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدنيا من المكروهات
 والنكسات واذ كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لانهاية له والثناء الذي لا غاية له
 فظهر بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن
 في العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه واعلم انه تعالى لما تم الكلام في الصفات المعبرة في الربوبية أردفه
 بالكلام المعبر في العبودية واعلم ان الانسان مرصوب من جسد ومن روح والمقصود من الجسد ان
 يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال
 تعين الروح على اكتساب السعادات الروحية الباقية وتلك الاعمال هي أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل
 على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون
 مواظبا على العبادات وهذه أول درجات عبادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واطب على هذه
 الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستعمل بالآتيان به هذه العبادات
 والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى واعاونه وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشيء من العبادات
 والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكالات وهو المراد من قوله وایالك نستعين ثم اذا تجاوز عن
 هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل الا من الله وأنوار المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله وهو
 المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف (اللطيفة الاولى) ان المنهج الحق في الاعتقادات

وفي الاعمال هو الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فيبانه من وجوه (الاول) ان من توغل في التنزيه
وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهو ما طرفان
معوجان والصراط المستقيم الاقرار انما الى عن التشبيه والتعطيل (الثاني) ان من قال فعل العبد كله
منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم
اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله وأما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية
وقع في النجور ومن بالغ في تركها وقع في الجود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وأيضاً من بالغ في
الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو
الشفاعة (الطيفة الثانية) ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين اولاهما ايجابية والاخرى سلبية اما
الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وأما
السلبية فهي أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا
غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف
المقينة (الطيفة الثالثة) قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط
الذين أنعمت عليهم وهذا يدل على ان المزيد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة
الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب
على أكثر الخلق وعقولهم غير رافية بادر الحق وتميز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدى به الناقص
حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فينتهـ ذيل الى مدارج السعادات ومعارج
الكملات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية
المذكورين في قوله تعالى وأوفوا بهدي أوف بهديكم (المسئلة الثانية) في تقرير مخرج آخر من لطائف
هذه السورة اعلم ان أحوال هذا العالم موزونة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني ظاهرة
لاشك فيها الا اننا نقول الشر وان كان كثيراً الا ان الخير أكثر والمرضى وان كان كثيراً الا ان الصحة
أكثر منه والجوع وان كان كثيراً الا ان الشبع أكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال
نفسه فانه يجد هادياً في التغيرات والاتقال من حال الى حال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة
والكرامة والراحة والبهجة اما الأحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها أقل من أحوال
اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فقول ان تلك التغيرات لا أجل انها تقتضي حدوث أمر بعد عدمه
تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله رحيم محسن
كريم أماد لالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بأن كل شيء وجد بعد عدمه فانه لا بد له
من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتاً حدث بعد ان لم يكن فأن صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى
ببناء ذلك البيت ولو ان اننا نشكك فيه لم تشكك فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة
قادر اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه في حدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجوده مؤثر قادر وأما
دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيماً محسناً فلاننا نرى ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة
والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب أفعاله راحة وخيراً وكرامة وسلامة كان رحيماً محسناً ومن
كان كذلك كان مستحقاً للعدم ولما كانت هذه الأحوال معلومة لكل أحد وحاضرة في عقل كل
أحد عاقل كان موجب حمد الله وشأنه حاضر في عقل كل أحد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال
الحمد لله والمنة على هذا المقام بنسبه على مقام آخر أعلى وأعظم من الاول وكأنه قيل لا ينبغي أن نعتقد ان
الاله الذي اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت باقتدار نفسك الى
الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فانه محتمل
الحركات والسكنات وأنواع التغيرات فتكون علته احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها واذا حصل الاشـ تترك

في العلة وجب أن يحصل الاشتراك في المعول فهذا يقتضي كونه رب العالمين والها للسموات والارضين ومدبرها
 لكل الخلق أجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها
 ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب لابد وأن يكون قادرا على اهلاكلها ولا بد وأن
 يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية العظمة والحلال وحينئذ يقع في قلب العبد أني مع
 نهاية ذاتي وحقاري كيف يمكنني أن أتقرب اليه وبأي طريق أتوسل اليه فعند هذا ذكر الله ما يجري مجرى
 العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال أيها العبد الضعيف أنا وان كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية
 الا اني مع ذلك عظيم الرحمة أنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين فادمت في هذه الجملة الدنيا لا أخلبك عن
 أقسام رحمتي وانواع نعمتي وادامت فأنا مالك يوم الدين لا أضيع علامن أعمالك فان أتيتني بالخير قابلت الخير
 الواحد بالانهاية له من الخيرات وان أتيتني بالمعصية قابلتها بالصفيح والاحسان والمغفرة ثم لما قرأ امر الربوبية
 بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء (أولها) مقام الشريعة وهو أن يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله
 اياك نعبد (وثانيها) مقام الطريقة وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة
 كما سخر له عالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شيء من الاعمال الظاهرة الا بعد يصل اليه من عالم الغيب وهو قوله
 وياك نستعين (وثالثها) انه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر كله لله وحينئذ يقول اهدنا
 الصراط المستقيم ثم ان ما هنادقيقة وهي ان الروح الواحد يكون أضعف قوة من الارواح الكثيرة المجمعة
 على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند هذا أدخل
 روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى
 اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطالب أقوى والاستعداد اتم فحينئذ يفوز في تلك الجمعية بما لا يقدر على
 القوز به حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين أنعمت عليهم ثم لما بين ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب
 مزيد القوة والاستعداد ادين أيضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخساسة والخسران والخذلان
 والحرام فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفاسق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات
 الثلاث وكانت هذه المقامات الثلاثة أعنى الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها
 بقوله وياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال
 بأرباب الصفا والاستكمال بسبب المساعدة عن أرباب الحقا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية
 والكمالات الانسانية (المسئلة الثالثة) في تقرير مخرج آخر من لطائف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق
 محتاجا الى جزر الخيرات والذات ودفع المكروهات والخفافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل
 الخيرات والذات الا بواسطة اسباب معينة ولا يمكنه دفع الآفات والخفافات الا بواسطة اسباب معينة ولما
 كان جاب النفع ودفع الضرر محبوبا بالذات وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير
 ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في العقول ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطة
 فهو محبوب صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكنه الوصول
 الى الخيرات والذات الا بواسطة خدمة الامير والوزير والاعوان والانصار بقي الانسان متعلقا بالقلب بهذه
 الاشياء شديدا لطلبها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت في العلوم الحكيمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث
 المالكات الراسخة وثبت أيضا ان حب التشبه غالب على طبع الخلق (أما الاول) فكل من واظب على صناعة
 من الصنائع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت
 المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ * (وأما الثاني) فهو ان الانسان اذا جالس الفساق مال
 طبعه الى الفسق وما ذل الان الانوار جبات على حب المحاسن واذا عرفت هذا فنقول انما بينا ان
 استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي بها يمكن التوصل الى جزر المنافع ودفع
 المضار وينا أنه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت

وأيضاً نأثر أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة وبينما ان النفوس مجبولة على حب
الحسنة وذلك أيضاً يوجب استحكام هذه الحالة فتدبر بالبيانات التي ذكرناها ان الاسباب الموجبة لحب
الدنيا والمرغبة في التلذذ بأسبابها كثيرة قوية شديدة جداً ثم نقول انه اذا اتفق للانسان هداية الهية تهديه
الى سواء السبيل وقع في قلبه أن يتأمل في هذه الاسباب تأملاً شافياً وافياً فيقول هذا الامير المستولى على
هذا العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته أم لا (الاول) باطل لان ذلك الامير ربما كان أكثر
الناس مجزاً وأقلهم عقلاً فعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت له بقوته وما حثت له بسبب
حكمته وإنما حصلت تلك الامارة والرياسة لاجل قسمة قسام وقضاء حسيم علام لارافع لحكمه ولا مرد
لقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويه فعند حصول
هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى
سبب الاسباب ويفتح الابواب ثم اذا نالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار للانسان
بحيث كلما وصل اليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل اليه شر ومكره قال هو الضار وعند هذا لا يحمده
أحد اعلى فعل الا الله ولا يتوجه قلبه في طلب أمر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والشكر كله لله
فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم الا
بتقدير الله ثم يدرك من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم انه لا تنتظم حاله من أحوال العالم الا بتقدير
الله وذلك هو قول رب العالمين ثم ان العبد يتأمل في أحوال العالم الاسفل وأحوال العالم الاعلى فيشاهد أن
أحوال العالمين متقومة على الرصف الاتقن والترتيب الاقوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى
الذرات ناطقة بالاقرار بكل رحمة وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد
ان جميع مصالحه في الدنيا انما هيأت برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب انه كيف
يكون حاله بعد الموت فكانه يقال ما لك يوم الدين ليس الا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم فيختم فيشرح
صدر العبد وينفخ قلبه وبه علم ان المنفعة بل باصلاح مهـماته في الدنيا والاخرة ليس الا الله وعند
ينقطع التقاع عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير
كان مشغولاً بخدمة ما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهم ما وكان يطلب الخير
منهم ما فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشغولاً بخدمة الامير والوزير فلان يشغل بخدمة المعبود كان
أولى فعند هذا يقول اياله تعبد والمعنى اني كنت قبل هذا أعبد غيرك وأما الآن فلا أعبد أحد اسوا لك
ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المراتبات كان أولى
فيقول واياله تستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك وأما الآن فلا استعين بأحد اسوا لك ولما كان
يطلب المال والجاه والذين هم على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الامير والوزير فلان يطلب الهداية
والمعرفة من رب السماء والارض أولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل الدنيا يرقان (أحدهما)
الذين لا يعبدون أحد الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله (والفرقة
الثانية) الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلا يجرم العبد يقول الهي اجعلني
في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الانوار الربانية وابخلها بالنورانية ولا تجعلني في زمرة
الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون فان متابعة هذه الفرقة لا تفيده الا الخسار والهلاك كما قال
ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً والله أعلم

الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

(المسئلة الاولى) أجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلاة وعن الاصم والحسن بن صالح انها
لا تجب لئلا يترك كل دليل نذكره في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان أصل القراءة واجب وتزيد
ها هنا وجوهاً (الاول) قوله تعالى أقم الصلاة لذلول الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن

القراءة والتقدير أقم قراءة الفجر وظاهر الامر للوجوب (الثاني) عن أبي الدرداء ان رجلا سال النبي
 صلى الله عليه وسلم فقال في الصلاة قراءة فقال نعم فقال السائل رجبت فأقر النبي صلى الله عليه وسلم
 ذلك الرجل على قوله وجبت (الثالث) عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل أيقرأ في الصلاة
 فقال عليه السلام أنك تكون صلاة بغير قراءة وهذا الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي حامد الاسفراييني
 (حجة الأصب) قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي جعل الصلاة من الاشياء المربية والقراءة ليست
 بمرتبة فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعديّة الى مفعولين كانت بمعنى العلم
 (المسئلة الثانية) قال الشافعي رحمه الله قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة فان ترك منها حرفا واحدا هو
 يحسنه لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة لما وجوه (الاول) انه عليه
 السلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله
 فليحذر الذين يخالفون عن أمره ولقوله تعالى فاتبعوني يحجبكم الله وباللهجب من أبي حنيفة انه تمسك في
 وجوب صبح الناصية بخبر واحد وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 أتى سبابة قوم فبال ونوضأ ومسح على ناصيته وخفيه في انه عليه السلام مسح على الناصية فجعل ذلك القدر
 من المسح شرط الصحة الصلاة وها هنا نقل أهل العلم نقلا متواترا انه عليه السلام واظب طول عمره على
 قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلاة غير موقوفة عليهم وهذا من الجائز (الحجة الثانية) قوله تعالى أقيموا
 الصلاة والصلاة لفظة مفردة محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين
 معهود سابق من لفظ الصلاة الا الاعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها واذا كان كذلك كان
 قوله أقيموا الصلاة جارا مجرى قوله أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول والتي أتى بها الرسول عليه السلام
 هي الصلاة المشتملة على الفاتحة فيكون قوله أقيموا الصلاة أمرا بقراءة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب ثم ان
 هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة
 (الحجة الثالثة) ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم وبدل عليه أيضا ما روى في الصحيحين
 ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهم كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا
 ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم يستقي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدهى ولقوله
 عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر والحجب من أبي حنيفة رضى الله عنه انه تمسك في مسئلة
 طلاق الفار بآثر عثمان مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا بوجوب عدم
 الارث فلم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاتفاق والافتقار على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا
 القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول (الحجة الرابعة) ان الأئمة وان اختلفت في انه هل تجب قراءة
 الفاتحة أم لا لا يفتقروا عليه في العمل فانك لا ترى أحدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا يقرأ
 الفاتحة في الصلاة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركاً سبيل المؤمنين فيدخل تحت
 قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه
 لا يجب قراءتها قرؤوها الا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها
 فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب ونحن قدينا اطباق الكل على الاتيان بالقراءة فن لم يأت بالقراءة
 كان تاركاً طريقة المؤمنين في هذا العمل فدخل تحت الوعيد وهذا القدر يكفي في الدليل ولا حاجة بنا
 في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب (الحجة الخامسة) الحديث المشهور وهو انه
 سبحانه وتعالى قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
 تعالى حمدى عبدى الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد
 نصفين ثم بين ان هذا النصف لم يحصل الا بسبب آيات هذه السورة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذا النصف
 وهذا النصف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم الا لازم لازم فوجب ككون هذه السورة من لوازم

الصلاة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا بقراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة (الحجة السادسة) قوله عليه
 السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب قالوا حرف النفي دخل على الصلاة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى
 حكم من أحكام الصلاة وليس صرفه الى الصفة أولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه (الاول) انه
 جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل
 على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا
 التقدير فانه يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره (الثاني) من اعتقد ان قراءة الفاتحة جزء من أجزاء
 ما هي الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ما هي الصلاة لان الماهية يتشع حصولها حال عدم بعض
 أجزائها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال حرف النفي على معنى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة
 ليست جزءا من الصلاة وهذا هو أول المسئلة فثبت ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره
 (الثالث) هو انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم أجعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة
 وحصل للعقبة مجازان أحدهما أقرب الى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب
 اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا أتم من المشابهة بين المعدوم
 وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصفة أولى (الوجه الرابع)
 ان الحمل على نفي الصفة أولى لوجوه أحدها ان الاصل ابقاء ما كان على ما كان الثاني ان جانب الحرمة
 راجح والثالث ان هذا أحوط (الحجة السابعة) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة
 لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز
 قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قائم والاصل في الثابت البقاء فما قلنا هذا الاصل
 عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا يخرج عن العهدة
 والذي يقوى هذا ان عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان
 لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب أن لا يفيد هذا
 القضاء والخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام (الحجة الثامنة)
 نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى بأسناداه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (والحجة التاسعة) روى رفاعه بن مالك ان
 رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلاة يا رسول الله فقال
 عليه السلام اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا أمر والامر للوجوب
 وأيضا الرجل قال علمني الصلاة فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة فلما ذكر
 قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءا من أجزاء الصلاة (الحجة العاشرة) روى أن النبي
 عليه السلام قال ألا أخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلهما قالوا نعم قال فما
 تقرؤون في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل انه عليه السلام لما قال ما تقرؤون
 في صلاتكم فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي أحد الا بهذه السورة
 فكان هذا اجماعا معلوما عندهم (الحجة الحادية عشر) التمسك بقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن
 وجه الدليل ان قوله فاقروا أمر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فتقول
 المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين
 غيرها والاول يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن تكون قراءة
 غير الفاتحة واجبة عينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة
 وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم
 أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه

تعالى انما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من
المسلمين فهي متيسرة لكل * وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحديثنا لا تكون متيسرة
للكل (الحجة الثانية عشر) الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان
بها الصلاة المشقة على قراءة الفاتحة لان الاخبار الدالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ولان
المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند
عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل (الحجة الثالثة عشر) قراءة الفاتحة توجب الخروج عن
العهد باليتين فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها بالنص والمعقول أما لنص فقوله عليه السلام دع
ما يرييك الى ما لا يرييك وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس
واجب فان قالوا فلما اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث
الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضا فيقابل هذان الضرران * وأما في العمل فان القراءة
لا توجب الخوف أما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل (الحجة الرابعة عشر) لو كانت الصلاة بغير
الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة
توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكنهم أجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة أولى فثبت ان الصلاة
بغير هذه السورة غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) أجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما
فوجب أن لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتمال (الحجة السادسة عشر) الاصل بقاء
التكليف فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهد اما أن يعرف بالنص أو القياس
أما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا
وأما القياس فباطل لان التعبدات غالبية على الصلاة وفي مثل هذه السورة يجب ترك القياس (الحجة السابعة
عشر) لما ثبت ان النبي عليه السلام واظب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا
وتركا لا اتباع وذلك حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبدعوا ولقوله عليه السلام وأحسن الهدى هدى
محمد ونسرا الامور محدثاتها (الحجة الثامنة عشر) الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة اما أن يتساوى في
الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل والاول باطل بالاجماع لانه عليه السلام واظب على الصلاة بالفاتحة
فذهب الثاني فنقول الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز
المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وأما الخبر فاروى أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان اخرج وأنا نأدي لأصلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول اننا نأني هذه
الآية من أقوى الدلائل على قوامها وذلك لان قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن أمر والامر للوجوب فهذا
يقضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير
الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة وهو
المطلوب والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي
أن يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة
الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة شذاج ناقص والتخيير بين
الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة
محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة لكل وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون
وحديثنا لا تكون متيسرة لكل وعن الثاني انه معارض بما نقل عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان اخرج وأنا نأدي لأصلاة الا بفاتحة الكتاب وأيضا لم لا يجوز أن يقال المراد من قوله لأصلاة
الابقرة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصم على الفاتحة لكانت اذا ثبت التعارض فالترجيح معنا لانه أحوط

ولانه أفضل والله أعلم (المسئلة الثالثة) لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لاجرم اختلافوا في مقدار القراءة فقال أبو حنيفة اذا قرأ آية واحدة كفت مثل قوله ألم وحم والطور ومد هامتان وقال أبو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة وتجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ لامر ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرأها والا وراعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ لامر ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرأها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها آية من أول السورة أم لا قال يعلو سأت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قال قلت فلم تسره قال فلم يجبي وقال الكرخي لا أعرف هذه المسئلة بعينها المتقدمة أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في اثبات أن التسمية من القرآن اولست منه أمر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل (احداها) ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر واخبار الاحاد اولست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية (وثانيها) ان بتقدير انها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها (وثالثها) الكلام في انها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار فاستكم في هذه المسائل الثلاث (المسئلة الخامسة) في تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية وزعم القاضي أبو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا أقل من التفسير واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباتها اما التواتر أو الاتحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بانها من القرآن ولو كان كذلك لا يمنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني أيضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الاطلاق فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية واصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الرافض في ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي عارض القاضي فقال اني كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لم يبق الخلاف وان ثبت بالاتحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ثم أورد على نفسه سؤالا وهو انه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة في اثبات هذا الغم الى النقل لان الاصل هو العدم أما قولنا انه قرآن فهو مثبت فلا بد فيه من النقل ثم أجاب عنه بأن قال هذا وان كان عدمه الان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوجب كونها من القرآن فها هنا لا يمكننا الحكم بانها ليست من القرآن الا بدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطارق اما ان يكون تواترا أو اتحادا ثبت ان الكلام الذي أوردته القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي فيه ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن أوليس من القرآن فائدة الا انه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للحدث مسها أم لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تمويل القاضي (المسئلة السادسة) في بيان ان التسمية هل هي من القرآن وانها آية من الفاتحة قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريح عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعذب بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية انالك نعبد وياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب

عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح (الحجة الثانية) روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولهن بسم الله الرحمن الرحيم (الحجة الثالثة) روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال بأى شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن (الحجة الرابعة) روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول إذا نمت إلى الصلاة قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى أيضا بإسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أيضا بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قرأتهما فقد نقص وروى أيضا بإسناده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله واذا قرأتم السورة سجدوا من المأني قال فاتحة الكتاب فقبل لابن عباس فأين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا قرأتم أم القرآن فلاتدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها إحدى آياتها وبإسناده أيضا عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى سمعت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدني عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى مجدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أثنى على عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلى عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهتدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وبإسناده عن أبي هريرة قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة ونهض ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يارجل قطع على نفسك الصلاة أم عات ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته فإنه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله واعلم اني نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي اسحاق الثعلبي رحمه الله (الحجة الخامسة) قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الا قول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز أن يقال البسملة زائدة لان الاصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتحا باسم ربك وظاهر الامر لا وجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب اثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل (الحجة السادسة) التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامي السور في المحصف ومنعوا من العلامات على الأعشار والأخماس والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوا بخط القرآن ولما أجعوا على كتبها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن (الحجة السابعة) أجع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بن سكاكا واعلم أن مذهب أبي بكر الرازي أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار الفصل بين السور وهذا دليلان لا يسلطان قول أبي بكر الرازي (الحجة الثامنة) أطبق الا كثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات الا أن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله ضراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه

قال بسم الله ليس بآية منه السكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية
 أخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول أبي حنيفة مبرجوح ضعيف خيئذيقى ان الآيات لا تكون سبعة
 الا اذا اعتدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها ثالثة (الحجة الثامنة) أن نقول قراءة التسمية قبل
 الفاتحة واجبة فوجب أن تكون آية منها بيان الاول ان أبا حنيفة يسلم ان قراءتها أفضل واذا كان كذلك
 فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت
 وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق (الحجة العاشرة) قوله عليه السلام كل أمر ذي بال
 لا يدأ فيه باسم الله فهو أبتر أو أجذم وأعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة
 بسم الله فوجب كون هذه الصلاة بتر ولفظ الا بتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره
 في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه السلام فقال ان شأنك هو الا بتر فلم ين أن يقال الصلاة
 المطلوبة عن قراءتها بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا النقصان
 قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قراءتها (الحجة الحادية عشر) ما روى ان
 النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يبيّن كعب ما أعظم آية في كتاب الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصّده
 النبي عليه السلام في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر آية ثالثة ومعلوم انها
 ليست آية ثالثة في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية فلا بد وأن يكون آية ثالثة
 في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه آية ثالثة في أول سورة الفاتحة (الحجة الثانية عشر) ان
 معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرا أتم القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى
 صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن
 فأعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة رضي الله عنهم على انه
 من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها (الحجة الثالثة عشر) ان سائر الانبياء عليهم
 السلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يتدثرون بكربسم الله الرحمن الرحيم فوجب أن يجب على رسولنا ذلك واذا ثبت
 هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت انه آية من سورة الفاتحة
 أما المقدمة الاولى فالدليل على ان نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال اركبوها فيها بسم الله
 مجراها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا اليس ان قوله تعالى
 انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا ما ذا الله
 أن يكون الامر كذلك وذلك لان الطير أتى بكتاب سليمان ووضعها على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت
 لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فحملت بلقيس ان ذلك الطير
 هو الذي أتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمان فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من
 سليمان فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقامت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم
 السلام كلما شرعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤا بكربسم الله الرحمن الرحيم (والمقدمة الثانية) انه
 لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهم
 أقامه واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها
 علينا ثبت انه آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق (الحجة الرابعة عشر) انه تعالى متقدم بالوجود على وجود
 سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على
 المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر
 غيره وهذا السابق في الذكر لا يحصل الا اذا كان قراءتها بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار
 والقراآت واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقدم حسن في العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع
 لقوله عليه السلام ما زام المسلمون حسنة فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا انها آية من

الفاتحة لانه لا قال بالقزق (الجنة السابعة عشر) ان بسم الله الرحمن الرحيم لاشك انه من القرآن
 في سورة النمل ثم انما ركز واخط القرآن فوجب أن يكون من القرآن كما انما رأينا قوله تعالى
 فبأي آلام يكذبون وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة قلنا
 ان الكل من القرآن (الجنة السادسة عشر) روى انه صلى الله عليه وسلم كان يكتب في أول الامر على
 رسم قريش يا سمك اللهم حتى نزل قوله تعالى اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله
 قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن
 الرحيم كتب مثلها ووجه الاستدلال ان أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ومجمرها من القرآن ثم انه ثبت
 في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن اذ لو جاز اخر اوجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع
 الشهرة بما اخرج سائر الآيات كذلك وذلك يوجب الطعن في القرآن (الجنة السابعة عشر) قد بينا انه
 ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه السلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف وبينما
 ان حاصلي الخلاف في انه هل هو من القرآن فرجع الى أحكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز
 للجنب قراءته وللعمى مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام أحوط فوجب المصير اليه لقوله عليه السلام دع
 ما يرينك الى ما لا يرىك واحتج الخالف بأشياء (الأول) تعلقوا بخبر أبي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
 تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أنفي على عبدي واذا قال مالك يوم الدين
 يقول الله تعالى مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي
 والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الأول) انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة
 لذكرها (والثاني) انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة
 وهذا التفسير انما يحصل اذا قلنا ان التسمية ليست آية من الفاتحة لان الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون
 فيها ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله
 واياك نستعين الى آخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات
 ونصف وللعبد آيتان ونصف وذلك يمال التفسير المذكور (الجنة الثانية) روى عائشة رضي الله تعالى
 عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان
 التسمية ليست آية من الفاتحة (الجنة الثالثة) لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة لزم
 التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الجنة الاولى من وجوه (الأول) اننا قلنا
 ان الشيخ أباهما حقا الشافعي روى باسناد ما دام ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يكره ما ذكره الحديث عنه بسم الله
 الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح مع الان رواية الاثبات مقدمة
 على رواية النفي (الثاني) روى أبو داود السجستاني عن النخعي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن
 أبيه عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني
 عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني
 في التسمية وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلاثة قباه او ثلاثة بعد ها وانما يحصل ثلاثة قباه لو كانت التسمية
 آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لثامن هذا الوجه (الثالث) ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد
 الآيات فهو أيضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم سواء بالنصف من حيث انه
 يبحث عن أسرار الاموات والموت والحياة قسمان وقال تشریح أصبحت ونصف الناس على غضبان سواء
 نصفان من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم سائحون (الرابع) ان دلالتنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم
 آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي
 من الفاتحة أم لا لكن المقصود منه بيان شي آخر فكانت دلالتنا أقوى وأظهر (الخامس) اننا

يشاء ان قرأنا أقرب الى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي فقال لعل عائشة
 جعلت الحمد لله رب العالمين اميناً لهذه السورة ~~ص~~ كما يقال قرأ نزلان الحمد لله الذي خلق السموات
 والمراد انه قرأ هذه السورة ~~ف~~ كذاها هنا وتمام الجواب عن خبر أنس سيأتي بعد ذلك والجواب
 عن الحجة الثالثة ان التكرار لا اجل للتأكيد كثير في القرآن وتأكيده كون الله رحماناً رحيماً من
 أعظم المهمات والله أعلم (المسئلة السابعة) في بيان عدد آيات هذه السورة رأيت في بعض الروايات
 الشاذة أن الحسن البصري ~~ص~~ كان يقول هذه السورة ثمان آيات فأما الرواية المشهورة التي أطبق
 الاكثر ثرون عليها ان هذه السورة سبع آيات وفيه قسر واقوله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني اذا ثبت
 هذا فنقول الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة وأما أبو حنيفة فانه لما أسقط التسمية من السورة لاجرم قال قوله
 صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي
 قاله الشافعي أولى ويدل عليه وجوه (الأول) ان مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات
 المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لا فوجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشابهة فالمقاربة
 كما في سورة ق والمشاكلة كما في سورة القمر وقوله أنعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع
 (الثاني) انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير وهذا اللفظ أمان
 يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى
 منه كالشيء الواحد وابقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل أما اذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 الى آخر السورة آية واحدة كما قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاماً واحداً
 وآية واحدة وذلك أقرب الى الدليل (الثالث) ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا
 صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز للبشرطين ان يكون ذلك
 المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالاً فاننا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجوز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى
 ألم تر ان الذين بدلوا نعمة الله كفراً وهذا يدل على انه قد أنعم عليهم الا انه لم يصراروا من زمرة المغضوب
 عليهم ومن زمرة الضالين لاجرم لم يجوز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 عن قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بأنه آية واحدة فان قالوا ليس ان
 قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية مع ان هذه الآية غير مستقلة بنفسها
 بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم
 لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ولا كذلك هذا لما بينا ان مجرد قوله اهدنا الصراط
 المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاماً تاماً بل عالم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) ذكر بعض
 أصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا أما المحققون من
 الأصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي آية تامة وحدها
 من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسألة
 لان أحد اعمى قبله لم يقل ان بسم الله آية من أوائل سائر السور ودلينا ان بسم الله مكتوب في أوائل السور
 بخط القرآن فوجب كونه قرآناً واجتبه المخالف بما روى أبو هريرة ان النبي عليه السلام قال في سورة الملك
 انها ثلاثون آية وفي سورة السكوت انها ثلاث آيات ثم أجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب
 أن لا تكون التسمية آية من هذه السور والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة
 فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا انها بعض
 آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد ألا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر

دعواهم أن الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا همنا وأيضا فقول سورة الكوثر ثلاث آيات بمعنى ما هو خاصة
هذه السورة ثلاث آيات وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فمقط هذا السؤال (المسئلة
التاسعة) يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها في كل ركعة وأما
الشافعي فإنه قال إنه آية منها ويحجر بها وقال أبو حنيفة ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة
ولا يحجر بها أيضا فقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجود وجع (الخطبة الأولى) فقد دللنا على أن التسمية آية من
الفاتحة وإذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتسميتها سرية أو جهرية
فأما أن يكون بعضها سرية وبعضها جهرية فهذا مقصور في جميع السور وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية
مشرعا وفي القراءة الجهرية (الخطبة الثانية) أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكره
بالعظيم فوجب أن يكون الإعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذا ذكروا الله كذا كرم آباءكم وأشد ذكرهم وأمرهم
أن الإنسان إذا كان مفتخرا بأبيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا أخفى ذكره
أو أمره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الإعلان والإظهار وجب أن يكون
إعلان ذكر الله أولى مما يعلن به فاذا ذكروا الله كذا كرم آباءكم وأشد ذكرهم (الخطبة الثالثة) هي أن الجهر
بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بالكار من ينكره ولا شك أن هذا مستحسن في العقل
فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوى هذا الكلام
أيضا أن الإخفاء والسرية لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره لئلا ينكشف ذلك العيب
أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنفعة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ومعلوم أنه لا منقبة للعبد
أعلى وأكمل من كونه ذا كرامة بالاعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله
وكان على بن أبي طالب عليه السلام يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن
يسعى في إخفائه ولهذا السبب نقل أن عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع
الصلوات وأقول إن هذه الحجة قوية في نفسي واضحة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين (الخطبة
الرابعة) ما رواه الشافعي بإسناده أن معاوية قدم المدينة فصرى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر
عند انقضاء الركوع والوجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية من رقت من الصلاة أين
بسم الله الرحمن الرحيم وأمين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال
الشافعي إن معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوك فلو كان الجهر بالتسمية كان كالأمر المتقرر عند
كل الصحابة من المهاجرين والانصار والامجاد وروا على إظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية (الخطبة
الخامسة) روى البيهقي في السنن الكبير عن أبي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة
ببسم الله الرحمن الرحيم ثم أن الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير
وأما أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن
أبي طالب فقد اهتدى بالدليل عليه قوله عليه السلام اللهم أدر الحق مع علي حيث دار (الخطبة السادسة)
أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لا بد من إسماعه والتقدير بأعنة اسم الله أشعر عوا في الطاعات
أو ما يجري مجرى هذا المظهر ولا شك أن استماع هذه الكلمة يقبض العقل على أنه لا حول عن معصية الله
إلا بصحة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله وفيه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات
إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم أن المتصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه
المعاني في العقل فإذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا
القبائل تحت قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لأن هذا القبائل
بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بها وأحسن أنواع الأمر بالمعروف وهو الرجوع إلى الله بالكلمة
والاستعانة بالله في كل الخيرات وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول أنه بدعة واحتج

الخالف بوجه صحيح (الحجة الاولى) روى البخاري بإسناداه عن أنس انه قال صليت خلف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى
 صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى
 مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انه لم يذكروا بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى ولم أسمع أحدا منهم
 قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر أحد منهم بسم الله الرحمن الرحيم (الحجة الثانية)
 ما روى عبد الله بن المغفل انه قال سمعت أبي وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال يا بني أياك والحدث في
 الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فاستدوا القراءة
 بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت نقل الحمد لله رب العالمين وأقول ان أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم
 الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطلاق الكل على ان عليا كان يجهر بسم الله
 الرحمن الرحيم (الحجة الثالثة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية واذكروا ربك في نفسك تضرعا
 وخفية وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتقادهم على
 الكلامين الاولين والجواب عن خبر أنس من وجوه (الاول) قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني
 روى عن أنس في هذا الباب ست روايات أما الحنفية فقد رويوا عنه ثلاث روايات (احداها) قوله
 صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله
 رب العالمين (وثانيها) قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم (وثالثها) قوله لم أسمع
 أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية وثلاث أخرى تناقض
 قولهم (احداها) ما ذكرنا ان أنسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكر
 عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم
 (وثانيها) روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله
 الرحمن الرحيم (وثالثها) انه سئل عن الجهر بسم الله الرحمن الرحيم والامر اربه فقال لا أدري هذه
 المسألة فثبت ان الرواية عن أنس في هذه المسألة قد عظم فيها الخط والاضطراب فثبت متعارضة فوجب
 الرجوع الى سائر الدلائل وأيضا ففيها تهمة أخرى وهي ان عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما
 وصلت الدولة الى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر سعيافي ابطال آثاره على عليه السلام فاعل أنسا خاف منهم
 فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه ونحن وان شئنا ككافي نرى فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين
 قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره فان اخذ بقول
 علي أولى فهذا اجواب قاطع في المسألة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا لان
 الترجيح معنا وبينا من وجوه (الاول) ان راوى أخباركم أنس وابن المغفل وراوى قوائنا علي بن أبي
 طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله من أنس
 وابن المغفل (والثاني) ان مذهب أبي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا
 السبب فانه لم يقبل خبر المصرة مع انه انظر رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه اذا ثبت
 هذا فقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بأن اظهر هذه الحكمة أولى من اخفاها فلا يسلح سبب رجح قول
 أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي (والثالث) ان من المعلوم بالضرورة ان النبي عليه
 السلام كان يقدم الاكبر على الاصغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا
 وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل والغالب على
 الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله وكان أنس وابن المغفل يتفان بالبعد
 منه وأيضا انه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثال لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأيضا
 فالانسان أول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيه بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة
 فهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله

صلى الله عليه وسلم وان أنساوا بن المغفل ما سمعاه (الرابع) قال الشافعي لعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه بفعل هذه اللفظة اسمها هذه السورة (الخامس) لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها (السادس) الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء كيفية عدمية والرواية الموثقة أولى من النافية (السابع) ان الدلائل العقلية موافقة لما عمل على من أي طالب عليه السلام معناه ومن اتخذ علما ما لا دينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه وأما التمسك بقوله تعالى واذكركم ربك في نفسك تضرعا وخيفة فالجواب ان الحمل ذلك على مجرد الذكر أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به أولى (الستة العاشرة) في تفاريع التسمية وفيه فروع (الفرع الاول) قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية وجهور الفتحة بحال الفونهم فيه (الفرع الثاني) الذين طأوا التسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في أول كل سورة وفيه قولان (الاول) ان التسمية ليست من القرآن وهو لا يفرقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب بطاير ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها أبدا (والقول الثاني) انها من القرآن وقد أنزلها الله تعالى ولكم آية مستقلة بنفسها وليست آية من السورة وهو لا يفرقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل أنزلها مرة واحدة وأمر بانباتها في أول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى أنزلها وعلى انها من القرآن ما روى عن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتز بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمر بن دينار ان الفضيل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن فقال سبحانه الله ما أجزأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية وروي مثله عن ابن عمر وأبي هريرة (الفرع الثالث) القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وان الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح بن جني وسفيان الثوري وابن أبي ليلى يقرأون التسمية مرة وقال مالك لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لاسر ولا جهرا وأما في النافلة فان شاء قرأها وان شاء ترك (الفرع الرابع) مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن أبي حنيفة انه قال اذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فحسن (الفرع الخامس) ظاهر قول أبي حنيفة انه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فانه لا يعيدها في أوائل سائر السور وعند الشافعي ان الأفضل اعادتها في أول كل سورة لقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو أيتر (الفرع السادس) اختلفوا في انه هل يجوز للعائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز (الفرع السابع) أجمع العلماء على ان تسمية الله على الوضوء مندوبة وعادة العلماء على انها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم توضأ كما أمرك الله به والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء وقال أهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا أو سهوا لم تصح صلاته وقال أصحابنا ان تركها عامدا لم يجز وان تركها سهوا جاز (الفرع الثامن) متروكة التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا المسئلة في غاية الشهرة قال الله

تعالى فاذا كروا اسم الله عليه احواف وقال تعالى ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (الفرع التاسع)
أجمع العلماء على انه يستحب أن لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا
قام من مقامه قال بسم الله واذا قدم العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار قال بسم الله وأخرج منها قال
بسم الله واذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال بسم الله ويستحب للقبالة اذا أخذت الولد من الام أن
تقول بسم الله وهذا أول أحواله من الدنيا واذا مات وأدخل القبر قيل بسم الله وهذا آخر أحواله من الدنيا
واذا قام من القبر قال أيضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله
(المسئلة الحادية عشر) قال الشافعي ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلاة لافي حق من يحسن القراءة
ولا في حق من لا يحسنها وقال أبو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد انها
كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب أبي حنيفة في هذه المسئلة بعد جدنا
ولهذا السبب فان الفقيه أبا الليث السمرقندي والقاضي أبا زيد الدبوسي صرحا بتركها لناحيج ووجوه (الحجة
الاولى) انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي وواظب عليه طول
عمره فوجب أن يجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه والمحب انه احتج بأنه عليه السلام صحح على ناصيته
مرة على كونه شرطاً في صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي
(الحجة الثانية) ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي فوجب أن يجب عليه اذ ذلك لقوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ولقوله عليه السلام عليكم يستقى سنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضواً عليها بالنواجذ (الحجة الثالثة) ان الرسول وجميع الصحابة ما قرؤوا في الصلاة الا هذا القرآن
العربي فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام ستة فترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار
الا فرقة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي وجه الدليل انه عليه السلام هو
وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي فوجب أن يكون القاري بالفارسية
من أهل النار (الحجة الرابعة) ان أهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلاة كما أنزل
الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى ويبيع غير سبيل المؤمنين (الحجة الخامسة) ان
الرجل أمر بقراءة القرآن في الصلاة ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن فوجب أن لا يخرج عن العهدة انما
قلنا انه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤ ما تيسر من القرآن ولقوله عليه السلام لا اعرابي ثم اقرأ بما
تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه (الاول) قوله تعالى
وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين (الثاني) قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان
قومه (الثالث) قوله تعالى ولوجعنا ما قرأنا أعجمياً وكلمة لتوفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وهذا يدل على
انه تعالى ما جعله قرأنا أعجمياً فليزم أن يقال ان كل ما كان أعجمياً فهو ليس بقرآن (الرابع) قوله تعالى قل لن
اجتمع الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا
الكلام المنظوم بالفارسية انما أن يقال انه عين الكلام العربي أو مثله أو لا عينه ولا مثله والاول معلوم
البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلاً لذلك الكلام العربي لكان الاتي به
آتياً بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه في قوله لا يأتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم
بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئاً للقرآن وهو المطلوب فثبت ان المكاف أمر
بقراءة القرآن ولم يأت به فوجب أن يبقى في العهدة (الحجة السادسة) ما رواه ابن المنذر عن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فتقول هذه الكلمات المنظومة
بالفارسية انما أن يقول أبو حنيفة انها قرآن أو يقول انها ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن
الاجماع وبيان من وجوه (الاول) ان أحداً من المعتزلة لا يجوز في عقله ودينه أن يقول ان قول
المقابل دوستان درهمش قرآن (الثاني) يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن آتياً بقرآن مثل

الاول وذلك باطل (الجزء السابعة) روى عبد الله بن أبي أوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني لأستطيع
 أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذي ذكر
 وجه الدليل ان الرجل لما سأله عما يجزئه في الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربي أمره الرسول عليه
 السلام بالتسبيح وذلك بيطل قول من يقول انه يكفيه أن يقول دوستان درهمشت (الجزء الثامنة) يقال ان
 أنزل الانجيل هو قوله بسم الاهارحمانا ورحمنا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة
 القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الانجيل ولما لم يقل أحد هذا
 علما ان ترجمة القرآن لا تكون قرآنا (الجزء التاسعة) انا اذا ترجمنا قوله تعالى فابعثوا أحدكم بورقكم
 هذه الى المدينة فلينظر أيها أركى طعاما فليأتكم برزق منه كان ترجمته بفرستيد بكي از شما باقره بشهر پس
 بذكر ذلك كدام طعام بهترست پارمازان بياورد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى
 فوجب أن لا يجوز الصلاة به لقوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس
 واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات لانه لا فائز بالفرق وأيضا فهذه الترجمة جارية
 في ترجمة قوله تعالى همارم شاء بنعيم الى قوله عتل بعد ذلك زعيم فان ترجمتها تكون شتامن جنس كلام الناس
 في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها ووقتها فان ترجمة هذه
 الآية تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه اللفاظ لانها
 بحسب تركيبها المجز ونظامها البدعي تتأخر عن كلام الناس والعجب من المصوم انهم قالوا انه لو ذكر في آخر
 التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع ان
 ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى (الجزء العاشرة) قوله عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على
 سبعة أحرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرأنا لكان قد أنزل القرآن على
 أكثر من سبعة أحرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة وحينئذ لا يصح حصر
 حروف القرآن في السبعة (الجزء الحادية عشر) ان عند أبي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ولا شك
 انه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر الآخرة وتبجيل
 الدينافه الى قول المصنف تكون الصلاة صحيحة بقراءة الانجيل والتوراة بقراءة زيد وانسان ولو انه
 دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواعظا على قراءة زيد وانسان فانه يلقي الله
 تعالى عليه او معلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين (الجزء الثانية عشر) انه لا ترجمة
 للفاتحة الا أن نقول الثناء لله رب العالمين ورحمنا المحمسين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت
 المستعان اهدنا الى طريق أهل العرفان الى طريق أهل الهدى لان واذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا
 القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة
 جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علما فساد هذا القول (الجزء الثالثة عشر) لو كان هذا جائزا لكان قد
 أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسلمان الفارسي في أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصل بها ولو كان قد أذن
 لمصيب في أن يقرأ بالرومية ولعل في أن يقرأ بالحبشية ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه
 في الخلق فانه يعظم في أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم آتاعاب النفس في تعلم اللغة العربية
 ويحصل لكل قوم نفع عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجزيه يفضي الى اندراس
 القرآن بالكلية وذلك لا يقوله مسلم (الجزء الرابعة عشر) لو جازت الصلاة بالقراءة بالارسية لما جازت
 بالقراءة بالعربية وهذا جائز والغير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم
 من القرآن العربي شيئا البتة أما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف ما فيه من
 الثناء على الله ومن اتعجب في الآخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من اقامة الصلوات
 حصول هذه المعاني قال تعالى أقم الصلاة لذكري وقال تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها

فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه
 الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية فاعمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان القراءة بالفارسية تفيد
 هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن
 الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) المقتضى لبقاء الامر بالصلاة
 قائم والفارق ظاهر اما المقتضى فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان
 القرآن العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه كذلك يطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين (الاول) ان
 الاعجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه (والثاني) ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ
 تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصوناً عن التحريف وذلك يوجب
 تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله ان نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون أما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة على
 قراءة هذا النظم العربي فانه يحتمل هذا المقصود فثبت ان المقتضى قائم والفارق ظاهر واجتنب الخلاف على
 صحة مذهبه بأنه امر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة القرآن ويدل عليه وجوه (الاول) روى ان
 عبيد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل أعجمياً فكان
 يقول طعام البئيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبيد الله انه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان العلم
 الحليم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب (الثاني) قوله تعالى وانه اني زبر الاولين فأخبر ان
 القرآن كان في زبر الاولين وقال تعالى ان هذا اني الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم أجمعنا على انه
 ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال وأوحى
 الى هذا القرآن لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكر تلك المعاني لهم ولسانهم ثم انه تعالى
 سمعهم قرأنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن والجواب عن الاول أن نقول ان أحوال هؤلاء عجيبة جداً
 فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول أنا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرته
 هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا تلتفت الى هذا بل تقول ان القائل به شاك في دينه
 والشاك لا يكون مؤمناً فان كان قول ابن مسعود حجة فلم يقبلوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن حجة فلم
 عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري هذه المناقضات عجيبة وأيضاً فقد نقل عن ابن مسعود حذف المؤمنين
 وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا احسان القاتبه وأن نقول انه رجع عن هذه المذاهب وأما قوله
 تعالى وانه اني زبر الاولين فالعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله تعالى لانذركم به فالعنى
 لانذركم معناه وبهذا القدر القليل من الجواز يجوز تحمله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها
 (المسئلة الثامنة عشر) قال الشافعي في القول بالحديث يجب القراءة على المقتدى سواء أسر الامام
 بالقراءة أو وجهها وقال في القديم يجب القراءة اذا أسر الامام ولا يجب اذا جهر وهو قول مالك وابن
 المبارك وأحمد وقال أبو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى
 فاقروا ما تنسرون القرآن وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم (الحجة الثانية) انه صلى الله عليه وسلم
 كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه الا أن يقال ان كونه مأموماً يمنع منه الا انه
 معارضة (الحجة الثالثة) اننا بينا ان قوله تعالى وأقيموا الصلاة أمر بجموع الافعال التي كان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله أقيموا الصلاة يدخل فيه
 الامر بقراءة الفاتحة (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة الكتاب وقد ثبت تقرير وجه
 الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى
 صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل الا أن يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه (الحجة
 الخامسة) قوله عليه الصلاة والسلام لا اعزاني الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرأ بما تنسرون معك من القرآن
 وهذا يتناول المنفرد والمأموم (الحجة السادسة) روى أبو عيسى الترمذي في جامعه باسناداه عن محمود بن

الربيع عن عبادة بن الصامت قال قرأ النبي عليه السلام في الصبح فمكثت عليه القراءة فلما انصرف قال
 مالي أراكم تقرؤون خلف امامكم قلنا لا والله قال لا تفعلوا الا بآثم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها قال
 أبو عيسى الترمذي هذا حديث حسن (الحجة السابعة) روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن
 انه سمع أبا السائب مولى هشام يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى
 صلاة لم يقرأ فيها بآثم القرآن فهي خداج غير تمام قال فقلت يا أبا هريرة اني أكون احيا ناخفا الامام قال
 اقرأها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الاول) ان صلاة المقتدي بدون القراءة
 براءة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص (الثاني) ان السائل أورد الصلاة خلف الامام
 على أبي هريرة واتفق أبو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤيد المطلوب (الحجة الثامنة)
 روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين
 بين ان التنصيف من لوازم الصلاة وبين ان هذا التنصيف انما يحصل بسبب القراءة فوجب أن تكون قراءة
 الفاسحة من لوازم الصلاة وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي (الحجة التاسعة)
 روى الدارقطني بإسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات
 التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف أقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤون اذا جهرت بالقراءة فقال
 بعضهم اننا لنصنع ذلك فقال وأنا أقول مالي أنزع القرآن لانقرؤا شيئا من القرآن اذا جهرت بقراءة الا
 أم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها (الحجة العاشرة) ان الاحاديث الكثيرة دلالة على ان قراءة القرآن
 توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب أن تكون قراءة الصلاة خلف الامام
 موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها (الحجة الحادية عشر) وافق أبو حنيفة
 رضي الله عنه على ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلاة وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة
 فثبت ان القراءة أحوط فكانت واجبة لقوله عليه السلام دع ما يريئك الى ما لا يريئك (الحجة الثانية
 عشر) اذا بقي المقتدي ساكنا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب أن يكون حال
 القارئ أفضل منه لقوله عليه السلام أفضل الاعمال قراءة القرآن واذا ثبت ان القراءة أفضل من
 السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا فائز بالفرق (الحجة الثالثة عشر) لو كان الاقتداء
 مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما لان قراءة القرآن عبادة عظيمة والمانع من العبادة الشريعة محرم
 فيلزمه أن يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة واحتج أبو حنيفة
 بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا واعلم أنا بينا في تفسير هذه
 الآية انهم لا تدل على قولهم وبالعنف فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير وأما الاخبار فقد ذكرنا أخبارا
 كثيرة والشيخ أحمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انما صحيحة ولكن الاخبار ما تعارضت وكثرت فلا بد
 من الترجيح وهو معنسان وجوه (الاول) ان قولنا بوجوب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من أعظم
 الطاعات وقولهم بوجوب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك ان قرأنا أولى (الثاني) ان قولنا أحوط
 (الثالث) ان قولنا بوجوب شغل جميع أجراء الصلاة بالطاعات والاذكار الجسدية وقولهم بوجوب تعطيل
 الوقت عن الطاعة والذكر (المسئلة الثالثة عشر) قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل
 ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلاته قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني وهذا القول يجمع عليه بين الصحابة
 قال به أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذهب في هذه المسئلة ستة (أحدها) قول الاصم
 وابن عليه وهو ان القراءة غير واجبة أصلا (والثاني) قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن جني
 ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي
 اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث)
 قول أبي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاولتين واجبة وهو في الاخبارتين بالخيار ان شاء قرأ وان شاء

شيخه وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستنباط ان القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين (والرابع)
 نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن صفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاوليتين وتكره في الاخيرتين
 (والخامس) وهو قول مالك ان القراءة واجبة في أكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة
 أربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات وان كانت مغرباً كفت في ركعتين وان كانت صباحاً وجبت
 القراءة فيهما معاً (والسادس) وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل على
 صحته وجوه (الحجة الاولى) انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى
 واتبعوه (الحجة الثانية) ان الاعرابي الذي علمه عليه السلام الصلاة أمره أن يقرأ بالقراءة ثم قال وكذلك
 فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا
 القول فعل اللسان فهو داخل في الافعال (الحجة الثالثة) نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن
 أبي سعيد الخدري انه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فربضة
 كانت أو نافلة (الحجة الرابعة) القراءة في كل الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها (الحجة الخامسة) أمر
 بالصلاة والاصل في الثابت البقاء بكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه
 الصلاة اكمل فعند عدم القراءة في الكل وجب أن يبقى في العهدة واحتج المخالف بما روى عن عائشة انها
 قالت فرضت الصلاة في الاصل ركعتين فأقربت في السفر وزيدت في الحضر واذا ثبت هذا فنقول الركعتان
 الاوليان اصل والاخيرتان تبع ومدار الامر في التبع على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرأ لسورة الزائدة
 فيها ما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دلائلنا أكثر وأقوى ومذهبنا أحوط فكان أرجح (المسئلة
 الرابعة عشر) اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الاول) قد بيناه
 لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفاً من حروفها عمداً بطلت صلاته أما لو تركها سهواً قال الشافعي في القديم
 لا تفقد صلاته واحتج بما روى أبو سبرة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه المغرب
 فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسناً قال فلا
 بأس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة يحضر من الصحابة كان ذلك اجماعاً ورجح الشافعي عنه في الجديد
 وقال تفيد صلاته لان الدلائل المذكورة عامة في العمدة والسهو ثم أجاب عن قصة عمر بن وجهين (الاول)
 ان الشعبي روى ان عمر رضي الله عنه أعاد الصلاة (والثاني) انه لم يترك الجهر بالقراءة لانفس القراءة
 قال الشافعي هذا هو الظن بعمر (الفرع الثاني) تجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرأ النصف الاخير
 ثم النصف الاول يحسب له الاول دون الاخير (الفرع الثالث) الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة
 اتمان يحفظ بعضها واما أن لا يحفظ شيئاً منها أما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها است آيات على
 الوجه الاقرب وأما الثاني وهو أن لا يحفظ شيئاً من الفاتحة فهنا ان حفظ شيئاً من القرآن لزمه قراءة
 ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وان لم يحفظ شيئاً من القرآن فهنا يلزمه أن يأتى
 بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال أبو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي ما روى رفاعه بن مالك ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال اذا قام أحدكم الى الصلاة فليستوضأ كما أمره الله ثم يكبر فان كان معه شيء من القرآن
 فليقرأ وان لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر بقى هاهنا قسم واحد وهو أن لا يحفظ الفاتحة
 ولا يحفظ شيئاً من القرآن ولا يحفظ أيضاً شيئاً من الاذكار العربية وعندى انه يؤمر بذكر الله تعالى بأى لسان
 قدر عليه تمسكاً بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم (المسئلة الخامسة عشر) نقل
 في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من
 القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا قلنا ان النقل المتواتر كان حاصله في عصر الصحابة يكون
 سورة الفاتحة من القرآن حينئذ كان ابن مسعود عالماً بذلك فانكاره يوجب الكفر ونقصان العدل وان
 قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصله في ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال ان نقل القرآن ليس

بمتواز في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل ~~ص~~ كاذب باطل وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وهاهنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفترضة على سورة الفاتحة والله الهادي للصواب

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

(الفصل الاول) في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه (الاول) هاهنا ألفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه (الاول) ان المدح قد يحصل للحي وغير الحي ألا ترى ان من رأى لؤلؤة في غاية الحسن أو باقوتة في غاية الحسن فانه قد يمدحها ويستحيل أن يحمدها فثبت ان المدح أعم من الحمد (الوجه الثاني) في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده أما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان (الوجه الثالث) في الفرق ان المدح قد يكون منبها عنه قال عليه الصلاة والسلام احذوا التراب في وجوه المداحين أما الحمد فانه مأثور به مطلقا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحمده الناس لم يحمده الله (الوجه الرابع) ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح أعم من الحمد وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك أو الى غيرك وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي وغير الحي وللعاقل المختار وغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما ما قال الحمد لله فهو يدل على كونه مختارا فقله الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقربا بأن الله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضا فقله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول أفضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني أو لم تعطني فانه مأمور بالاحسان الى كل العالمين وأنت مستحق للحمد العظيم وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما أعطى من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل فلا فيه وجوه (الاول) كانه يقول أنا شاكر لا دني النعمتين فكيف لا اعلاهما (الثاني) المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لانهاية له أولى (الثالث) ان دفع الضرر أهم من جلب النفع فلهذا قدمه (الفائدة الشامية) انه تعالى لم يقل أحمده الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه (أحدها) انه لو قال أحمده الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما ما قال الحمد لله فقد أفاد ذلك انه كان محمدا قبل حمد الخاسرين وقيل شكر الشاكرين فهو لا سواء حمده أو لم يحمده وادعوا شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وما كلفناه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد نقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته ولو قال أحمده الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على ان شخص واحد حمده (وثالثها) انه لو قال أحمده الله لكان قد جدد لكن لا حمدا يليق به وأما اذا قال الحمد لله فكانه قال من أنا حتى أحمده لكنه محمود بجميع حمد الخاسرين مثاله ما لو سئلت هل اقلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته ولكن حمد اضعية ولو قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته بأكثر الحماد (ورابعها) ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفلا من عباد مستحقا للتعظيم والابلال فاذا تلفظ الانسان بقوله أحمده الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم الا ان يجل الله كان كاذبا لانه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك أما اذا قال الحمد لله وادعاه كان غافلا أو مستهترا المعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله وما كلفه وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مستغلا بمعنى التعظيم والابلال أو لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله أولى من قوله أحمده

الله ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا أشهد أن لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا
 في قوله أشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السر أمر
 في الاذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله (الفائدة الثالثة) اللام في قوله الحمد لله يحتمل
 وجوه كثيرة (أحدها) الاختصاص اللائق كقولك الحمد للفرس (وثانيها) الملك كقولك الدار
 لزيد (وثالثها) القدرة والاستيلاء كقولك البلاء للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه
 الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فن المعلوم انه لا يليق الحمد الا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه
 وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك لكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشغولين بحمده وان حملته على
 الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته
 المستولى على الكل والمستعمل على الكل (الفائدة الرابعة) قوله الحمد لله ثمانية أحرف وأبواب الجنة
 ثمانية فن قال هذه الثمانية عن صفاته استحق أبواب الجنة (الفائدة الخامسة) الحمد لفظه
 مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان (الاول) انه ان كان مسبوقا بعبارة سابقة انصرف اليه
 والا يحتمل على الاستغراق صوتا للكلام عن الاجمال (والقول الثاني) انه لا يفيد العموم الا انه يفيد
 الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله ان قلنا بالاقول الاول أفاد ان كل ما كان حمدا
 وثناء فهو لله وحقه وملكه وحيث يذنب ان يقال ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا
 بالقول الثاني كان معناه ان ماهية الحمد حق لله تعالى وملائه وذلك يبنى كون فرد من أفراد هذه الماهية
 لغير الله فثبت على القولين ان قوله الحمد لله يبنى حصول الحمد لغير الله فان قيل أليس ان المنعم يستحق الحمد من
 المنعم عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال عليه السلام
 من لم يحمد مد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من أنعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى
 لانه لولا انه تعالى خالق تلك الماعية في قلب ذلك المنعم والام يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق
 تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها وممكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة
 فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى (الفائدة السادسة) ان قوله الحمد لله كما دل على انه لا محمود
 الا الله فكذلك العقل دل عليه وبانه من وجوه (الاول) انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب
 المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية (وثانيها) ان كل من أنعم على الغير
 فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا أو تحصيل حق أو تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب
 العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للعمد في الحقيقة أما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل
 لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضوا واحسانا محضوا فلا جرم كان
 مستحقا للعمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى (وثالثها) ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة
 الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بيجاد الحق اما ابتداء واما بواسطة ينتج ان كل نعمة فهي من الله تعالى
 ويؤيد ذلك بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام
 الا من الله تعالى وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى (ورابعها) النعمة لا تكون كاملة
 الا عند اجتماع أمرين ثلاثة (أحدهما) أن تكون مفعلة والانتفاع بالشئ مشروط بكونه حيا مدركا
 وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بيجاد الله تعالى (وثانيها) ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت
 خالية عن شوائب الضرر والغم واخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل الا من الله تعالى (وثالثها) ان
 المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا الامر لا يحصل الا من الله تعالى
 اذا ثبت هذا فالنعمية الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى
 فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله (الفائدة السابعة) قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير

بسبب كونه منعماً متفضلاً وما لم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا
عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان عاجزاً عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه (الاول) ان نعم الله
على الانسان كثيرة لا يتوهم عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والنشأ اللاتقي بها (الثاني) ان الانسان
اغما يكتنه القيام بحمد الله وشكره اذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل
ذلك الحمد والشكر واذا زال عنه العوائق والحوائل فكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام
بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وذلك النعم أيضاً توجب الشكر وعلى هذا التقدير
فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به فمراراً لانهاية لها وذلك بحال والموقوف على الحال
بحال فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به (الثالث) ان الحمد والشكر
ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم النعم عليه بكون النعم موصوفاً بصفات الكمال
والجلال وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فيكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك
المتخيل والمتصور واذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتياً بحمد الله وشكره وبالنشأ عليه (الرابع) ان
الاشتهال بالحمد والشكر معناه ان النعم عليه يقابل الانعام الصادر من النعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك
بعيد لوجوه (أحدها) ان نعم الله ~~كثيرة~~ لا حصر لها فبقايتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة
الواحدة في غاية البعد (وثانيها) ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك وهذا
معنى قول الواسطي ~~شكره~~ شرك (وثالثها) ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته
وفي أحواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله به هذا الشكر
وبهذا الحمد ثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمدوا
الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمدوا الله فقد كانهم مالا طاقة لهم به أما ما قال الحمد لله كان المعنى ان كمال
الحمد حقه وملاكمه سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ونزل ان داود عليه السلام قال يا رب
كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم الا بانعامك علي وهو أن توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت بحزرك
عن شكرى فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك (الفائدة الثامنة) عن النبي عليه السلام انه قال اذا
أنعم الله على عبده بنعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له
فأعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله اذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الاشياء المعتمدة مثل انه كان
جائعاً فأطعمه أو كان عطشاً فأمرأه أو كان عرياناً فكساه أما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد
أتى به أحد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله
في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع الحامدات التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وسائر اطباق
السموات وجميع الحامدات التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صوات الله عليهم وجميع الحامدات التي
ذكرها جميع الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع الحامدات التي سميت كرونها الى وقت قولهم دعواهم فيها
سبحانك اللهم وتحييتهم فيها سلام وآخروا دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه الحامدات متناهية أما
الحمد التي لانهاية لها هي التي سبأون بها أبدأ الأبد والآخرين فكل هذه الاقسام التي لانهاية لها
داخل تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى عبدي قد اعطيته نعمة
واحدة لا قدر لها فأعطاني من الشكر ما لا حصر له ولا نهاية له أقول ها هنا حقيقة أخرى وهي ان نعم الله
تعالى على العبد في الدنيا متناهية وقوله الحمد لله حمد غير متناه ومعروف ان غير المتناهي اذا سقط منه المتناهي
بقي الباقي غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك
الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب
الابدی والخير السرمدي ثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادته لا آخر لها وخيراته لانهاية لها

(الفائدة التاسعة) لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذ ثبت هذا فنقول وجود كل شيء مما سوى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا والله عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قل العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ماسوا فاذ قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على انعامه على كل مخلوق خالق وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجنى وانسي وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الاباد ودهر الداهرين وأنا تشهد أنها بأمرها حقك وملكان وليس لاحد معك فيها شركه ومنازعة (الفائدة العاشرة) لقائل أن يقول التسبيح مقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ها هنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيمهم فالتسبيح إشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق تمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى وهذا الوجه مستفاد من التوازين الحكيمة وأما الوجه اللائق بالقرانين الاصولية فهو ان الله تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنع عن دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله (الفائدة الحادية عشر) الحمد لله تعالى بالماضي وتعلق بالمستقبل أما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكره على النعم المتقدمة وأما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجديد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى لنن شكرنم لزيدنكم والعقل أيضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انتفعت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى وأبواب معرفته ومحبته وذلك من أعظم النعم فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك أبواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يشفع لك أبواب الجنان فتأثيره في الماضي سد أبواب الخراب عن الله تعالى وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ولما كان لانهاية لدرجات جلال الله فكذلك لانهاية للعبودية في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة التسابحة (الفائدة الثانية عشر) الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها قيل السرى السقطى كيف يجب الاتيان بالطاعة قال أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقبل كيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فأخبروني ان دكاكني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاكني حال احترق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها يجب القسمة الاولى في محصورة في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب أن لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين قيمتان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني أشرف ثم نعم الدنيا قيمتان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية النعم والقسم الثاني أشرف فهذه مقاسمات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعها لا تقاسيده (الفائدة الثالثة عشر) أول كلمة ذكرها أبو نا

آدم هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله أما الأول فلأنه لما بلغ الروح الى
 سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين وأما الثاني فهو قوله تعالى وآخروا هم أن الحمد لله رب العالمين
 فاستحقة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا
 بهذه الحكمة فإن الانسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لحوال العالم الكبير (الفائدة
 الرابعة عشر) من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لأن الاضمار انما يصار
 اليه ليصح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه (الأول) ان قوله الحمد لله
 خبر عن كون الحمد حقه ومملكه وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار (الثاني) ان قوله الحمد
 لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء حمدوه أو لم يحمدوه لأن ما بالذات
 أعلى وأجل مما بالغير (الثالث) ذكرنا مسئلة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالدان يقول لولده اعل
 كذا وكذا لأنه يجوز أن لا يمثل أمره فيأثم بل يقول ان كذا وكذا يجب أن يفعل ثم اذا كان الولد كريما فانه
 يحسبه ويطيعه وان كان عاقلا لم يشأ فانه بالرد فيكون الله أقل فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فن كان مطيعا
 حمده ومن كان غاصيا كان الله أقل (الفائدة الخامسة عشر) تمسكت التجربة والقدرية بقوله الحمد لله أما
 التجربة فقد تمسكوا به من وجوه (الأول) ان كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه
 أعلى وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر ولا شك ان أشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد
 لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق
 الله لا بخلق العبد (الثاني) أجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما
 كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا باطل قبيح
 لقوله تعالى ويحبون أن يحمدا ويعلموا (الثالث) اننا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على
 ان كل الحمد لله وأنه ليس بغير الله حمد أصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان أفضل
 النعم فوجب أن يكون الايمان من الله (الرابع) ان قوله الحمد لله مدح لنفسه ومدح النفس مستقيم
 فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وأنه يحسن من الله ما يصح
 من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق فقد تنجح أشياء من العباد
 ولا تنجح تلك الأشياء من الله تعالى وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكيفية (والخامس) ان عند المعتزلة أفعاله
 تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن والا كانت عبثا وذلك في حقه محال
 والزائدة على الحسن اما ان تكون واجبة واما أن تكون من باب التفضل أما الواجب فهو مثل ائصال الثواب
 والعرض الى المكافئين وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل انه يزيد على قدر الواجب على سبيل
 الاحسان فنقول هذا يتدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره أن نقول أما
 أداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد ألا ترى ان من كان له على غيره دين رافدا فانه لا يستحق الحمد
 فلو وجب على الله فعل كان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد وأما فعل التفضل فعند
 الخصم انه يستفيد بذلك مزيدا لانه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان
 ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح (السادس) قوله الحمد لله يدل
 على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح اما أن يكون أمرا ثابتا لذاته أو ليس ثابتا لذاته فان
 كان الأول امتنع أن يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره
 وامتنع أيضا أن يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتضاعه بسبب غيره
 واذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب أن لا يجب للعباد عليه شيء من الاعراض
 والثواب وذلك يهدم أصول المعتزلة وأما القسم الثاني وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتا لذاته
 فنقول فيلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله

لا يتم الا على قوائنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا يقيح في فعله ولا جور في اقصيته ولا ظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لا عظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبرية لا يقيح الا وهو فعله ولا جورا الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يحتاج الكثر في الكفر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعرضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا (الفائدة السادسة عشر) اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع اقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقلوه تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجيئ الشريعة وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبينا من وجوه (الاول) ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيئ الشريعة (الثاني) انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معلا بذلك الوصف فها هنا ثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى رب العالمين رحمانا رحيمياهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيئ النبي او بعده (الفائدة السابعة عشر) يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وما هيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن الشيء مغاير للمغبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب أو فعل اللسان أو فعل الجوارح أما فعل القلب فهو ان يعتد فيه بكونه موصوفا بصفات الكمال والجلال وأما فعل اللسان فهو ان يذكر أفضاذا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال وأما فعل الجوارح فهو ان يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان أهل العلم اختلفوا في هذا المقام فريقتان * الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يامر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان ذلك التعميد اما ان يكون بناء على انعام وصل اليهم أو لا بناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا أنعم لم يطلب المكافأة * وأما الثاني فهو انعاب للغير ابتداء وذلك يوجب الظلم (الثاني) قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للعابد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكمال لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التعميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا (الثالث) ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشغل بهذا الحمد لعاقبتك وهذا الحمد لا تنفع له في حق الله فيكون معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لمساقتك ابد الابد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم * الفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه (الاول) انه يجرى مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل (والثاني) ان الاشتغال بالشكر لا يتأتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم ينميه من الاستغراق في معرفة المنعم (الثالث) ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما أتى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعمة وحظ النفس وذلك مقام نازل والله أعلم (الفصل الثاني) في تفسير قوله رب العالمين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) اعلم ان الموجود اما ان يكون

يكون واجب لذاته وأما أن يكون ممكلاً لذاته أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط وأما الممكن لذاته فهو كل
 ما سوى الله تعالى وهو العالم لأن المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله وسبب تسمية هذا القسم
 بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بأنه
 عالم إذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متخيزاً وإما أن يكون صفة للمتحيز وإما أن
 لا يكون متخيزاً ولا صفة للمتحيز فهذه أقسام ثلاثة (القسم الأول) المتخيز وهو إما أن يكون قابلاً للقسمة
 أولاً يكون فإن كان قابلاً للقسمة فهو الجسم وإن لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد أما الجسم فإما أن يكون
 من الأجسام العلوية أو من الأجسام السفلية أما الأجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت
 بالشرع أشياء أخرى سوى هذين القسمين مثل لعرش والكرسي وسدرة المنتهى والروح والقلم والجنة وأما
 الأجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة أما البسيطة فهي العناصر الأربعة واحداً كرة الأرض بما
 فيها من المقارن والجبال والبلاد المعمورة (وثانيها) كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الأجزاء الكبيرة
 الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الأودية العظيمة التي لا يعلم عددها إلا الله تعالى (وثالثها) كرة
 الهواء (ورابعها) كرة النار وأما الأجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان على كثرة أقسامها
 وتباين أنواعها (وأما القسم الثاني) وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات فهي الأعراض
 والتمكيمات ذكرها ما يقرب من أربعين جنساً من أجناس الأعراض (أما الثالث) وهو الممكن الذي
 لا يكون متخيزاً ولا صفة للمتحيز فهو الأرواح وهي إما سفلية وإما علوية أما السفلية فهي إما خيرة وهم
 صالحو الجن وإما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي
 الأرواح الفلكية وإما غير متعلقة بالأجسام وهي الأرواح المطهرة المقدسة فهذا هو الإشارة إلى تقسيم
 موجودات العالم ولوان الإنسان كتب ألف ألف مجلد في شرح هذه الأقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من
 مراتب هذه الأقسام إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته وأحدثت له كل ما سواه يمكن لذاته فيكون
 محتاجاً في وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته وأيضاً ثبت أن الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المتيقن والله تعالى
 له العالمين من حيث أنه هو الذي أخرجهما من العدم إلى الوجود وهو رب العالمين من حيث أنه هو الذي
 يقيم حال دوامها واستقرارها وإذا عرفت ذلك نلهم عند كل شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين
 وكل من كان أكثر احاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وفاء على تفسير قوله رب العالمين
 (الفائدة الثانية) الربى إلى قسمين (أحدهما) أن ربى شيئاً البرى عليه الربى (والثاني) أن يربى
 ليرى الربى وتربية كل الخلق على القسم الأول لأنهم اغتايرون غيرهم ليرجوا عليه إما قواياً أو شئاً والقسم
 الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقكم ثم يرجوا على لا لاربح عليكم فهو تعالى ربى ويحسن وهو بخلاف سائر
 الربين وبخلاف سائر المحسنين وأعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبالله من وجوه (الأول)
 ما ذكرناه أنه تعالى ربى عبده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيره
 (الثاني) أن غيره إذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خرائصه وفي ماله وهو تعالى متعال عن
 النقصان والضرر كما قال تعالى وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم (الثالث) أن غيره
 من المحسنين إذا ألح الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه والحق تعالى بخلاف ذلك كما قال عليه السلام إن الله
 تعالى يحب المحلين في الدعاء (الرابع) أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه إلا إحساناً لم يعط أما الحق تعالى
 فإنه يعطي قبل السؤال ألا ترى أنه ربك الحال ما كنت جنيناً في رحم الأم وحال ما كنت جاهلاً غير عاقل
 يحسن أن تسأل منه ووقاك وأحسن إليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية (الخامس) أن
 غيره من المحسنين ينقطع إحسانه أما بسبب الفقر والغيبة أو الموت والحق تعالى لا ينقطع إحسانه البتة
 (السادس) أن غيره من المحسنين يختص إحسانه ب قوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد
 وصل تربيته وإحسانه إلى الكل كما قال وربى وسعت كل شيء ثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن إلى

انزلنا في ابيهم فانهم لم يبالوا بما كان في حق نفسه الحمد لله رب العالمين (الفائدة الثامنة) ان الذي يحمد
 ويحمد ووجهه في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه أربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع
 النقائص والآفات وان لم يكن منه احسان اليك واما لكونه محسنا اليك ومنعما عليك واما لانك ترجو
 وصول احسانه اليك في المدة قبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكما سلطونه
 في هذه الحالات حتى الالهات الموجهة لهنه عظيم فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم من تعظمون الكمال الذاتي
 فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم من تعظمون الاحسان فأنابوا رب العالمين وان
 كنتم تعظمون النقص في المدة قبل فأنابوا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون الخوف فأنابوا مالك يوم الدين
 (الفائدة الرابعة) وجود تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها أمثلة (المثال الاول) لما
 وقعت قطرة النطفة من صلب الأب الى رحم الأم فانظر كيف انما صارته علقة أولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت
 منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوراق والاوردة والشرايين ثم اتصل ببعض
 بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى فخصت القوة الباصرة في العين والسامعة
 في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من أسمع بعظم وبصر بشحم وأنطق بالحلم واعلم ان كتاب التشريع
 لبدين الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد (المثال الثاني) ان الحبة الواحدة اذا
 وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شئ من الجواب الامن أعلاها
 وأسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب أما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة
 وأما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة فأما الجزء الصاعد فبعد
 صعوده يحصل له ساق ثم يتفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الأغصان الانوار أولا ثم الثمار
 ثانيا ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكمنافة والاطافة وهي القشور ثم اللب ثم الادهان وأما
 الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى أطرافها وتلك الأطراف تكون في اللطافة كلها اميا
 منعة ومع غاية لطافتها فانهم اغوص في الارض الصلبة الخشنة وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء
 اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام
 والقوا كدوا لاشربة والادوية كما قال تعالى انا صيبننا الماء صبيا ثم شققنا الارض شقا الايات (المثال
 الثالث) انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت أسبابا للحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون
 سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
 وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا
 بها في ظلمات البر والبحر واقرأ قوله ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى آخر الآية واعلم انك اذا
 تأملت في عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح
 عقلا بأن أسباب تربية الله كثيرة ودلائل رحمته ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار سرار قوله
 الحمد لله رب العالمين (الفائدة الخامسة) أضاف الحمد الى نفسه فقال تعالى الحمد لله ثم أضاف نفسه الى
 العالمين والتقدير اني أحب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملئكا لي ثم اذ كرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا
 للعالمين ومن عرفت ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين
 أكمل الصفات والامر كذلك لان أكمل المراتب أن يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه
 واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه وجود كل ما سواه فأنشأ عن
 تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام (الفائدة السادسة) انه يملك عبادا غير
 كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وأنت ليس لك رب سواه ثم انه يربك كانه ليس له عبد سواك وأنت تخذمه
 كأنك ربا غيره فمما أحسن هذه التربية أليس انه يحفظك في النهار عن الآفات من غير عوض وبالبل عن
 المخافات من غير عوض واعلم ان الخراس يحرسون الملك كل ليلة فلهذه يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل

يخبرونه عن أن تنزل به البليات أما الحق تعالى فإنه يجرسه من الآفات ويصونه من الخبائث بعد أن كان قد
زج أول الليل في أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات فما كبر هذه التريسة وما أحسنها أليس
من التريسة أنه صلى الله عليه وسلم قال ادعى بنيان الرب ملعون من مدم بنيان الرب فلماذا المعنى قال تعالى
قل من يكفركم بالليل والنهار من الرحمن ما ذل ذلك إلا الملأ الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب ولا بصار
والطلع على الضمائر والأسرار (الفائدة السابعة) قالت القدريّة انما يكون تعالى رباً للعالمين ومربياً
لهم لو كان محسناً اليهم دافعاً للمضار عنهم أما إذا خلق الكافر في الكافر ثم بعذبه عليه وبأمر بالآيمان ثم يمنعه
منه لم يكن رباً ولا مربياً بل كان ضاراً ومؤذياً وقالت الجبرية انما يكون رباً ومربياً لو كانت النعمة صادرة
منه والاطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله
تعالى ليكون رباً للعالمين ومحسناً اليهم بخلق الايمان فيهم (الفائدة الثامنة) قولنا الله أشرف من
قولنا رب على ما بيننا ذلك بالوجود الكثير في تفسير أسماء الله تعالى ثم ان الداعي في أكثر الامور يقول
يا رب يا رب والسبب فيه التكب والوجود المذكور في تفسير أسماء الله تعالى فلا نعيد ما (الفصل الثالث)
في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه
من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور وجنسه من العباد حكى عن ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفاً
لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغباً فاتبعته تعجباً فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد
مشدود اليدين فألقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروى عن ذي النون انه قال كنت في البيت
اذ وقعت ولولة في قلمي وصرت بحيث ما ملكك نفسي فخرجت من البيت واتهمت الى شط النبل فرأيت
عقرباً قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النبل فرأيت ضفدعاً واقفاً على طرف الوادي فوثب العقرب
على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر
من النبل ونزل العقرب من ظهره وأخذ يعدو فتبعته فرأيت شاباً نائماً تحت شجرة ورأيت افعى يقصده فلما
قربت الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى فلدغه والافعى أيضاً
لدغ العقرب فماتاً ما وسلم ذلك الانسان منهما ويحكى ان ولداً الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من
غير ريش فيكون كانه قطعة لحم أحمر والغراب يقرمه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يحق على لانه يشبه
قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واعتدى به ولا يزال على هذه الحال الى أن
يقوى وينبت ريشه ويحني لحيته تحت ريشه فعند ذلك تعود أمه اليه ولهذا السبب جاء في أدعية العرب
يا رازق النعاب في عشه فطهرهم بهذه الامثلة ان فضل الله عام راحته شامل ورحمته واسعة واعلم ان
الحوادث على قسمين فمنها ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذاباً ونقمة ومنه ما يظن
في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلاً واحساناً ورحمة * أما القسم الاول فالوالد اذا
أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤذيه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة *
وأما القسم الثاني كالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم فهذا في الظاهر نقمة وفي الحقيقة رحمة
وكذلك الانسان اذا وقع في يده الاكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة
فالاب لا يعتبر بالظواهر والعاقول ينظر في السرائر اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة
فهو وان كان عذاباً وألماً في الظاهر الا انه حكمه ورحمة في الحقيقة وتحققه ما قيل في الحكمة ان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فاقصود من التكاليف تطهير الارواح عن العلائق الجسدانية كما قال
تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشراق الى أعمال البرار وجذبها من
دار القرار الى دار القرار كما قال تعالى ففروا الى الله وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر
عليهما السلام فان موسى كان يبنى الحكم على ظواهر الامور فاستشكر خضر بنق السيفينة وقتل الغلام
وعمرارة الجدار المائل وأما الخضر فانه كان يبنى أحكامه على الحقائق والاسرار فقال أما السيفينة فكانت

لما كثر به لونه في البحر فأردت أن أعجبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا وآما الغلام فكان
 أبواه مؤمنين فخشوا أن يرهقه ما طغى أنا وكفر فأردنا أن يدها ماريم ما أخبرناه زكاة وأقرب رحما
 وآما الجدار فكان لفلان يمينين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما
 وبسخر جاكزهما من رحمة من ربك فظهر به هذه القصة أن الحكيم الحق هو الذي يبنى أمره على الحقائق
 لا على الظاهر فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينقر عنه عقلك فاعلم أن تحته أسرار أخفية وحكما بالغة وإن
 حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعنده ذلك يظهر لك أثر من بخار أسرار قوله الرحمن الرحيم (الفائدة الثامنة)
 الرحمن اسم خاص بالله والرحيم يطلق عليه وعلى غيره فإن قيل فلي هذا الرحمن أعظم فلم ذكر الأدنى بعد
 ذكر الأعلى والجواب لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الخفير اليسير حكى أن بعضهم ذهب إلى بعض
 الأكارف فقال جئتكم باسم ربكم فقال اطلب لهم اليسير رجلا يسيرا كأنه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر
 الرحمن لا خشيت عني ولتعدركم سؤال الأمور اليسيرة ولكن كما علمتني رجلا ناظرا إلى الأمور العظيمة
 فأننا أيضا رحيم فاطلب مني شئ من ذلك وملح قدرك كما قال تعالى لو نهي ياموسى سلقى عن ملح قدرك وعلف
 شأنك (الفائدة الثالثة) وصف نفسه بكونه رجلا نازحا عما أعطى مريم عليه السلام رحمة واحدة حيث
 قال ورحمة منا وكان أمرا مقاضيا فذلك الرحمة صارت سببا لنجاتهم من توبخ الكفار والفجار ثم انانصفه كل يوم
 أربعة وثلاثين مرة أنه رحيم وأنه رحيم وذلك لأن الصلوات سبع وعشر قد كعبة ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم في كل
 ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما صار ذكر الرحمة
 مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول
 الأمر سببا لنجات المسلمين من النار والعار والدمار (الفائدة الرابعة) أنه تعالى رحيم لأنه يحق ما لا يقدر
 العبد عليه رحيم لأنه يفعل ما لا يقدر العبد على جسه فكانه تعالى يقول أنا رحيم لأنك تسلم إلى نطفة مذكرة
 فاسلمها إليك مرة حسنة كما قال تعالى وصوركم فأحسن صوركم وأنا رحيم لأنك تسلم إلى طاعة نافعة
 فأسلم إليك الجنة خالصة (الفائدة الخامسة) روى أن فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا إله
 إلا الله فأقوا النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك
 ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما كان يصلي أما كان يصوم أما كان يركع فقالوا بلى
 فقال هل علق والديه فقالوا بلى فقال عليه السلام هاؤنوا بآتيه فجاءت وهي عجوز عراء فقال عليه السلام هلا
 عفوت عنه فقالت لأعفو لأنه لطمني ففقا عني فقال عليه السلام هاؤنوا بلطوب والنار فقالت وماتصنع
 بالنار فقال عليه السلام أحرقه بالنار بين يديك جرا لما عمل بك فقالت عفوت عفوت ألا نار حمله ثمة
 أشهر النار أَرْضَعْتَهُ سَتَيْنِ فَأَيْنَ رَحْمَةُ الْإِمِّ فَعَنْ ذَلِكَ أَظْلَقَ لِسَانَهُ وَذَكَرَ أَشْهَادَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالنَّكْنَةُ أَنَّهُ
 كَانَتْ رَحِيمَةً وَمَا كَانَتْ رَحْمَانَةً فَلَا جُلْ ذَلِكَ الْقَدْرُ الْقَلِيلُ مِنَ الرَّحْمَةِ مَا جَوَزَتْ الْأَحْرَاقُ بِالْأَشَارِ فَالْرَّحْمَنُ
 الرَّحِيمُ الَّذِي لَمْ يَضُرَّ رَجِيحَاتُ عَيْبِهِ مَعَ عَنَانِهِ بِعِبَادِهِ كَيْفَ يَسْتَحْجِزُ أَنْ يَحْرِقَ الْمُؤْمِنَ الَّذِي وَاطَّأ عَلَى
 نَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَبْعِينَ سَنَةً بِالنَّارِ (الفائدة السادسة) لقد اشهر أن النبي صلى الله عليه وسلم لما
 كسرت رباعيته قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فظهر أنه يوم القيامة يقول أمتي أمتي فهذا كرم
 عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة وإنما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى
 وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فإذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحيم رحيم
 وأيضا روى أنه عليه السلام قال اللهم اجعل حساب أمتي على يدي ثم إنه امتنع عن الصلاة على الميت
 لأجل أنه كان مديونا بدهمهين وأخرج عائشة عن البيت بسبب الأفك فكأنه تعالى قال له إن لك رحمة
 واحدة وهي قوله وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تنفي في إصلاح عالم الخلق فإن
 فذرى وعبيدى وأتركتي وأمتك فاني أنا الرحمن الرحيم فرجحتي لأنها بها ومعصيتهم متناهية والمتساهي
 في جنب غير المتساهي يصير فاني لا جرم معاصي جميع الخلق تنفي في بخار رحمتي لاني أنا الرحمن الرحيم

(الفائدة السابعة) قالت القدرية كيف يكون رجاءنا رجاءنا من خلق الخلق للناور ولعذاب الابد وكيف
 يكون رجاءنا رجاءنا من يخلق الكفر في الكافر ويعذب عليه وكيف يكون رجاءنا رجاءنا من أمر بالايان
 ثم صدق ومنع عنه وقالت الجبرية أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله بل كان من
 العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله والله أعلم (الفصل الرابع) في تفسير قوله مالك
 يوم الدين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) قوله مالك يوم الدين أى مالك يوم البعث والجزاء وتقريره انه لا بد
 من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال
 تعالى ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا باالحسنى وقال تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات كالمفكرين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل
 نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم انه لا ينقم منه فذلك اما للجزء أو للجهل أو لكونه راضيا
 بذلك الظالم وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال فوجب أن ينقم للمظلومين من الظالمين وما لم يحصل
 هذا الانتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دار الاخرى بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم
 الدين وقوله من يحمل مثقال ذرة خيرا يره الآية روى انه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في أجوال نفسه
 فلا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول الهى ماذا عملت فيقول لله تعالى
 أليس لما كنت ناعما تقابلت من جنب الى جنب ليلته كذا افعلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال
 فنبيت ذلك أما أنا فلا تأخذني سنة ولا نوم فانسيت ذلك وأيضا يأتى برجل وتوزن حسنة له وسبائة فتخف
 حسنة له فتأتيه بطانة فتقول ميزانه فاذا قيل اشهادة أن لا اله الا الله فلا ينقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات
 على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد اما حقوق الله تعالى فيبذلها على المسامحة لانه تعالى غنى عن
 العاينين وأما حقوق العباد فهي التي يجب الاتراzenها روى ان ابا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض
 الجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع على نعله ثيابا ففتفت نعله فارتفعت
 الثياب عن نعله ووقعت على حائط دار الجوسى فتجبر أبو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقيح جدار هذا
 الجوسى وان حكمتهم الشجر والتراب من الحائط فندق الباب فخرجت الجارية فقال لها افرى اولك ان ابا حنيفة
 بالباب فخرج اليه وقل انه يطالبه بالمال فأخذ به تذرفق ل أبو حنيفة رضى الله عنه ههنا ما هو أولى وذكر
 قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال الجوسى فأنا أبدأ بتطهير نفسي فأسلم في الحال والنعمة فيه ان
 أبا حنيفة لما احتز عن ظلم الجوسى في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك استقل الجوسى من الكفر الى
 الايمان فن احتز عن الظالم كيف يكون حاله عند الله تعالى (الفائدة الثامنة) اختلاف القراء في هذه الكلمة
 بينهم من قرأ مالك يوم الدين ومنهم من قرأ مالك يوم الدين حجة من قرأ مالك وجوه (الاول) ان فيه حرفا
 زائدا فكانت قراءته أكثر نوبا (الثاني) انه يحصل في القراءة ملوك كثير من أم مالك الحق ليوم
 الدين فليس الا الله (الثالث) المال قد يكون ملكا وقد لا يكون فكان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون
 فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف
 والملكية ليست كذلك فيمكن المالك أولى (الرابع) ان الملك ملك للارعية والمالك مالك للعبيد والعبيد
 أدون حالا من الرعية فوجب أن يكون التفرق في الملكية أكثر منه في المالكية فوجب أن يكون المالك أعلى
 حالا من الملك (الخامس) ان الرعية يمكنهم اخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم
 أما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك الملك باختيار نفسه فثبت ان التفرق في الملكية أكثر
 منه في المالكية (السادس) ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه السلام كما راعكم وكنتم
 مسئولين عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل
 بأمر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا
 وان نوى مولاه الإقامة صار هو مقبلا ان الانقياد والخضوع في المملوكية أهم منه في كونه رعية فهذه

هي الوجوه الدالة على ان المالك أكرم من المالك ووجه من قال ان المالك أولى من المالك وجوه (الاول) ان كل
 واحد من أهل البلد يكون مالكا أما المالك لا يكون الا أعظم الناس وأعلاهم فكان الملك أشرف من
 المالك (الثاني) انهم أجمعوا على ان قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين
 ولولا ان الملك أعلى حالا من المالك والالم يتعين (الثالث) الملك أولى لانه أقصر والظاهر انه يدرك من
 الزمان ما نذكر فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فان أطول فاحتمل أن لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه
 الكلمة هكذا نقل عن أبي عمرو وأجاب الكسائي بأن قال اني أشرع في ذكر هذه الكلمة فان لم أبلغها فقد
 بلغت ما حدث عزم عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في أيام رمضان
 لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشغول بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل أما اذا
 نوى بعد غروب الشمس فانه يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب
 الشمس ويجوز أن يوثق في تلك الليلة فيقول ان لم أبلغ لي اليوم فلا أقل من أن أكون على عزم الصوم كذا
 ها هنا يشرع في ذكر قوله مالك فان عمه ما فذلك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المسراد
 ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكا أحكام وعلى كونه مالكا أحكام أخرى أما الاحكام المنفرعة على كونه
 ملكا فوجوه (الاول) ان السياسات على أربعة أقسام سياسة الملاك وسياسة الملوك وسياسة الملائكة
 وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقارمون
 ملكا واحدا ألا ترى ان السد لا يملك إقامة الحد على ملوكه عند أبي حنيفة وأجمعوا على ان الملك يملك
 إقامة الحدود على الناس وأما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك لان عالما من أكابر الملوك
 لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد وأما سياسة ملك الملوك فانهم فوق سياسات الملائكة ألا ترى الى قوله تعالى
 يرمي بقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذي
 يشفع عنده الا بآذنه وقال في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فياها الملوك لا تغتر وابعادكم من
 المال والملك فانكم أسيروا في قبضة قدرة مالك يوم الدين وياها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك أنما
 تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين * (الحكم الثاني) من أحكام كونه تعالى ملكا انه
 ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا بشئ اتقص ما حكمهم وقلت خزائنهم أما الحق سبحانه وتعالى
 فملك لا ينتقص بالعطاء والاحسان بل يزداد بيبانه انه تعالى اذا أعطاك ولدا واحدا لم يتوجه حكمه الاعلى
 ذلك الولد الواحد أما لو أعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه تعالى كلما
 كان أكثر عطاء كان أوسع ملكا * (الحكم الثالث) من أحكام كونه ملكا كمال الرحمة والدليل عليه آيات
 (احداها) ما ذكر في هذه السورة من كونه بارحما نارا رحيميا (وثانيها) قوله تعالى هو الله الذي
 لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده
 كونه قديوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذي سلم عباده من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده
 كونه مؤمنا وهو الذي يؤمن عبده عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة (وثالثها)
 قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان
 ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة
 (ورابعها) قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس فذكر أولا كونه رب الناس ثم أردفه بكونه ملكا
 للناس وهذه الآيات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فياها الملوك اسمعوا هذه
 الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله تعالى * (الحكم الرابع)
 للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب
 والتشويش ودعا ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي تنفض آخر
 الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها في زوال المصالح

وحصول الفساد وتعماد تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب لخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن
منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وأمر
أهلها بالصلاة والصلاة عليهم اناس لكثرة ذنوبهم ولهم عاقبة للتعذيب فيا أي الرعية **ك**ونوا مطيعين
للملوك **ك**م ويا أيها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنظم مصالح العالم **•** (الحكم الخامس) انه لما
وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل
فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا فظهر به هذا ان كونه ملكا حقاليوم الدين اذ
يظهر بسبب العدل فان كان الملك الجبازي عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا
حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم يروى ان أنوشروان
خرج الى الصيد يوما وأغل في الركض وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما
دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال لهبي حوض في ذلك البستان أعطيني رمانة واحدة فأعطاه رمانة
فشقها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء **ك**ثير فشربه وأبغبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك
البستان من مالكه ثم قال لذلك الهبي أعطني رمانة أخرى فأعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده
عصا مؤذيا فقال أيها الهبي لم صار الرمان هكذا فقال الهبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلا جئ شرم ظلمه
صار الرمان **ك**ذا فقتل أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال لذلك الهبي أعطني رمانة أخرى فأعطاه
فعصرها فوجدها طيب من الرمانة الاولى فقال للهبي لم بدأت هذه الحالة فقال الهبي لعل ملك البلد تاب عن
ظلمه فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك الهبي وكانت مطابقة لحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا حرم
بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت
في زمن الملك العادل **•** أما الاحكام المقترعة على كونه مالكا فهي أربعة (الحكم الاول) قراءة المالك لأرجى من
قراءة المالك لان أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن ينجو الانسان منه رأسا برأس أما المالك
فالعبيد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول أما ما أنكم فعلى طاعكم وثيا بكم
وفوا بكم وجنتكم **•** (الحكم الثاني) المالك وان كان أغنى من المالك غير ان المالك يطعم فيك والمالك أنت تطعم
فيه وليت لسا طاعات ولا خيرات فلا يريد أن يطلب من يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات بل يريد أن
يطلب منه يوم القيامة الصنع والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالك يوم
الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة (الحكم الثالث) ان الملك اذا عرض عليه
العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج أما من كان مريضا فانه يرد ولا يعطيه شيئا من الواجب
أما المالك اذا كان له عبد فان مرض عالجته وان ضعف أعانته وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك
أوفق للمدنيين والمساكين **•** (الحكم الرابع) الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجننا الى
الرافة والرحمة أشد من احتياجننا الى الهيبة والسياسة (الفائدة الثالثة) المالك عبارة عن القدرة فيكونه
مالكا وملكه عبارة عن القدرة وهما هنا بحث وهوانه تعالى اما أن يكون ملكا للموجودات أو له عدومات
والاول باطل لان ايجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقرير فلا
ملك الا للعدم والثاني باطل أيضا لانه يقتضي أن تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم أن يقال انه ليس لله
في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات ومالكها بمعنى انه
تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم أو بعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست
الا لله تعالى فالمالك الحق هو الله سبحانه وتعالى اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك
لان القدرة على احياء المخلوق بعد موته لم يستلها الله والعلم بتلك الاجزاء المنفردة من ابدان الناس ليس
الا لله فاذا **ك**ان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأتى الا بعلم متعلق بجميع المعالومات وقدرة
متعلقة بجميع الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله وتعماد الكلام في هذا الفصل متعلق بمسألة

عبد الله

الحشر والشير فان قيل ان المالك لا يكون مالكا لشي الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير
 موجودة في الحال فلا يكون الله مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال مالكا يوم الدين بدليل انه لو قال
 أنا قاتل زيد فهو هذا اقرار ولو قال أنا قاتل زيد بالتمويه كان ثم عيدا او عيدا اقلنا الحق ما ذكرتم الا ان
 قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيامة ككالا امر القسام
 في الحال الماحول في الحال وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاملة في الحال فزال السؤال
 (الفائدة الرابعة) انه تعالى ذكر في هذه السورة من أسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم
 والمالك والسبب فيه كانه يقول خلقتك أولا فأنا باله ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ثم عصيت فسدت عليك
 فأنا الرحمن ثم تبت فغفرت لك فأنا الرحيم ثم لا بد من اتصال الجزاء اليك فأنا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى
 ذكر الرحمن الرحيم في السجدة مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيه ما حاصل وغير حاصل في الاسماء
 الثلاثة في الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذا كراني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان
 العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الامور ثم ما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم
 الدين وأظيره قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول (الفائدة الخامسة) قالت
 القدريه ان كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالتواب والعقاب والجزاء لان ثواب الرجل على
 ما لم يعمل به وعقابه على ما لم يعمل به ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الجبرية لو لم
 تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها وما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولا أعمالهم
 علمنا انه خالقها مقرر لها والله أعلم (الفصل الخامس) في تفسير قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه
 فوائد (الفائدة الاولى) العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من
 قولهم طريق معبد أي مذل واعلم ان قولك اياك نعبد معناه لا أعبد أحد سواك والذي يدل على هذا
 المحصر وجوه (الاول) ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم وهي لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام
 وأعظم وجوه الانعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به فالمرتبة الاولى وهي الحياة التي
 تفيد المكنة من الانتفاع واليها الاشارة بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم نك شيئا وقوله كيف تكفرون بالله
 وكنتم أمواتا فأحياكم الاية والمرتبة الثانية وهي خلق المنتفع به واليها الاشارة بقوله تعالى هو الذي خلق
 لكم ما في الارض جميعا وما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما تنظم بالحركات الفلكية
 على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم
 فنبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بايجاد الله تعالى فوجب ان لا تحسن العبادة الا لله تعالى فلهذا المعنى
 قال اياك نعبد فان قوله اياك نعبد يفيد المحصر (الوجه الثاني) في دلائل هذا المحصر والتعيين وذلك لانه
 تعالى سمي نفسه هاهنا بخمسة أسماء الله والرب والرحمن والرحيم ومالك يوم الدين وللعبد أحوال ثلاثة
 الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فقد كان معدوما محضاً كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم نك
 شيئا وكان ميتا فأحياه الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكان جاهلا فعلمه الله
 كما قال والله أنخرجكم من بطون أمماتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة والعبد انما
 انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله
 تعالى كن قديما أزليا فيقدرته الازلية وعلمه الازلي أحدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله هذا المعنى
 وأما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لانه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحيم أما لما دخل
 في الوجود انتفعت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات فقال الله تعالى أنا اله لاجل اني
 أنخرجتك من العدم الى الوجود أما بعد ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك الى فأنا رب رحمن رحيم
 وأما الحال المستقبلية للعبد فهي حال ما بعد الموت والصفة المتعاقبة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين
 فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعاقبة بهذه الاحوال الثلاثة للعبد فظهر ان جميع مصالح

العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب
 أن لا يشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله تعالى فلا يحرم قال العبد اياك نعبد واياك نستعين على سبيل المحصر
 (الوجه الثالث) في دليل هذا المحصر وهو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا على ما يحسننا
 جوادا كريما جليلا وأما كون غيره كذلك فشكوك فيه لانه لا أثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل
 والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانسحاب مشكوكا فيه فثبت
 ان العبد يكون الاله تعالى معبودا للخلق امر يقيني وأما كون غيره معبودا للخلق فهو أمر مشكوك وفيه
 والاختلاف بين أولي من الاختلاف بالشك فوجب طرح الشكوك والاختلاف بالمعلوم وعلى هذا لا معبود الا الله
 تعالى فلهذا المنع قال اياك نعبد واياك نستعين (الوجه الرابع) ان العبودية ذلة ومهانة الاله كلما كان
 المولى أشرف وأعلى كانت العبودية أهنا وأمرأ ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها فمكانات
 عبوديته أولى من عبودية غيره وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده
 أفضل من جود غيره فوجب القاطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك
 نستعين (الوجه الخامس) ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان
 محتاجا فقيرا او محتاجا مشغولا بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير والشئ مالم يكن غنيا
 في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدفع الحاجات هو الله تعالى فمنسحق
 العبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين (الوجه السادس) استحقاق العبادة
 يستدعي قدرة الله تعالى بأن يملك سماء بلا علاقة وأرض بلا دعاء ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين
 ويخرج من السحاب مارة النار وهو البرق وتارة الهوا وهو الريح وتارة الماء وهو المطر وأما في الارض
 فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجذم جعل في الارض أجساما مقبلة
 لا تسافر وهي الجبال وأجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمدا
 عليه السلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء مارا على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار
 بردا وسلاما على ابراهيم ورفع موسى فوق الطور وقال له اخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه ورفعنا
 فوقكم الطور وغرق الديان من التنوير الياسية لقوله وفار التنور وجعل البحر ييسر للموسى عليه السلام فمن
 كانت قدرته هكذا كيف يستوى في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات والنبات والحيوان أو الانسان
 أو الفلك أو الملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه (القائدة
 الثانية) قوله اياك تعبد يدل على انه لا معبود الا الله ومنى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك
 نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من أثبت شريكا لله
 فذلك الشريك إما أن يكون جسميا وإما أن لا يكون أما الذين أثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك
 إما أن يكون من الاجسام السفلية أو من الاجسام العلوية أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام
 السفلية فذلك الجسم إما أن يكون مركبا أو بسيطا أما المركب فاما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من
 الحيوان أو من الانسان أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من
 الاججار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها وأما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين
 اتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل
 معبودا لانفسهم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله وأما
 الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم الجوس وأما الذين اتخذوا
 الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيقون السعادة
 والنحوسة اليها وهم الصابئة وأكثر النجسين وأما الذين أثبتوا الشركاء من غير الاجسام فهم أيضا
 طوائف (الطائفة الاولى) الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهو لا هم المسافرة والنوبة (والطائفة

الثانية) هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية
 يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يدبره ويتخذون تلك الارواح صوراً وتماثيل ويعبدونها
 وهؤلاء هم عبدة الملائكة (والطائفة الثالثة) الذين قالوا العالم الهان (أحدهما) خير والآخر شرير وقالوا
 مدبر هذا العالم هو الله تعالى وابليس وهما أخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من
 الشر فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من أثبت لله شريكاً فانه لا بد وأن يكون مقدماً على
 عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلب المنفعة أو هرباً من ضرره وأما الذين أصروا على التوحيد
 وأبطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم
 من الله ورغبتهم في الله ورهبته من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا بالاياه فلهذا قالوا يا الله نعبد
 ويا لك نستعين فكان قوله يا الله نعبد ويا لك نستعين قائماً مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان
 تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد دللنا على ان
 قولنا الحمد لله يدل على كونه كمالاً متمماً لغيره والله لا يكون كمالاً متمماً لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاماً كمالاً في
 الحمد لله يدل على كونه كمالاً متمماً لغيره والله لا يكون كمالاً متمماً لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاماً كمالاً في
 ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فثبت جميع أنواع الحمد ذكر
 ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع أنواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لا جملها تتم مصالح العبد
 في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله يا الله نعبد وقد
 دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله ويا لك نستعين ومعناه ان الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من
 أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الاباعاته وتوفيقه واحسانه وهذا هو المراد من قولنا
 ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من أولها الى آخرها منطبعة على ذلك الذكر
 وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل لل مراتب الخمس المذكورة في ذلك الذكر (الفائدة
 الثالثة) قال اياك نعبد وقوله يا لك نستعين فثبت ان قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه (أحدها) انه تعالى
 قدّم ذكر نفسه ليتنبه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت عينا وشعرا لا يحكي
 ان واحداً من المصارعين الاساذين صار عرستاً قبل جلفاً فصرع الرستاق في ذلك الاستاذ مراراً فقبل للرستاق
 انه فلان الاستاذ فانه صرع في الحال منه وما ذاك الا لاحتشامه منه فكذلك اها هنا عرّفه ذاته أولاً حتى تحصل
 العبادة مع الحشمة فلا يخرج بالغفلة (وثانيها) انه ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام
 والركوع والسجود فاذا ذكر أولاً قوله يا لك نعبد لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي وعظمتي
 وعزتي وعلتي اني مولد وانك عبيدي سهل عليك تلك العبادات ومثاله ان من أراد حمل الجسم الثقيل
 تناول قبل ذلك ما يزيد قوة وشدة فالعبد لما أراد حمل التكليف الشاقة الشديدة تناول أولاً معجون معرفة
 الربوبية من يستوقفه قوله يا لك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ومثال آخر وهو ان العاشق الذي يضرب
 لاجل معشوقه في حفرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذلك اها هنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل
 ثقل العبودية (وثالثها) قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
 فالتفّس اذا مسهم طائف من الشيطان من التكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق
 قوله يا لك نعبد فيصرون مبصرين مستعدين لاداء العبادات والطاعات (ورابعها) انك اذا قلت نعبدك
 قد أتت أولاً بذكرة عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة فان فيحتل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام
 أولاً لجسام أو للشمس أو القمر أما اذا عرفت هذا الترتيب وقلت أولاً يا لك ثم قلت ثانياً نعبدك كان قولك أولاً
 يا لك صريحاً بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك
 (وخامسها) وهو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب أن يكون
 ذكره متقدماً على جميع الاذكار فلهذا السبب قدّم قوله يا لك على قوله نعبدك ليكون ذكر الحق متقدماً على

ذكر الخلق (وساده) قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة الى المنعم لالى النعمة كان
نظره في وقت البلاء الى المتلى لالى البلاء وحده تشديكون غرقاني كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل
من كان كذلك كان ابداني اعلى مراتب السعادات امان من كان نظره في وقت النعمة الى النعمة لالى المنعم
كان نظره في وقت البلاء الى البلاء لالى المتلى فكان غرقاني كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان
ابداني الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خائفان زوالها فكان في العذاب وفي وقت قوت النعمة
كان مبتلي بالخزي والشكال فكان في محض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامته موسى اذكروا
نعمتي وقال لامته عليه السلام اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فبقول انما تقدم قوله اياك على قوله نعبده
ليكون مستغفراني مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت أداء العباداة مستغفرا
في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبدية تقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبته ~~كنت له~~ معها
وبصرا (وسابعها) لو قبل نعبدك لم يفدني عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله
كما هو داب المشركين أما لما قال اياك نعبداً فاذا نهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله (وناسها) ان هذه
النون العظيمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في ألف ألف من العبيد أما
لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لتأفقل نعبدك لظهور لكل ان كل من كان عبداً لنا كان ملكاً للذي
والآخرة (وناسها) لو قال اياك نعبد لكان ذلك تكبراً ومعناه اني أأنا العابد أما لما قال اياك نعبد كان
معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان
قال قائل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع انه قدّم فيه ذكر الحمد على ذكر الله فالحجاب ان قوله الحمد
يحتمل أن يكون لله وغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بأن يكون لله أما لو قدّم قوله نعبداً حقّل أن يكون لله
واحتمل أن يكون غير الله وذلك كفر والتكئة ان الحمد لما جاز غير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لاجرم حسن
تقديم الحمد أما جازنا فالعبادة لما لم تجز غير الله لاجرم قدّم قوله اياك على نعبد فنعين الضرف للعبادة فلا يتيق
في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله (الفائدة الرابعة) لقاتل أن يقول النون في قوله نعبداً أما أن
تكون نون الجمع أو نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعاً والثاني باطل لان عند
أداء العبادة اللاتق بالانسان أن يذكرفه بالحجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه
من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على سكمة بالغة (فالوجه الاول) ان المراد من هذه النون
نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلاة بالجماعة
معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم
نقول ان الانسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يأتذى منه انسان فكانه تعالى
يقول هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يقي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم
والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يقي بذلك فكيف يقي بايذاء المسلم وكيف يقي بالعمية والغيبة والسعاية
(الوجه الثاني) ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده
كان المراد اني أعبدك والملائكة هي في العبادة فكان المراد بقوله نعبده هو جميع الملائكة الذين يعبدون الله
(الوجه الثالث) ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك نعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة
غيره أما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقاً وغرباً فكانه سعي في اصلاح
مهمات سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى المسلم حاجة قضى الله له جميع
حاجاته (الوجه الرابع) كانه تعالى قال للعبداً ما أثبتت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين وقوت الدنيا جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدره عندنا وعظمت منزلته في حضرتنا
فلا تقهر على اصلاح مهماتك وحده ~~واحد~~ اصلي جوامع جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين
(الوجه الخامس) كان العبد يقول الهني ما بلغت عبادتي الى حيث أستحق أن أذكرها وحدها لانهم اعمزوجة

بجهات التقصير واكتفى أحاطها بعبادات جميع العابدين واذكر الكل بعبادة واحدة وأقول اياك نعبد وهاهنا
 مسألة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فاشترى اما ان يقبل الكل أو لا يقبل
 واحدا منها اما ليس له أن يقبل البعض دون البعض في ذلك المدة فكذا هاهنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد
 عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض
 دون البعض فاما أن يرد الكل وهو غير جائز لأن قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء
 والاولياء واما ان يقبل الكل وحيد تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والتقدير كأن
 العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثير
 فان لم استحق الاجابة والقبول فانشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فأجبنى (الفائدة الخامسة) اعلم
 ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها ويانه من وجوه (الاول)
 ان الكمال محبوب بالذات وأكمل أحوال الانسان وأقواها في كونهم اسعاده اشتغاله بعبادة الله فانه يستغنى
 قلبه بنور الالهية وينتشر في لسانه بشرف الذكر والقراءة وتجب له اعضاءه بجماله خدعة الله وهذه
 الاحوال أشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال أعظم السعادات
 الانسانية في الحال وهي موجبة أيضا لكل السعادات في الزمان المستقبلي فمن وقف على هذه الاحوال
 زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه (الثاني) ان العبادة أمانة تدل قوله تعالى انا عرضنا
 الامانة على السموات الآتية رأداه الامانة واجب عقلا وشرعا دليل قوله ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات
 الى أهلها وأداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ولأن أداء الامانة من أحد الجانبين
 سبب لأداء الامانة من الجانب الثاني • قال بعض العجائز رأيت اعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته
 وتركها ودخل المسجد وصلى بالكسنة والوفار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد ناقته فقبال الهي أذيت
 أمانتك فأين أمانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم يكت حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقه اليه
 والنكته انه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته وهو المراد من قوله عليه السلام لا ينسب با غلام احفظ
 الله في الخيل لو ان يحفظك في الفلوات (والثالث) ان الاشتغال بالعبادة اتفق على من عالم الغرور الى عالم
 السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك بوجوب كمال الالفة والبهجة يعكس عن أبي حنيفة ان
 حبة سقطت من السقف وتفرق الناس وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بها او وقعت الاكلة في بعض
 أعضاء عروية بر الزبير واستأجروا الى قطع ذلك العضو فلما سرع في الصلاة قطعوا عنه ذلك العضو فلم يشعر
 عروية بذلك القطع وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسعون من صدره
 أزيزا كإزير المارجل ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى فلما رأيته أكبره وقطعن أيديهن فان النسوة ما غلب
 على قلوبهن جهال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز
 هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القاب أولى ولأن من دخل على ملك مهيب فرمى
 ربه أبوام وبنوه وهو ينتظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم
 فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم أولى ثم قال أهل التحقيق بالعبادة
 لها ثلاث درجات (الدرجة الاولى) أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة
 وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا لان معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل
 المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خدس جدا
 (والدرجة الثانية) أن يعبد الله لاجل أن يتشرف به بعبادته أو يتشرف بقبول تكليفه أو يتشرف
 بالانتساب اليه وهذه الدرجة أعلى من الاولى لانها أيضا ليست كاملة لان المقصود بالذات
 غير الله (والدرجة الثالثة) أن يعبد الله لكونه الها وخالقا واهبا لكونه عبدا لله والالهية توجب
 الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات وهذا هو المسمى

والعبودية والنسب الاشارة بقول المصلي في أول الصلاة أملى لله فانه لو قال أملى لثواب الله أو لله رب من
عقابه فقدت صلانه واعلم ان العبادة والعبودية مقام عال شريف ويدل عليه آيات (الأول) قوله تعالى
في آخر سورة الحجر ولقد علم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك
حتى يأتيك اليقين والاستدلال بهم من وجهين (أحدهما) انه قال واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فأمر
محمد عليه السلام بالمواطبة على العبادة الى أن يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء
من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة (وثانيهما) انه قال ولقد علم انك يضيق صدرك بما
يقولون ثم انه تعالى أمره بأربعة أشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو
قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيد
ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذل الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك
يوجب زوال ضيق القلب (الآية الثانية) في شرف العبودية قوله تعالى سبحانه الذي أمرى بعبده
لما ولول ان العبودية أشرف المقامات والاباء وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج ومنهم من
قال العبودية أشرف من الرسالة لان العبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى
الخلق وأيضاً بسبب العبودية ينزع عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائق بالعبد
الانه زال عن التصرفات وأيضاً العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات
الامة وشتان ما بينهما (الآية الثالثة) في شرف العبودية ان عيسى أول ما نطق قال انى عبد الله وصار
ذكره لهذه الحكمة سبباً لطهارة أتمه ولبراء وجوده عن الطعن وصار مقراً حال كل الخيرات ودافعاً لكل
الافات وأيضاً لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفع كما قال تعالى ورافعك الى
والثكنة ان الذي اذى العبودية بالقول رفع الى الجنة والذي يذى عيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروماً
عن الجنة (الآية الرابعة) قوله تعالى اوصى عليه السلام انى أنا لله لا اله الا أنا فاعبدنى في أمره بعد
التوحيد بالعبودية لان التوحيد أصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا تقوم الا حدهما
الا بالآخر فهذه الايات دالة على شرف العبودية وأما المعقول فظاهر وذلك لان العبد يحدث ممكن
الوجود لذاته فلو لا تأثير قدرة الحق فيه لبق في ظلة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلاً عن
كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار وجوده واجتاده حصل له الوجود وكمالات
الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعاقب إيجاد الحق الا العبودية في كل شرف وكمال وبهجة
وفضيلة ومسرة ومقامة حصوات للعبد فاعلمت بسبب العبودية ثبت ان العبودية مفتاح الخيرات
وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين
وكان على كرم الله وجهه يقول كفى بي فخراً ان أكون لك عبداً وكفى بي شرفاً ان أكون لى رباً اللهم انى
وجدتك الهما كما أردت فاجعنى عبداً كما أردت (الفائدة السادسة) اعلم ان المقامات محصورة في مقامين
معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله وأوفوا بعهدى أوف
بعهدكم أما معرفة الربوبية فكما لها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
فكون العبد مستقلاً من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه الهما وحصول الخيرات والسعادات للعبد
حال وجوده يدل على كونه رباً رحماً نارحماً وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين وعند
الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدء
وكال وأول وآخر أقام مبدءاً لها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله اياك نعبد وأما كمالها فهو أن
يعرف العبد انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك
يستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد بقوله واياك نستعين والتمام الوفاء بعهد الربوبية وبعهد
العبودية ترتب عليه طاب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال

يمنع في القول حصول ترتيب آخر أشرف منه (الفائدة السابعة) لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب
 العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من
 لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فالفائدة فيه قلنا فيه وجوه (الاول) ان المصلي كان أجنبيا عند الشروع في
 الصلاة فلا يجرم اتى على الله بألفاظ المغايب الى قوله مالك يوم الدين ثم انه تعالى كانه يقول له حدثني وأقررت
 بكوني الهارب ارجو انار حيا مالكا يوم الدين فتم العبد أنت قدر فمنا الحجاب وأبد لنا البعد بالقرب فتكلم
 بالخطابة وقول اياك نعبد (الوجه الثاني) ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ألا ترى ان
 الانبياء عليهم السلام اسألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا أنفسنا وربنا اغمر لنا ورب هبلى
 ورب أوفى والسبب فيه ان الركن الكريم على سبيل المشافهة والخطابة بعيد وأيضا العبادة خدمة
 والخدمة في الحضور أولى (الوجه الثالث) ان من أول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء والثناء في الغيبة
 أولى ومن قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة دعاء والدعاء في الحضور أولى (الوجه الرابع)
 العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت أن أصلي تقربا الى الله فينوي حصول القرية ثم انه ذكر بعد هذه التسمية
 أنواعا من الثناء على الله فاقضى كرم الله اجابته في تحصيل تلك القرية فثقله من مقام الغيبة الى مقام
 الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين (الفصل السادس) في قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت
 بالدلائل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه
 وجوه من العقل والنقل أما العقل فمن وجوه (الاول) ان القادر ممتكن من الفعل والتزل على السوية
 فيما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والاعانة في الطلب فهو من الله تعالى
 فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله (الثاني) ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق
 والاعتقاد الصديق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب فقوز البعض بدرلك الحق لا يكون
 الا باعانة معين وماذا للمعين الا الله تعالى لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا لم يملكه الله (والثالث)
 ان الانسان قد يطالب بشئ ممتدة مديدة ولا يأتي به ثم في اثنا حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك
 الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي
 المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ولا معنى للاعانة الا ذلك وأما النقل فيدل عليه آيات (أولها) قوله واياك
 نستعين (وثانيها) قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية أما الجبرية فقالوا
 لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا الاستعانة انما تنفع
 لو كان العبد ممتكنا من أصل الفعل فتبطل الاعانة من الغير اما ان لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة
 وعندى ان القدرة لا تؤثر في الفعل الامع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية
 الجازمة وازالة الداعية المعارضة ولذلك كرمنا في هذه الحكمة من اللطائف والفوائد (الفائدة الاولى) لقائل
 أن يقول الاستعانة على العمل انما تنفع قبل الشروع في العمل وهاهنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبها
 واياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه (الاول) كان المصلي يقول شرعت في العبادة فاستعين
 بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها (الثاني) كان الانسان
 يقول يا الهى انى أنيت بنفسى الا انى قلبا يقرمى فاستعين بك في احضاره وكيف وقد قال عليه السلام
 قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله
 (الثالث) لا أريد في الاعانة غير لا جبريل ولا ميكائيل بل اريد له وحده واقترن في هذا المذهب بالخليل عليه
 السلام لانه لما قيد غر وذر جليله ويديه ورماه في النار جاء جبريل عليه السلام وقال له هل لك من حاجة فقال
 أما املك فلا فقال له قال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل رعبا أريد على الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيد
 رجلاه ويده لا غير وأما انما قيدت رجلى فلا أسير ويدي فلا أحر كهما وعيني فلا أنظر بهما وأذنى فلا أسمع
 بهما ولسانى فلا أتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار غر وذر وأما مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل

عليه السلام بغير له معية شاف كذلك لا أريد معينا غيرك فأياك نعبد وإياك نستعين فكأنه تعالى يقول أنبت
 بفعل الخليل وزدت عليه فحين نزيد أيضا في الجزاء لأن ثمة قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم وأما
 أنت فقد نجيتك من النار وأوصلناك إلى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما أنا
 قلنا النار غر وذيانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم فكذلك تقول لك نار جهنم جريا مؤمن قد أطفأ نورك إلهي
 (الراجع) إياك نستعين أي لا نستعين بغيرك وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه اعانتني الا اذا أعنته على تلك الاعانة
 فإذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فليقطع هذه الوسطة ولتقتصر على اعانتك (الوجه الخامس)
 قوله إياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك
 نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة
 الله فالله هو من ذكر قوله وإياك نستعين ازالة العجب واقفاء تلك النخوة والكبر (الفصل السابع)
 في قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) لقائل أن يقول المصلي لانه وأن يكون
 مؤمنا وكل مؤمن مهتد فأصل مهتد فإذا قال اهدنا كان جاريا مجرى أن من حصلت له الهداية فانه يطلب
 الهداية فكان هذا طلبا للتصديق الحاصل وانه محال والعلماء أجابوا عنه من وجوه (الاول) المراد منه
 صراط الاقلين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى يحكي أن نوحا عليه السلام كان يضرب
 في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول في كل مرة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان
 رسولا عليه السلام ما قال ذلك الامرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال ان نوحا عليه
 السلام كان أفضل منه والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الاخلاق الفاضلة
 من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كل تكلم الرسول بهذه الكلمة
 أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها (الوجه الثاني) في الجواب ان العلماء يذنبون في كل خلق من
 الاخلاق طرفي تقرير وافراط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتأكد ذلك بقوله تعالى وكذلك
 جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالؤمن بعد ان عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتديا
 أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط
 في الاعمال الشهوانية وفي الاعمال الغضبية وفي كيفية انشاق المال فالؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه
 الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وعلى
 هذا التفسير قال زائل (الوجه الثالث) ان المؤمن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من
 أقسام الممكّنات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما صح دين الانسان
 بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر الدلائل فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عزنا يا الهنا ما في كل شيء
 من كيفية دلالة على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقدير قال زائل (الوجه الرابع)
 انه تعالى قال وانبأهم ادى الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال أيضا
 لمجد عليه السلام وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الانسان
 مع رضاء عما سوى الله مقبلا بكلمة قلبه وفكره وذكره على الله فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه
 الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله أن يصير بحيث لو أمر بدينج ولده لاطاع كما فعله
 ابراهيم عليه السلام ولو أمر بأن يتقاد ليذبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل عليه السلام ولو أمر بأن يري
 نفسه في البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو أمر بأن يتلذذ بالشرع لمعلم منه بعد بلوغه في المنصب الى
 أعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهم السلام ولو أمر بأن يصير في الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر على القتل والتفريق نصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهم السلام فالمراد بقوله اهدنا الصراط
 المستقيم هو الاقتداء بانباء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد
 هائل لأن أكثر الخلق لا طاعة لهم به الا ان يقول أيها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فانه لا يصديق أمر في دين

الله الاتسع لان في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل
 قال صراط الذين أنعمت عليهم فليكن نيتك عند قراءه هذه الآية أن تقول يا الهي ان والدي رأيته ارتكب
 الكبائر كما ارتكبتها وأقدم على المعاصي كما أقدمت عليها ثم رأيته لما قرب موته تاب وأتاب فحكمت له بالنجاة
 من النار والفوز بالجنة فهو بمن أنعمت عليه بأن وفقته للتوبة ثم أنعمت عليه بأن قبلت توبته فأنا أقول
 اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلب المربة السابيين فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء
 عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم (الوجه الخامس) كان الانسان يقول في الطرق
 كثيرة الاحباب يجرونني الى طريق والاعداء الى طريق ثان والشیطان الى طريق ثالث وكذا القول
 في الشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد
 والرفض والخروج والعقل الضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطيرة والقضاء عسير وقد تحيرت
 في الكل فاهديني الى طريق أخرجه منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه يحكي عن ابراهيم بن
 آدم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقه فقال يا شيخ الى أين فقال ابراهيم الى بيت الله قال
 كأنك مجنون لا أرى لك مراكبا ولا زاد والفرط طويل فقال ابراهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها
 قال وما هي قالت مراكب الرضا واذا دعيت النفس الى شيء علمت ان ما بيني من العمر أقل مما مضى فقال
 الاعمى سر يا ابن الله فانت الراكب وأنا الراجل (الوجه السادس) قال بعضهم الصراط المستقيم
 الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين أنعمت عليهم يدل من الصراط المستقيم
 واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط ان المراد اهدنا صراط المحققين المستحقين للجنة وانما قال الصراط
 لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط واحد ليكون لفظ الصراط مذكرا للصراط جهنم فيكون الانسان
 ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الحل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا للصراط جهنم فيكون الانسان
 على مزيج خوف وخشية (القول الثاني) في تفسير اهدنا أي يتساعى الى الهداية التي وهبتها منا وبظهور
 قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أي يتساعى الى الهداية فيكم من عالم وقعت له شبهة ضعيفة في خاطره
 فزاع وذلل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم (الفائدة الثانية) لقائل أن يقول لم قال
 اهدنا ولم يقل اهدني والجواب من وجهين (الاول) ان الدعاء مهما كان أعم كان الى الاجابة أقرب
 كان بعض العلماء يقول لتلازمة اذ اقرأتم في خطبة السابق ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني
 في قولك رضى الله عنك فحسن والا فلا حرج ولكن اياك وان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله
 رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يقبل وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون في المسلمين
 من يستحق الاجابة واذا أجاب الله الدعاء في البعض فهو أكرم من أن يرد في الباقي ولهذا السبب فان
 السنة اذا أراد ان يذكر دعاء أن يصلي أولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة
 على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يحب الدعاء في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا
 أجيب في طريق دعائه امتنع أن يرد في وسطه (والثاني) قال عليه السلام ادعوا الله بالسنة
 ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله ومن لنا بذلك السنة قال يدعو بعضكم لبعض لأنك ما عصيت بلسانه وهو
 ما عصي بلسانك (والثالث) كانه يقول أيها العبد ألت قات في قول السورة الحمد لله وما قلت أحمده الله
 فذكرت أولا حمد جميع الخالمدين فكذلك في وقت الدعاء اشر بهم فقل اهدنا (الرابع) كان العبد يقول
 سمعت رسول الله يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما أردت تحميدا لذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما
 ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت
 واياك نستعين فلما جرم ما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم وما طلبت الاقتداء
 بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم وما طلبت الفرار من الردودين فرددت

من الكحل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فإلمأ فأفارق الانبياء والضالين في الدنيا فأرجو أن
لا أفارقهم في القيامة قال تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآتية (الفائدة الثالثة)
اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين فالجواب أن الخط المستقيم أقصر
من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول لهذا الصراط المستقيم لوجوه (الأول) أنه أقرب
الخطوط وأقصرها وأبناجر فلا يليق بضعة إلا الطريق المستقيم (والثاني) أن المستقيم واحد وما
عداها معوجة وبعضها يشبه بعضا في الأعوجاج فيشبهه الطريق على أمما المستقيم فلا يشابه غيره فكان
العبد من الخوف والأفت وأقرب إلى الأمان (والثالث) الطريق المستقيم يوصل إلى المقصود
والمعوج لا يوصل إليه (والرابع) المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الأسباب سأل الصراط المستقيم
والله أعلم

(الفصل الثامن) في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم وفيه فوائد (الفائدة الأولى)
في حد النعمة وقد اختلف فيها فمنهم من قال إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير
ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير قالوا وانما زادنا هذا القيد لأن النعمة
يستحقها الشكر وإذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق أن هذا القيد غير معتبر لأنه يجوز أن يستحق
الشكر بالاحسان وإن كان فعله محظورا لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فأى
امتناع في اجتماعهما لا ترى أن الفاسق يستحق بانعامه الشكر والذم بمعية الله فلم لا يجوز أن يكون الأمر
هائلا كذلك وانرجع إلى تفسير الحاد كور فيقول أما قولنا المدفعة فلأن المضرة المحضة لا تكون نعمة
وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لأنه لو كان نفعا حقا وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون
نعمة وذلك كمن أحسن إلى جاريته لم يرجع عليه اذ عرفت حد النعمة فيتم فرجع (الفرع الأول)
اعلم أن كل ما يصل إلى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن
الله ثم إن النعمة على ثلاثة أقسام (أحدها) نعمة تفرد الله بإيجادها فهو خلق ورزق (وثانيها)
نعمة وصلت إلينا من جهة غير الله في ظاهر الأمر وفي الحقيقة فهي أيضا غاوصات من الله تعالى وذلك
لأنه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام تلك النعمة في قلب ذلك المنعم
إلا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولو كان المشكور في الحقيقة هو
الله تعالى وإلهذا قال إن أشكرني ولو أديك إلى الصبر فبدا أن نفسه تنبها على أن انعام الخلق لا يتم إلا بانعام
الله (وثالثها) نعم وصلت من الله إلينا بسبب طاعتنا وهي أيضا من الله تعالى لأنه لو لا أن الله سبحانه وتعالى
وقفنا للطاعات وأعتنا عليهم وهذا إلهام وأزاح الأعداء عنا والامساكنا إلى شيء منها فظهر بهذا التقرير أن
جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى (الفرع الثاني) أن أول نعم الله على العبد هو أن خلقهم أحياء وبذل عليه
العقل والنقل أما العقل فهو أن النسي لا يكون نعمة إلا إذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به
إلا عند حصول الحياة فإن الجساد الميت لا يمكنه أن ينتفع بشيء فثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة وأما
النقل فهو أنه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم قال عقيبته هو الذي خلق لكم
ما في الأرض جميعا فبدأ بالحياة ونفى ذكر الأشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو
الحياة (الفرع الثالث) اختلنا في أنه هل الله تعالى نعمة على الكافر أم لا فقال بعض أصحابنا ليس لله
نعمة على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الأصحاب على صحة
قوله بالقرآن والمعقول أما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم وذلك لأنه
لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا إذا خابن تحت قوله أنعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله هدا
الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم طلبا للصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الآية أنه ليس لله
نعمة على الكفار قالوا إن قوله الصراط يدفع ذلك فثبتنا أن قوله صراط الذين أنعمت عليهم يدل على قوله

الصراط المستقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم - وحينئذ يذيع دور المحذور المذكور
 (والآية الثانية) قوله تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انهم انما على لهم خيرا لانفسهم انما على لهم لي زادوا انما
 وأما المقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كك القطرة في البحر ومثل هذا
 لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير
 في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا هاهنا وأما الذين قالوا ان الله على الكافرين نعم كثيرة فقد احتجوا بآيات
(اهداهم) قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل
 لكم الارض فراشا والسماء بناء فنسب على انه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة (وثانيها)
 قوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم كذبتم على الله (ورابعها) قوله تعالى وقيل من عبادي الشكور وقول
 تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم (ورابعها) قوله تعالى وقيل من عبادي الشكور وقول
 ابليس ولا تجد أكثرهم شاكرين ولولم تحصل النعم لم يلزم الشكور ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور
 لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة (الفائدة الثانية) قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم - يدل على امامة أبي بكر رضي الله عنه لانه اذا ذكرنا ان تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت
 عليهم والله تعالى قد بيّن في آية أخرى ان الذين أنعم الله عليهم من هم فقال أولئك الذين أنعم الله عليهم من
 النبيين والصديقين الآية ولا شك ان رأس الصديقين وريثهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه فكان معنى
 الآية ان الله أمرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ولو كان أبو بكر ظالما لما
 جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبي بكر رضي الله عنه (الفائدة الثالثة) قوله
 أنعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين
 ولا ياطل الا قول ثبت ان المراد منه نعمة الدين فتقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول
 الايمان وأما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خالصا من سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد
من قوله أنعمت عليهم هو نعمة الايمان فراجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فتقول يتفرع عليه أحكام (الحكم
 الاول) انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان واقط الآية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهم وهذه
 النعمة ثبت ان خالق الايمان والمعطى للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان
 أعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد أشرف وأعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن
 من الله ان يذكر انعامه في معرض التعظيم (الحكم الثاني) يجب ان لا يقي المؤمن محله في النار لان
 قوله أنعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولولم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد لمكان قليل
 الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم (الحكم الثالث) ذات الآية على انه
 لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصح في الدين لانه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما لان
 أداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا انه غير واجب (الحكم الرابع) لا يجوز ان
 يكون المراد بالانعام هو ان الله تعالى أقدر المكاف عليه وأرشد اليه وأزاح اعذاره وعلمه عنه لان كل ذلك
 حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكافين بهذا الانعام مع ان هذا الاقدار وازاحة العذر
 في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه

(الفصل التاسع) في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) المشهور ان
 المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالين هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا
 من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وقيل هذا ضعيف لان مفكرى الصانع والمشر كين أخذت ديننا
 من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى بل الاولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ
 في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لان الانعام والنعيم

خلاف الامل ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى
 بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات من أول البقرة ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله ان الذين كفروا
 ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول آمنا بك يا محمد ثم أتبعه بذكر المؤمنين وهو قوله
 أنعمت عليهم ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ولا
 الضالين (الفائدة الثانية) لما حصرهم الله عليهم لم يكونوا ضالين امتنع كونهم مؤمنين والالزم
 انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضى الى المحال محال (الفائدة الثالثة) قوله غير
 المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على أن أحدا من الملائكة والانبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف
 قول الذين أنعم الله عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين أنعم الله عليهم لانه لو صدر عنه ذلك لكان
 قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز لاقتدائهم ولا الاهتداء
 بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله أنعمت عليهم ولما صحت كان ذلك باطلا علمناهم هذه الآية عصاة الانبياء
 والملائكة عليهم السلام (الفائدة الرابعة) الغضب تغير يحصل عند غلبان دم القلب شهوة الانتقام
 واعلم ان هذا على الله تعالى محال لكن هاهنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية أعنى الرحمة
 والفرح والسرور والغضب والحياة والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء أوائل وأواخرها غايات ومثاله
 الغضب فإن أوله غلبان دم القلب وغايته ارادة ابطال الضرر الى المغضوب عليه فليقل الغضب في حق الله
 تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غلبان دم القلب بل على غايته الذي هو ارادة الاضرار وأيضاً الحياة له أول
 وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فليقل الحياة في حق الله يعمل على ترك الفعل لا على
 انكسار النفس وهذه قاعدة مشتركة في هذا الباب (الفائدة الخامسة) قالت المعتزلة غضب الله عليهم
 يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والالكان الغضب عليهم ظلماً من الله تعالى وقال أصحابنا لما ذكر
 غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم علم انكونهم ضالين وحينئذ
 تكون صفة الله تعالى مؤثرة في صفة العبد أما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون
 صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى وذلك محال (الفائدة السادسة) أول السورة مشتمل على الحمد لله
 والثناء عليه والمدح له وآخرها مشتمل على الذم لأمراضه عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان
 مطلع الخبرات وعنوان السمات هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الآفات ورأس الخسافات هو الاعراض
 عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته (الفائدة السابعة) دلت هذه الآية على
 ان المكافئين ثلاث فرق أهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله أنعمت عليهم وأهل المعصية واليهم الاشارة بقوله
 غير المغضوب عليهم وأهل الجهل في دين الله والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم تقدم ذكر العصاة
 على ذكر الكفرة فلماذا لا نكل واحد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان أهم فلهذا السبب قدم
 (الفائدة الثامنة) في الآية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدد الرقيب والجنابة عنه فهذا
 العلم اما ان يقال انه قديم أو محدث فان كان هذا العلم قديماً فلم يخلق ولم أخرجه من العدم الى الوجود مع علمه
 بأنه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل اقدمه
 على ايجاده وعلى تكوينه وأما ان كان ذلك العلم حادثاً ما كان البارئ تعالى محلاً للحوادث ولانه يلزم أن
 يفتقر احداث ذلك العلم الى سبب علم آخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
 (الفائدة التاسعة) في الآية سؤال آخر وهو ان أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوباً عليه وأن
 يكون من الضالين فلماذا ذكر قوله أنعمت عليهم في الفائدة في ان ذكر عقبيه غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 والجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتد لا تقوله
 سراط الذين أنعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف
 الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطريقه وينتهي الى هذا الكمال (الفائدة العاشرة) في الآية

سؤال آخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم والمردودين فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كانت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والاطلاع لجل العمل به فو لا هم المرادون بقوله أنعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون اقول تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل والله أعلم

(القسم الثاني) الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول

(الفصل الاول) في الاستمرار العقلية المستتبطة من هذه السورة اعلم ان عالم الدنيا عالم التكسرة وعالم الآخرة عالم الصفا فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من أصل والا كان كالحجر بلا ثمرة ومثل لول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كالحجر بلا ثمرة والروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد الاضواء والافوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلىها وأكملها وأبهاها وبكونها مساوية في طاعته وتحت أمره ونهيه كما قل ذى قوة عند ذى العرش ممكن معاً ثم أمين وأيضاً فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخـص هذا العالم وأكملها وأعلىها وأبهاها وبكون كل ما سواه في هذا العالم تحت طاعته وأمره أشخـص هذا العالم هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات فذا المطاع العالم الاعلى وهذا المطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالانزرجب ان يكون بين هذين المطاعين ملاقات ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهم ما يتم امر السعادات في الآخرة وفي الدنيا واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه الدعوة اثنتان بأمر وسبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ويندرج في أحكام الرسل قوله لا نفرق بين أحد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدء وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعد ما يمتدح بمعرفة العبودية وهو مبني على أمرين أحدهما المبدء والثاني الكمال فالمبدء هو قوله تعالى وقالوا تعبدوا ما لا يعبدون هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله وأما الكمال فهو التوكل على الله والاتجاه بالكسبة اليه وهو قوله غفرنا لك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والاتجاه بالكسبة الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الصليين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدء والوسط والمعاد أما المبدء فاعلمكم معرفة معرفة أمور أربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسول وأما الوسط فاعلمكم معرفة معرفة أمرين معناه وأطعنا نصيب عالم الاجساد وغفرنا لك ربنا نصيب عالم الارواح وأما النهاية فهي اثنتان امر واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر أربعة وفي الوسط امر اثنين وفي النهاية صاروا واحداً ولما ثبت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعام والتضرع فأولها قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وهذه النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكر الصلوات وقوله واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذابهم مبصرون وقوله واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم (وثانيها) قوله ربنا ولا تتحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا ورجع الاصرار والاصرار هو النقل وجب الحد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين (وثالثها) قوله

ربنا ولا نجعلنا مالا طاعة لثنا به وذلك إشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم (ورابعها) قوله
واعف عنا لانك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين (وخامسها) قوله
تعالى واغفر لنا لاننا في الدنيا عبيد نالك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين
(وسادسها) قوله وارحنا لاننا طلبة الهداية منك في قلوبنا اهدنا الصراط المستقيم (وسابعها) قوله أنت
مولانا فانفسنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع
المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه السلام في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل
من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فنقرأها في صلواته صعدت هذه
الانوار من المظهر الى المصدر فكانت هذه الانوار في عهد محمد عليه السلام من المصدر الى المظهر فلهذا
السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن

(الفصل الثاني) في مدخل الشيطان اعلم ان المدخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل
ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمة والغضب سباعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة
لكن الغضب أعظم منه والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء
المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة
يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما للغير وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى
ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه فان ظلم الذي لا يغفر هو
الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان
نفسه فظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله أن
يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة
نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم تولد منها سبع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة
كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد
وهو قوله ومن شر حاسدا اذا حسد كما ختم مجامع الخبايا الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور
الناس من الجنة والناس فليس في بني آدم شر من الحسد كما انه ليس في الشياطين شر من الوسوسة بل
قليل الحاسد شر من ابليس لان ابليس روى انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال
ابليس لو كنت الهاما لجاهلتني فلما دخل قال فرعون أنعرف في الارض شر امي ومنك قال نعم الحاسد
وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنعرف اصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد
والنتائج هي هذه السبعة المذمومة فأنزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات
السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية
القاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة
في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة
كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله ك العلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان
الامهات الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه
الشيطان والهوى لان الهوى الهوى الهوى الله يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى
لموسى يا موسى خالف هو الفانى ما خلقت خلقا نازعنى في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحن لا يغضب لان
منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحن ومن عرف انه رحيم وجب
انه يتشبه به في كونه رحيبا واذا صار رحيبا لم يظلم نفسه ولم يظلمها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة
فهى في مقابلة الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى وهى انه تعالى ذكر تلك
الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب

قريب من الرحيم لقوله سلام قولاً من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى المالك يومئذ الحق
 للرحمن فخصت هذه الاسماء الثلاثة الرب والمالك والاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقدير
 كأنه قيل ان أئمة الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان أئمة من قبل الغضب فقل ملك
 الناس وان أئمة من قبل الهوى فقل اله الناس وانرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فتقول من قال الحمد لله
 فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزال الشهوة ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخذه فيما وجد
 فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذا تم ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غرضه
 ومن قال اياك نعبد واياك نستعبد زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولدها فاذا قال
 اهتنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره
 وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع دافعة
 لتلك الاخلاق القبيحة السبعة

(الفصل الثالث) في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة
 المبدأ والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات
 الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلاقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال رب الذي يحيي
 ويميت وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول سورة البقرة يا ايها الناس
 خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم واعلمكم تتقون وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام اقرأ
 اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام اقرأ
 باسم ربك الذي خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على انه تعالى استدلل بخلق الانسان
 على وجود الصانع تعالى واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيراً واعلم
 ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو ونفسه انعم عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف
 العبد وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه
 وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انما ما كان يستحق هو الحمد وحدث بدن
 الانسان أيضاً كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة للطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة
 الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدث هذه الاعضاء
 المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعارف قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه
 الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقاً للحمد والثناء فقوله
 الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وبكال حكمته وعلى كونه مستحقاً للحمد والثناء
 والاعظيم فكان قوله الحمد لله الا على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله
 واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم الا هو ولا معبود غيره وأما قوله الرحمن الرحيم فيدل
 على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت
 وعند الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا
 اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسي ويظهر فيه الاتصاف للمظلومين من الظالمين ولولم يحصل
 هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحماناً رحيماً اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود
 الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا والآخرة
 وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الاراء الآخرة والى هاهنا ما يحتاج اليه
 في معرفة الربوبية أما قوله اياك نعبد اياك نستعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير
 العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال أما الاعمال
 التي يأتي بها العبد فلها ركبان (أحدهما) اثباته بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد (والثاني)

علمه بأن لا يـ ~~كنه~~ الاثبات به الا باعانة الله واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وهاهنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر وأما الاشارة المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والاكتشاف والتجلى والتمسك بالهداية بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف (الطائفة الاولى) الكاملون المحقون المخاضون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل به واليهم الاشارة بقوله أنعمت عليهم (والطائفة الثانية) الذين أخذوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم (الطائفة الثالثة) الذين أخذوا بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين (أحدهما) أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال (والثاني) أن تصل اليه محصولات المتقدمين فتستكمل بنفسه وقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بأنوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين أخذوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم أو بالطائفة الذين أخذوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه بظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

(الفصل الرابع) قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية أخرى فوض الى عبدي وإذا قال اياك نعبد وياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل فواضح هذا الحديث (الفائدة الاولى) قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان أسأتم فلاها وذلك لان أهم المهمات للعبد أن يستمير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبليه فحملناه سمعاً بصيراً وقال يا بني اسر ائيل اذكر وانعمني التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا يجرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى يكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد (الفائدة الثانية) الله تعالى سمي الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل على أحكام (الحكم الاول) ان عند عدم الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة كما بقوله أعجبنا ويتأكد هذا الدليل بدلائل أخرى (أحدها) انه عليه السلام واظب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي (وثانيها) ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (وثالثها) ان جميع المسلمين شرقاً وغرباً لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونصله جهنم (ورابعها) قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب (وخامسها) قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله فاقرؤا أمر وظاهره الوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملاً بظاهر الامر (وسادسها) ان قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير اليها

لقوله عليه السلام دع ما يريك الى ما لا يريك (وسايعها) ان الرسول عليه السلام واظب على قرائتها
 فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى لا يحذر الذين يخالفون عن أمره (وثانها) انه لا نزاع
 بين المسلمين ان قراءة الفاتحة في الصلاة افضل وأكمل من قراءة غير ما اذنبت هذا فنقول التكليف كان
 متوجها على العبادة بقائمة الصلاة والاصل في الثابت البقاء بحكم ما بالخروج عن هذه العبادة عند الانتهاء
 بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلاة افضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة
 ولا يلزم الخروج عن العبادة بالعمل التكامل بالخروج عن العبادة بالعدم على النقص فعند اقامة الصلاة
 المشقة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العبادة (وثانها) ان المقصود من الصلاة حصول ذكر
 القلب لقوله تعالى وأقم الصلاة ذكرى وهذه البويرة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية
 والمقصود من جميع التكليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه البويرة معادلة لكل
 القرآن في قوله ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة
 (وعاشرها) ان هذا الخبر الذي روينا يدل على ان عند تقدير الفاتحة لا تحصل الصلاة (المائدة الثالثة)
 انه قال اذا خال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدى وفيه أحكام (أحدها) انه تعالى
 قال فاذا كررتي أذكر كم فيها هنالما أقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى في ملائكة خير من ملائكة
 (وثانيها) ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به وبما يدل على
 كماله انه تعالى أمر بالذكر فقال اذكر كم ثم قال يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم
 قال المذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسمهم طائف من الشياطين
 تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر
 (وثالثها) ان قوله ذكرني عبدى يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته الخصوصية اذ لو كان اسما متقاليا كان
 مفهوما مفهوما كلياً ولو كان كذلك لما صارت ذاته الخصوصية المعينة مذكورة بهذا اللفظ فظاهر ان لفظي
 الرحمن الرحيم لفظان كليان ثبت ان قوله ذكرني عبدى يدل على قولنا الله اسم علم أما قوله اذا قال الحمد لله
 يقول الله تعالى حمدني عبدى فهذا يدل على ان مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان أول كلام
 ذكرني أتول خلق العالم هو الحمد يدل قول الملائكة قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وآخر
 كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد أيضا يدل قوله تعالى في مفة أهل الجنة وأخرد عواهم ان الحمد لله رب
 العالمين والعقل أيضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا
 تفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصويره وتصوره حكمة حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير
 ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في أفعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض
 فكل من تفكر في مخلوقاته ومصلحته وعاقبته كان وقوفه على رغبته وفضله واحسانه أكثر فلا جرم كان الشئ متغاله
 بالحمد والشكر أكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول حمدني عبدى فشهد الحق سبحانه
 بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الالهى والعالم الاسفل وعلى ان اسانه
 صار موافقا لعقله ومطابقا له وان عرف في بحر الايمان به والاقرار بكماله بقلبه ولسانه وعقله وبسانه بما أجل
 هذه الحالة وأما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمى عبدى ولما قال بسم الله
 الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهما لم يقل الله عظمى عبدى وهما لما قال الرحمن الرحيم قال
 عظمى عبدى فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال
 بعد رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك فلما قال بعد
 الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والصد
 والند في غاية الرحمة والفضل والكرام مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور
 معنى النكاح والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى ها هنا عظمى عبدى وأما قوله

وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدى عبدى أى نزهنى وقد سنى عمالا ينبغي وتقريره انازرى فى دار الدنيا
 كرون الظالمين متساطين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل
 فى أضيق العيش ونرى الكافر الفاسق فى أعظم أنواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة أرجم
 الراجين وأحكم الحاكمين فلولم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى يتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين
 ويوصل الى أهل الطاعة النواب والى أهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والامهال ظلماً من الله على
 العباد أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظالم فلهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين أساءوا بما
 عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحق وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدى عبدى الذى نزهنى عن الظلم وعن
 شيمه وأما قوله وإذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى فهو اشارة الى سر مسئلة
 الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقداره على عمل الطاعة والعبادة ثم جاء بحث الجبر
 والقدر وهو انه مسئلة بالاثبات بذلك العمل أو غير مسئلة به والحق انه غير مسئلة به وذلك لان قدرة العبد
 اما أن تكون سالحة للفعل والترك أو اما أن لا تكون كذلك فان كلف الحق هو الاول امتنع أن تصير تلك القدرة
 مهذرا للفعل دون الترك الامر حرج وذلك المرجح ان كان من العبد عادات البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من
 الله تعالى فخلق تلك الداعية الخاصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين وهو المراد
 من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أى لا تخلق فى قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال
 الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلقى الداعية التى تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقائد
 الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد
 واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بينى وبين عبدى أما الذى منه فهو خلق الداعية
 الجازمة وأما الذى من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق
 لا بد من التأمل فيه وأما قوله وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا العبدى والعبدى ما سأل
 وتقريره انازرى أهل العالم مختلفين فى النقي والاثبات فى جميع المسائل الالهية وفى جميع مسائل النبوات
 وفى جميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من
 الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل فى العقول والافكار والبحث الكثير والتأمل الشديد
 فلولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق فى عين عقل الطالب ويقبح الباطل فى عينه كما قال ولكن الله
 حبيب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والامتنع وصول أحد الى
 الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وإنما
 طالب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب أن لا يقع أحد فى الخطأ ولما
 رأينا الاكثرين غرقوا فى بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومعاينة قوى ذلك
 ان كل الملائكة والانبياء اطبة وعالى ذلك أما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا انك أنت العليم
 الحكيم وقال آدم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام لئن
 لم يهدنى ربى لا كونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام توفنى مسلماً والحقنى بالمالحين وقال
 موسى عليه السلام رب انصرح لى صدرى الآية وقال محمد عليه السلام ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
 وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب فهذا هو الكلام فى لطائف هذا الخبر والذى تركناه أكثر مما ذكرناه
 (الفائدة الرابعة) من فوائد هذا الخبر ان آيات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة أيضاً فى الصلاة سبعة
 وهى القيام والركوع والاعتصاب والسجود الاول والاعتصاب فيه والسجود الثانى والقدمة فصار
 عدد آيات الفاتحة مساوياً لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح
 والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام ألا ترى ان الباء فى
 بسم الله ما اتصل باسم الله بقى قائماً مرتفعاً وأيضاً فالتشبيه لبداية الامور قال عليه السلام كل أمر ذى بال

لا يدركه بيسم الله فهو أثير وقال تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وأيضاً القيام لبداية الأعمال
 خصصت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين بأزاء الركوع
 وذلك لأن العبد في مقام الحمد ناظر إلى الحق وإلى الخلق لأن الحمد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام
 الصادر منه والعبد في هذا المقام ناظر إلى المنعم وإلى النعمة فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق
 والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضاً الجديدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة
 مما تنقل ظهزه فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للاتصاف لأن العبد لما انضمرع إلى الله
 في الركوع فيلحق برحمته أن يردّه إلى الاتصاف ولذلك قال عليه السلام إذا قال العبد سمع الله لمن حمده
 نظر الله إليه بالرحمة وقوله مالك يوم الدين مناسب للسجدة الأولى لأن قوله مالك يوم الدين يدل على كمال
 القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيلحق به الايمان بغاية الخضوع والخشوع وهو
 السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدة لأن قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة
 التي تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله في أن يوفقه للسجدة الثانية وأما قوله اهدنا الصراط
 المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيلحق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع وأما قوله صراط
 الذين أنعمت عليهم إلى آخره فهو مناسب للقعدة وذلك لأن العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله توابه
 بالاكرام وهو أن أمره بالنعوذ بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت
 عليهم وأيضاً ان محمد اعطيه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه إلى قاف قوسين قال عند ذلك الخبيات
 المباركات الصلوات الطيبات لله والصلوة معراج المؤمن فلما وصل المؤمن في معراجيه إلى غاية الاكرام وهي ان
 جلس بين يدي الله وجب أن يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلام فهو أيضاً يقرأ الخبيات ويصير هذا
 كالتمهيد على ان هذا المعراج الذي حصل له شعله من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو
 تحقيق قوله فأوليك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآتية واعلم ان آيات الفاتحة وهي سبع صارت
 كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقه
 الانسان وهي قوله واقد خلقنا الانسان من سلاله من طين الى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين وعند هذا
 يتكشف أن مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله تعالى
 كما قال سبحانه وتعالى وان الى ربك المنتهى

(الفصل الخامس) في ان الصلاة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان
 أحدهما من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى والآخر من الأقصى إلى أعالي ملائكة الله تعالى
 فهذا ما يتعلق بالظاهر وأما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان أحدهما من عالم الشهادة إلى عالم الغيب
 والثاني من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب وهما بمنزلة قاف قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد عليه السلام
 وهو المراد من قوله تعالى فكان قاف قوسين أو أدنى وقوله أو أدنى إشارة إلى قربانه في نفسه أما الانتقال من
 عالم الشهادة إلى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجمادات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد
 هذه الاشياء بتصورك فانتقال الروح من عالم الاجساد إلى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة إلى عالم
 الغيب وأما عالم الارواح فعالم لانها لا نهاية له وذلك لان آخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انما تترقى
 في معارج الكمال ومساعد السعادات حتى تصل إلى الارواح المتعلقة بسما الدنيا ثم تصير أعلى وهي
 ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل إلى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي أيضاً متفاوتة
 في الاستعلاء ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حائنين من حول العرش ثم تصير
 أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية أمر الله
 لا يجوز ذكرها هنا ثم تترقى فتنتهي إلى الارواح المقدسة عن العلاقات بالاجسام وهم الذين طاعواهم ذكر
 الله وشربواهم بحمة الله وأنعمهم بالثناء على الله ولذتهم في خدمة الله واليهام الإشارة بقوله ومن عنده

لا يستكبرون عن عبادته ويقول له يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ومراتب متباينة والعقول البشرية قاصرة عن الاطاحة بأحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقق والتماجد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى أن ينتهي الامر الى نور الانوار ومسيب الاسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله تعالى فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال عليه السلام ان الله سبعين حجبا من النور لو كشفها لاحترقت سموات وجهه كل ما أدرك البصر وتقدر عدد ذلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف الانوار النبوة فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين (أولهما) المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب (والثاني) المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية اذا عرفت هذا فلترجع الى المقصود فقول ان محمد عليه السلام انما وصل الى المعراج وأراد أن يرجع قال يارب العزة ان المسافر اذا أراد أن يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتخف بها أصحابه وأحبابه فقل له ان تحفة أمك الصلاة وذلك لانهم اجامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني أما الجسماني فبالاعمال وأما الروحاني فبالاذكار فاذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المعراج فتظهر أولا ان المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالوادي المقدس طوى وأيضا فعندك ملك وشيطان فانظرا أيهما تصاحب ودين ودينا فانظرا أيهما تصاحب وعقل وهوى فانظرا أيهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظرا انك تصاحب أي الطرفين وتوافق أي الجانبين فانه اذا استحكمت المرافقة تغذرت المفارقة ألا ترى ان الصديق اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيامة وفي الجنة وان كانا تصاحب أصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا وفي الآخرة ولهذا السر قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكوّنوا مع الصادقين ثم اذا تظهرت فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله ثم قل الله أكبر والمعنى انه أكبر من كل الموجودات وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات بل هو أكبر من أن يقاس اليه شيء أو يقال انه أكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدي وفي هذا المقام تجلي لك نور سموات الجلال ثم ترقيت من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والابدان قوله تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام وذلك يتعلق بطبيعة حقيقة الازل في العدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل وتعالى جلاله وهو اشارة الى انه اعلى وأعظم من أن تكون صفات جلالة ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان كل صفات الجلال والسمات الكمال له لا لغيره فهو الكمال الذي لا كمال الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو والعقل هاهنا يقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم عد الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقل سبحانك اللهم وبحمدي ومعراج الملائكة المقرر بين وهو المذكور في قوله ونحن نسبح بحمديك ونقدس لك وهو أيضا معراج محمد عليه السلام لان معراجهم مفتوح بقوله سبحانك اللهم وبحمديك وأما قولك وجهت وجهي فهو معراج ابراهيم الخليل عليه السلام وقولك ان صلاتي ونسكي ومحبتي لله فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج اكبر الملائكة المقرر بين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب من نفسك واعلم ان الجنة عبارة عن ابواب ففي هذا المقام انفتح لك باب من ابواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية

الرحمن الرحيم فالخلق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا وسع الزمان آتلا وآخرا وإذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان إذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه وتعالى له عرش وكري فعد المكان بالكري فقال وسع كرسية السموات والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكري ولا زمان وراء العرش فالعقود صفة الكري وهو قوله وسع كرسية السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكال العلو والعظمة لله كما قال ولا يؤذه حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة أكمل وأقوى من درجة العلو وفوقها درجة الكبرياء قال تعالى اكبر يا مردائي والعظمة ازارى ولا شك ان الرداء أعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي تقدسه في حقيقة المخصوصة وهو بيه المعينة عن مناسبة شيء من الممكّنات وهوتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه السلام اطلبوا إذا الجلال والاكرام وقال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام اذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصل اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفتهم يريدون وجهه ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يظهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب (المرتبة الاولى) التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالا وحراما ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات الى حسناته ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجمله فالانقادات كثيرة والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية كما قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تبدى من نفسك وتستحضر في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قوالت المبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من أنواع المبادئ والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البصار والجبال والتلال والمضاو وجملة ما فيها من جمائب النبات والحيوان وذرات الهباء ثم ترق منها الى سماء الدنيا على عظمها واتساعها ثم لا تزال ترقى من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والررف والالوح والقلم والجنة والنار والكري والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول عليه السلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه السلام ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم أو قاعد واستحضر جميع الملائكة الخافين حول العرش وجميع جملة العرش والكري ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جد ودربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله أكبر وتريد بقولك الله الذات التي حصل بايجادها وجود هذه الاشياء وحصلت لها كمالها في صفاتها وأفعالها وتريد بقولك أكبر انه منزّه عن مشابهمها ومشاكلها بل هو منزّه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبة اليها فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة الله أكبر (والوجه الثاني) في تفسير هذا التكبير انه عليه السلام قال الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فتقول الله أكبر من أن لا يراني ومن أن لا يسمع كلامي (والوجه الثالث) أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل اليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه التوحيد أن لا تتوهمه (الوجه الرابع) أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته فطاعتهم فادرة عن خدمته وشأنهم

فأمر عن كبريائه وعلومهم فأمره عن كنهه صديقه واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك
بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فإياك أن تحمدك نفسك بأنك بلغت مبادي مبادي جلال الله
فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر
أسامي الم تزد معرفة * وانما لذة ذكرها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثناؤه على الله لا ينالك غوص الفكر ولا ينتهي اليك نظر الناظر
ارتفعت عن صفات المخلوقين صفات قدرته وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك وإذا قلت الله أكبر فأجعل عين
عقلك في آفاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمده لم تخلف وجهي ثم اسقل منها إلى عالم الامر
والتكليف واجعل سورة القاسحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة وتطالع فيها أنوار أسماء
الله الحسنى وصفاته العلى والاديان السالفة والمذاهب الماضية وأسرار الكتب الإلهية والشرائع النبوية
وتصل إلى الشريعة ومنها إلى الطريقة ومنها إلى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودرجات الملائكة
والمردودين والفضائل فإذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فأبصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون
وإذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرت به الآخرة اذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال وأخرد عواهم أن
الحمد لله رب العالمين وإذا قلت الرحمن الرحيم فأبصر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان وإذا قلت
مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الاحوال والاهوال وإذا قلت اياك نعبد فأبصر به عالم
الشريعة وإذا قلت اياك نستعين فأبصر به الطريقة وإذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فأبصر به الحقيقة
وإذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فأبصر به درجات أرباب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وإذا قلت غير المغضوب عليهم فأبصر به مراتب فساق أهل الاغواق وإذا
قلت ولا الضالين فأبصر به درجات أهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتهم وتباين أطرافها
وأكافها ثم إذا انكشفت لك هذه الاحوال العالية والمرتبات السامية فلا تظن أنك بلغت الغور والغاية
بل عد إلى الاقرار بالحق بالكبرياء والنفس بالذلة والمسكنة وقل الله أكبر ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة
العظمة فقل سبحان ربي العظيم وإن أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فأعرف انما بين ان العظمة صفة
العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنهه عظمة العرش وإن بقي إلى آخر أيام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش
في مقابله عظمة الله كالفطرة في البحر فكيف يمكنك أن تصل إلى كنهه عظمة الله ثم هاهنا سر عجيب وهو انه
ما جاء سبحان ربي الاعظم وانما جاء سبحان ربي العظيم وما جاء سبحان ربي العالى وانما جاء سبحان ربي الاعلى
ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد إلى القيام ثانيا وادع
لن وقف موقفك وحددك وقل سمع الله ان حمده فإنك اذا سألتها للغير لم تجدته لنفسك وهو المراد من قوله
عليه السلام لا يزال الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه المسلم فإن قيل ما السبب في انه لم يحصل في
هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة
وهو امتياز ثابته ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التسبيح واتخذ به إلى صفة العلو وقل سبحان ربي
الاعلى وذلك لان السجود أكثر واضعاً من الركوع لاجرم الذكر المذكور في السجود هو ثناء المبالغة وهو
الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير ثناء المبالغة روى ان الله تعالى ملكاً تحت العرش
اسمه حزقيل أوحى الله اليه أيها الملك طرفاً مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفي
العرش إلى الثاني فأوحى الله اليه لو طرت إلى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند
ذلك سبحان ربي الاعلى فإن قيل فما الحكمة في السجدين قلنا فيه وجوه (الاول) ان السجدة الاولى للازل
والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما الإشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف
بأزليته انه هو الاول لا أول قبله فتسجد له وتعرف بأبديته انه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانياً (الثاني)
قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الآخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال

الله (الثالث) السجدة الاولى فناه الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بإبقاء الله تعالى كل شيء
 حالاً لا وجهه (الرابع) السجدة الاولى تدل على اتقاده عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل
 على اتقاده عالم الارواح فبه تعالى كما قال الاله الخالق والامر (والخامس) السجدة الاولى سجدة الشكر
 بمقدار ما أعطانا من معرفته ذاته وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من أداء
 حقوق جلالة وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة
 ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة على لا بالجهة كبر
 لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد فكيف يكون عظيماً بالجثة وهو منزه عن الجسمية وكيف يكون عالياً
 بالجهة وهو منزه عن الجهة وكيف يكون كبيراً بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة فتحدثها
 موجود قبلها فكيف يكون كبيراً بالمدة فهو تعالى عال عن المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان
 فكبريائه عظمة وعظمته عظمة علوه علوه علو جلاله فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ويناسب
 الخيلات وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون وأعظم مما يصفه الواصفون وأعلى مما يحجده المجدون فاذا
 صور لك سبحانه مثلاً فقل الله أكبر واذا عين خيالك صورة فقل سبحانه اللهم وبحمدك واذا زلق رجل
 طلبك في مهواة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جال روحك في ميادين
 العزة والجلال ثم ترقى الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح الروح نقشا
 وسكن عند سماع تسيجات المقرئين وتزيينات الملائكة الروحانيين الى صورة فأقرأ عند كل هذه
 الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

(الفصل السابع) في لطائف قوله الحمد لله وفوائده الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة أما لطائف قوله
 الحمد لله فأربع تكات (التي هي الاولى) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم الخليل عليه السلام
 سأل ربه وقال يا رب ما جزاء من جددك فقال الحمد لله فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمة قال أهل التحقيق
 لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمة جعلها الله خاتمة كلام أهل
 الجنة فقال وآخروا هم أن الحمد لله رب العالمين وروى عن علي عليه السلام انه قال خلق الله العقل من
 نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهدرأسه والحياة عينه والحكمة أسنانه
 والخير سمعه والأفة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له نذر ولا ضد
 ولا مثل ولا عدل الذي ذل كل شيء اعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز علي منك وأيضاً
 نقل ان آدم عليه السلام لما عطس فقال الحمد لله فكان أول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فقول أول مراتب
 الخلوقات هو العقل وآخر مراتبها آدم وقد نقلنا ان أول كلام العقل هو قوله الحمد لله وأول كلام آدم
 هو قوله الحمد لله فثبت ان أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه
 الكلمة فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وأيضاً ثبت ان أول كلمات الله قوله
 الحمد لله وآخر انبياء الله محمد رسول الله وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله أول آية
 من كتاب محمد رسوله ولما كان كذلك وضع الحمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان أحدهم محمد وعند هذا قال
 عليه السلام أنا في السماء أحمد وفي الارض محمد فأهل السماء في تحميد الله ورسول الله أحمد هم والله تعالى
 في تحميد أهل الارض كما قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكوراً ورسول الله محمد هم (والتي هي الثانية)
 الثانية ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون
 النعمة والرحمة أول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبحانه رضى غصبي (النكتة الثالثة) ان الرسول
 اسمه أحمد ومعناه انه أحد المأمدين أى أكثرهم جداً فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر ما بينا ان كثرة الحمد
 بحسب كثرة النعمة والرحمة واذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام أكثر من غيرها
 في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (النكتة الرابعة) ان المرسل

القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع الخمسة من القبلة (النكتة الخامسة) الحواس خمس أدب البصر بقوله فاعبروا يا أولى الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه والذوق بقوله يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشيم بقوله اني لا جدر يحج يوسف لولأنه قد نسدون والشمس بقوله والذين هم لقروجههم حافظون فاستعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة (النكتة السادسة) اعلم ان الشطر الاول من القابضة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة لا بعد قصه منها أمر اراد الى مصاعده تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجه العبد اتماني طلب الدنيا وهو قسمان اتمادفع الضرر أو جلب النفع و اتماني طلب الآخرة وهو أيضا قسمان دفع الضرر وهو الله رب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالجموع أربعة والقسم الخامس وهو الاشراف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو ولا اجل رغبة ولا اجل رهبة فان شأهت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلعت منه خيرات الجنة وان طالعت منه نور الرحمن طلعت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلعت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلعت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها الثلاث تقع في عذاب الآخرة (النكتة السابعة) يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم أتمادقوانسبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي سبحان الذي أسرى بعبده ليلا وأتمادقوانسبحان الله فهو فاتحة خمس سور وأتمادقوانسبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله ألم الله لا اله الا هو وأتمادقوانسبحان الله أكبر فهو مذكور في القرآن لا بالبصر يحج في موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان أخرى فقال ولذكر الله أكبر وقال ورضوان من الله أكبر وأتمادقوانسبحان الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا لانه من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مباد لهذه الاذكار الخمسة فقوانسبحان الله مبدء لقوانسبحان الله وقوانرب مبدء لقوانسبحان الله وقوانسبحان الله مبدء لقوانسبحان الله فان قوانسبحان الله انما ياتي عن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقوانسبحان الله مبدء لقوانسبحان الله أكبر ومعناه انه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء وقوانسبحان الله مبدء لقوانسبحان الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبده على أن يعملوا شيئا على خلاف ارادته والله أعلم

(الفصل الثامن) في السبب المقتضى لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه (الاول) لاشك انه تعالى يتجلى ليعقول الخلق الآن لذلك التجلي ثلاث مراتب فانه في أول الامر يتجلى بأفعاله وآياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته وفي آخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته قال ومن آياته الجوارى في البحر كالأعلام وقال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لمن يتجلى لا وليائه بصفاته وقال يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملأكة بذاته قل الله ثم ذكرهم في خوضهم يلعبون اذ اعرفت هذا فقول اسم الله عز وجل أقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه أظهر الاسماء في اللفظ وأبعدهامعنى عن العقول فهو ظاهر باطن يعسر انكاره ولا تدرك أسرارها قال الحسين بن منصور الحلاج

اسم مع الخلق قد تهاو به ولها • ليعلموا منه معنى من معانيه
والله ما وصلوا منه الى سبب • حتى يكون الذي أبداه مبيديه

وقال أيضا

باسم من يلقى حق • يخفى على وهم كل شيء • قطاها باطننا تجلي • لكل شيء بكل شيء
وأما اسم الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالمة ولذلك قال قل ادعوا الله وأدعوا الرحمن أي امدعوا
فهذا الاسم الحسي وأما اسم الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بأفعاله وآياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل
شيء مرجع وعالم

(الفصل التاسع) في سبب اشتغال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب أحوال
الخلق خمسة (أولها) الملقى (وثانيها) التربية في مصالح الدنيا (وثالثها) التربية في تعريف
المبدأ (ورابعها) التربية في تعريف المعاد (وخامسها) نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد
فاسم الله منبع الملقى والابجد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوده الفضل والاحسان
واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يجتريز عما لا ينبغي ويقدم على
ما ينبغي واسم الملك يدل على انه يتقدهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات
انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كأنه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه
المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله حينئذ تكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل
الغاية ثم قل اياك نعبد وياك نستعين كأنه قال اياك نعبد لانك الله الخالق وياك نستعين لانك الرب
الرازق اياك نعبد لانك الرحمن وياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك وياك نستعين لانك المالك
واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة ومن دار الشرور الى دار
السرور فقال لا بد ان ذلك اليوم من زاد واستعداد ذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي
اكتسبه بقوة وقد رقى قليل لا يكفي في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ما هي قليل فاعطى من
خزائن رحمك ما يكفي في ذلك اليوم الطويل فقال وياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر
طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا أن أطلب الطريق ممن هو بارشاد
السالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق ومن بدركة ودليل
فقال صراط الذين أنعمت عليهم والذين أنعم الله عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون
فالانبياء هم الادلاء والصديقون هم البدرقة والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المنفروب
عليهم ولا الضالين وذلك لان الحب عن الله قسمان الحب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحب النورية وهي عالم
الارواح فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الامرين وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحب النارية
ولا بالحب النورية

(الفصل العاشر) في هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله واسم الله مضافتان الى غير الله
أما الكلمتان المضافتان الى اسم الله فهما قوله بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الامور وقوله
الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق
رحمة أخرى فقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم
فهذا المعنى قيل يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة وأما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله ألت ربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية
حالهم بدليل قوله ان الملك اليوم لله الواحد القهار والله أعلم بالصواب وهو الهادي الى الرشاد

تم تفسير سورة الفاتحة

بحمد الله وعونه

(سورة البقرة مائتان وثمانون وست آيات مدينة)

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

(الم) فيه مسئلتان (المسئلة الأولى) اعلم أن اللفظ الذي يتبعها أسماء حروف الحروف
المبسوطة لأن الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان
والتعظيم والتعريف والتذكير والجمع والتعريف والوصف والاستناد والاضافة فكانت لا محالة أسماء
حرف فمن كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثاله لا أقول ألم حرف لكن ألف حرف ولا حرف
وميم حرف الحديث والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا أسماء حروف مجازا لكونه أسماء للحرف وإطلاق اسم
أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور (فروع) (الأول) انهم راعوا هذه التسمية لمعان لطيفة وهي ان
المسميات لما كانت ألقابا كاسماء وهي حروف مفردة والاسماء ترتق عدد حروفها الى الثلاثة لتجملهم
طريق الى أن يدلوا في الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا انهم استعاروا الهمزة
مكان اسمها لانه لا يكون الا ساكنا (الثاني) حكمها ما لم نلها العوامل أن تكون ساكنة الانحياز
كقولك هذه ألف وكتب ألفا ونظرت الى ألف وهكذا كل اسم عدت الى تأدية مسميا فبأن جوهر
اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى فاذا أريد افادة جوهر المعنى وجب
إخلاء اللفظ عن الحركات (الثالث) هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يسمها
اعراب لقدم وجهه والدليل على أن سكونها وقف لبناء اسم البيت لخدمتها حذو وكيف وأين وهو لاء
ولم يقل صاد قاف تون مجموع فيها بين الساكنين (المسئلة الثانية) للناس في قوله تعالى ألم وما يجري
بجراه من الفواخق قولان (أحدهما) ان هذا علم مستور ومحبوب استأثر الله تعالى به قال
أبو بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسره في القرآن وأثر السور وقال علي رضي الله عنه
ان لكل كتاب صغوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجى وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجرى منه
وادم أجري من الوادي ثم أجري من النهر جدول ثم أجري من الجدول ساقية فلو أجري الى الجدول ذلك
الوادي لفرقه رأسه ولوسال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى أنزل من السماء ماء
فسال أودية بقدرها فنجور العلم عند الله تعالى فأعطى الرسل منها أودية ثم أعطى الرسل من أوديتهم أنهارا
الى العلماء ثم أعطى العلماء الى العامة جدول صغارا على قدر طاقتهم ثم أجرت العامة سواقي الى أهاليهم
بقدر طاقتهم وعلى هذا ما روى في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللأنبياء سر وللملائكة سر والله من بعد
ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لا يابدهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لم يابدهم ولو اطلع
الخلفاء على سر الانبياء لم يابدهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لم يابدهم ولو اطلع الملائكة على سر
الله تعالى لاطسوا حائرين وبادوا بآثرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية
كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة
ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الساطن وهم
الخطباء زيد في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف
فقال سر الله فلا تطلبوه وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن
الفضل هو من التشابه واعلم ان المتكلمين أنهم كروا هذا القول وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله
تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واجتبعوا عليه بالآيات والاخبار والمعقول أما الآيات فأربعة عشر
(أحدها) قوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها أمرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير

مفهوماً فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا
 فيه اختلافاً كثيراً فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق
 (وثالثها) قوله وأنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
 مبين فلو لم يكن مفهوماً بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذراً به وأيضاً قوله بلسان عربي مبين يدل على
 أنه نازل بلغة العرب وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوماً (ورابعها) قوله لعلهم الذين يستنبطونه
 منهم والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه (وخامسها) قوله تبياناً لكل شيء وقوله ما فرطنا
 في الكتاب من شيء (وسادسها) قوله هدى للناس هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها)
 قوله حكمة بالغة وقوله وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة لله ومنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير
 المعلوم (وثامنها) قوله قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين (وتاسعها) قوله أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك
 الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون وكيف يكون الكتاب كافياً وكيف يكون
 الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون وكيف يكون الكتاب كافياً وكيف يكون بلاغاً
 ذكرى مع أنه غير مفهوم (وعاشرها) قوله تعالى هذا ابلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغاً
 وكيف يقع الإنذار به مع أنه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر أولوا الالباب وإنما يكون
 كذلك لو كان معلوماً (الحادي عشر) قوله قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نوراً مبيناً فكيف
 يكون برهاناً ونوراً مبيناً مع أنه غير معلوم (الثاني عشر) قوله فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن
 أعرض عن ذكرى فإن له معيشتة ضالة فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم (الثالث عشر)
 أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم فكيف يكون هادياً مع أنه غير معلوم (الرابع عشر) قوله تعالى آمن
 الرسول إلى قوله سمعنا وأطعنا والطاعة لا يمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوماً وأما
 الأخبار فقول عليه السلام أتى تركت فيكم ما إن تمسكتم به إن تضلوا كتاب الله وسننى فكيف يمكن التمسك
 به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله عنه أنه عليه السلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر
 ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن أتبع الهدى في غير أضله
 الله وهو جبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تشيع منه العلماء
 ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي بحجابه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاضع به فلع ومن دعا إليه
 هدى إلى صراط مستقيم أما المعقول فمن وجوه (أحدها) أنه لو ورد شيء لا يسيل إلى العلم به لكانت
 الخطابية به تجري مجرى مخاطبة العربى باللغة الرشيقة ولما لم يجر ذلك فكذلك هذا (وثانيها) أن المقصود
 من الكلام الإفهام فلو لم يكن مفهوماً لكانت الخطابية به عبثاً وسفهاً وأنه لا يليق بالحكيم (وثالثها)
 أن التحدى وقع بالقرآن وما لا يكون معلوماً لا يجوز وقوع التحدى به فهو ذا مجموع كلام المتكلمين واحتج
 مخاطبهم بالآية والناس بالخبر والمعقول أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وأنه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم
 تأويله إلا الله والوالف ها هنا واجب لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى والراشخون في العلم لو كان معطوفاً على
 قوله إلا الله لبقى يقولون آمنابه منقطعاً عنه وأنه غير جائز لأنه وحده لا يفيد لا يقال أنه حال لا نأقول حيث نؤ
 نرجع إلى كل ما تقدم فيسأل أن يكون الله تعالى قائلاً آمنابه كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانيها) أن
 الراشخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويل ما كان لغصبيهم بالإيمان به وجه فأنهم لما عرفوه بالذلة لم يكن
 الإيمان به إلا كالإيمان بالحكم فلا يكون في الإيمان به من يمدح (وثالثها) أن تأويله لو كان مما يجب
 أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذماً لكان قد جعله الله تعالى ذماً حيث قال فأما الذين في قلوبهم زيغ
 فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما الخبر فقد روي في أول هذه المسئلة خبر يدل على
 قولنا وروى أنه عليه السلام قال إن من العلم كهيئة المكثون لا يعلم إلا العلماء بالله فإذا انطوا به أنكروه
 أهل الغرة بالله ولأن القول بأن هذه الفوارج غير معلومة مروى عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون خطأ
 لقوله عليه السلام أصحابي كالنجم بأيهم اقتديتم اهتديتم وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كفتنا بها

انه من عند الله لا من البشر (الحادى عشر) قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى اعاد كرها لان فى التقدير
 كانه تعالى قال اسمعوا هذه الحروف حتى اذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان
 يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات (الثانى عشر) قول ابن روق وقطرب ان الكفار لما قالوا
 لا نسمعوا هذا القرآن والخوافيه لعلمكم تغلبون وتواصوا بالاعراض عنه أزداد الله تعالى لما أحب من
 صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن
 فأ نزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالتجيين اسمعوا الى ما يحيى به محمد عليه السلام
 فاذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاسماعهم وطريقا الى استماعهم (الثالث عشر) قول أبي العالبيه
 ان كل حرف منها فى مدة أقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضى الله عنه مرأبوا يمر بن أخطوب وكعب بن الاشرف
 صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة ألم ذلك الكتاب ثم أتى أخوه حي بن أخطوب وكعب بن الاشرف
 فسألوه عن ألم وقالوا انشدك الله الذى لا اله الا هو أحق انهم أنتم من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 نعم كذلك نزلت فقال حي ان كنت صادقا فاني لا علم لأجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل فى دين
 رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى أجل أمتهم احدى وسبعون سنة ففحصك النبي صلى الله
 عليه وسلم فقال حي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حي هذا أكثر من الاول هذا مائة واحدة وستون سنة
 فهل غير هذا قال نعم الر فقال حي هذا أكثر من الاولى والثانية ففحص نشهد ان كنت صادقا ما ملكت أمتك
 الا مائتين واحدة وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المرفا قال حي ففحص نشهد انهم الذين لا يؤمنون ولا
 ندرى باى أقوالنا أخذ فقال أبو يامر أما أنا فأنشد على ان أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا
 انهم اكم تكون فان كان محمد صادقا فبما يقول انى لاراء يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا
 أمرنا كله فلا ندرى أبا القليل نأخذ أم بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب (الرابع عشر)
 هذه الحروف تدل على انتطاع كلام واستئناف كلام الذى يريدون استئنافه فيجمعونه تنبيها للمخاطبين على قطع
 كلامهم شأنهم ان يأتوا بشئ غير الكلام الذى يريدون استئنافه فيجمعونه تنبيها للمخاطبين على قطع
 الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد (الخامس عشر) روى ابن الجوزى عن ابن عباس ان هذه
 الحروف ثناء أثنى الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) قال الاخفش ان الله تعالى أقسم بالحروف
 المجدبة لشرورها وفضلها ولا نها مبانى كتبه المنزلة بالاسمة المختلفة ومبانى أسماء الله الحسنى وصفاته العليا
 وأصول كلام الامم بهياتها وفنونها ويزكرون الله ويوحده ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد
 هو الكل كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة بالكلية فكأنه تعالى قال أقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو
 ذلك الكتاب المنبث فى اللوح المحفوظ (السابع عشر) ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل أحد
 الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما أخبر الرسول عليه السلام
 عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهاذا السبب قد تم الله تعالى ذكرها ليكون أول
 ما يسمع من هذه السورة مجيزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزى ان الله تعالى علم ان
 طائفة من هذه الامة تقول بقدوم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف
 ويجب أن لا يكون قديما (التاسع عشر) قال القاضى الماوردى المراد من ألم انه ألتم بكم ذلك الكتاب أى
 نزل عليكم والامام الزياره وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون)
 الا ان اشارته الى ما لا بد منه من الاستعانة فى أول الامر وهو رعاية الشريعة قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله
 ثم استقاموا واللام اشارته الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين
 جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا والميم اشارته الى أن يصير العبد فى مقام المحبة كالذرة التى يكون فيها عين بدايتها
 وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالقضاء فى الله تعالى بالكلية وهو مقام الحقيقة قال تعالى قل الله
 نذرهم فى خوضهم يلعبون (الحادى والعشرون) الالف من أقصا الخلق وهو أول مخارج الحروف واللام

من طرف اللسان وهو وسط الخارج والميم من الشفة وهو آخر الخارج فهذه إشارة الى انه لابد وان يكون
 أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال فقروا الى الله والمختار عند أكثر المحققين من هذه
 الأقوال انها أسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما أن لا تكون مفهومة أو تكون مفهومة والاول
 باطل اما لا فلا نه لوجاز ذلك لجازالة كلام مع العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلا نه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه
 هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم * وأما القسم الثاني فنقول أما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها
 أسماء الألقاب أو أسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني
 التي ذكرها المفسرون فيمنع جعلها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز جعلها على ما لا يكون حاصل
 في لغة العرب ولان المفسرين ذكرها ووجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكره أولى
 من دلالتها على الباقي فاما أن يحصل على الكل وهو متعذرا بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حصل
 هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من جعلها على الكل أو لا يحصل على شيء
 منها وهو الباقي والباطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه
 الالفاظ غير معلومة قوله لوجاز ذلك لجازالة كلام مع العربي بلغة الزنج قلنا لم لا يجوز ذلك وبيان ان الله تعالى
 تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق فارسيان قوله وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان
 قلنا لنزاع في اشارة القرآن على المحملات والمتشابهات فاذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبياننا فكذا
 ههنا سلمنا انه مفهومة لكن قولك انها اما أن تكون من أسماء الألقاب أو من أسماء المعاني انما يصح لو ثبت
 كونها موضوعة لافادة أمر ما وذلك ممنوع واصل الله تعالى تكلم بها بالحكمة أخرى مثل ما قال قطرب من
 انهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا الى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الحروف
 في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيه تواخف فلهذا جزم القرآن على أسماعهم سلمنا انها موضوعة
 لأمر ما لم لا يجوز أن يقال انها من أسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لنزاع في انها
 وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز أن يقال انها مع القرينة الخصوصية نفسها معنى معين وبيانها من
 وجوه (أحدها) انه عليه السلام كان يهدهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلماذا هذه الحروف ذات
 قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التي
 أنتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تعذروا على الاتيان بعنله (وثانيها) ان كل هذه
 الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس (وثالثها) ان هذه الحروف لما كانت أصول
 الكلام كانت شريفة عزيزة فالتعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الاشياء (ورابعها) ان الاكتفاء من
 الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيه على
 أسمائه تعالى سلمنا ذلك لكم لكنه معارض بوجوه (أحدها) اننا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في ألم
 وحكم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون
 بحمد فان الاشتباه لا ينافي العلية قلنا قولنا ألم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى
 التبيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بحمد فان في التسمية به
 مقاصد أخرى سوى التبيين وهو التبرك به لكونه اسما للرسول ولكونه ذا اعلی صفة من صفات الشرف
 بخلاف أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التبيين بخلاف قولنا ألم فانه لا فائدة فيه سوى
 التبيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا (وثانيها) لو كانت هذه الالفاظ أسماء
 للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الأسماء ليست على قوانين أسماء العرب والامور العجيبة تتوفر
 الدواعي على نقلها الاسما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة أو رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها صار ذلك معلوما
 بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست من أسماء السور (وثالثها) ان
 القرآن نزل بلسان العرب وهم ما يتجاوزوا ما هو به مجموع اسمين نحو معدى كرب وبعلبك ولم يسم أحد منهم

مجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العبريت وأنه غير جائز
 (ورابعها) أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتراك هذه السور في الأسماء التي كانت أسماء
 اشتركت بسائر الأسماء فكذلك هذه السور لوجب اشتراك هذه السور في الأسماء التي كانت أسماء
 في السورة وجزء منها وجزء الذي مقدم على الشيء بالترتبة واسم الشيء متأخر عن الشيء بالترتبة فلو جعلناها
 أسماء للسورة لزم التقدم والتأخر معا وهو محال فان قيل يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب أسماء لذلك المركب
 أن يكون المركب أسماء لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب أسماء لذلك المركب
 قلنا الفرق ظاهر لان المركب متأخر عن المفرد والاسم متأخر عن المسمى فلو جعلنا المركب أسماء للمفرد لم يلزم
 الا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل أما لو جعلنا المفرد أسماء للمركب لزم من
 حيث أنه مفرد كونه متقدما ومن حيث أنه اسم كونه متأخرا وذلك محال (وسادسها) لو كان كذلك لوجب
 أن لا ينفك الوصف من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم أنه غير حاصل الجواب قوله المشكاة
 والسجيل ليست من لغة العرب قلنا عنه جوابان (أحدهما) أن كل ذلك عربي ولكنه موافق لسائر
 اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغة (الثاني) أن المسمى بهذه الأسماء لم يوجد أولا في بلاد العرب فلما
 عرفوه عرفوا منها أسماءها فقلنا كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل أو في الكتاب أو في
 في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل أو في الكتاب أو في
 السنة بيانه وحيث يخرج عن كونه غير مفيد انما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه وقوله لم لا يجوز أن
 يكون المقصود من ذكر هذه الألفاظ استكانهم عن الشغب قلنا لوجاز ذكر هذه الألفاظ لهذا الغرض فليجز
 ذكر سائر الهذيان لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل وأما سائر الوجوه التي ذكروها فقد بينا أن قولنا
 لم غير موضوع في لغة العرب لا فائدة تلك المعاني فلا يجوز استقامتها مع الهادفة لان القرآن انما نزل بلغة العرب
 ولانهم أمة معارضة فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض ولاننا لو قصصنا هذا الباب لا تنفتح أبواب
 تأويلات الباطنية وسائر الهذيان وذلك مما لا سبيل اليه (أما الجواب عن المعارضة الأولى) فهو أن لا يعد
 أن يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى حكمة خفية
 (وعن الثاني) أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور العظام فجاز أن لا يبلغ في الشهرة إلى حد
 التواتر (وعن الثالث) أن التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة
 حضرموت فاما غير مركبة بل صورة نثر أسماء الاعداد فذلك جائز فان سيئويه نص على جواز التسمية بالجلد
 والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم (وعن الرابع) أنه لا يعد أن يصير الالف أكثر
 شهرة من الاسم الأصلي فكذلك ههنا (وعن الخامس) أن الاسم لفظ قد ادال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة
 على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم أسماء لنفسه فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء
 أسماء له (وعن السادس) أن وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يعد أن تقتضي الحكمة وضع الاسم
 لبعض السور دون البعض على أن القول الحق أنه تعالى يفعل ما يشاء فهذا انتهى الكلام في نصرة هذه
 الطريقة واعلم أن بعد هذا المذهب الذي نصرناه بالاقتوال التي حكيناها قول قطرب من أن المشركين قال
 بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغر فيه فيكنا اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول هذه
 السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئا والانسان حريص على ما منع فيكنا أو يصغون الى القرآن ويتفكرون
 ويتدبرون في مقاطعه ومطالعته رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك
 وسيلة الى أن يصير واسم معين للقرآن ومتدبر ين في مطالعته ومقاطعته والذي يؤكد هذا المذهب أمران
 (أحدهما) أن هذه الحروف ما جاءت الا في أوائل السور وذلك يوهم أن الغرض ما ذكرنا (والثاني)
 أن العلماء قالوا ان الحكمة في انزال المتشابهات هي ان العمل لما علم استعمال القرآن على المتشابهات فانه
 يتأمل القرآن ويجتهد في التفكر فيه على رجاء أنه ربما وجد شيئا يقوى قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا

لوفره على المحكمات الخالصة له عن الضلالات فإذا جاز انزال المتشابهات التي توهم الضلالات مثل هذا
الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي لا توهم شيئا من الخطأ والضللال مثل هذا الغرض كان أولى *
أقصى ما في الباب أن يقال لو جاز ذلك فليجزان يتكلم بالزنجية مع العربي وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض
وأضاف هذا يقدح في كون القرآن هدى ويأنا للكتاب قول لم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى إذا تكلم بالزنجية
مع العربي وكان ذلك متضمنا مثل هذه المصلحة فإن ذلك يكون جائزا وتحتج به أن الكلام فعل من الأفعال
والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله أنه يكون هذيانا قلنا إن عنت بالهذيان الفعل
الخالى عن المصلحة بالكتابة فليس الأمر كذلك وإن عنت به الألفاظ الخالية عن الافادة فمقتضى ذلك
يقدح في الحكمة إذا كان فيها وجوه أخرى من المصلحة سوى هذا الوجه وأما وصف القرآن بكونه هدى
ويأنا لذلك لا ينافي ما قلناه لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه البيان والهدى
والله أعلم (فروع على القول بأن أسماء السور) الأول هذه الأسماء على ضربين (أحدهما) يتأتى فيه
الأعراب وهو ما أن يكون أسماء فردا كصاد وقاف ونون أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفردكم وطس
وبس فأنما موازنة لقائيل وهابيل وأما طس فهو وان كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كدرا يجرد وهو من
باب ما لا ينصرف لاجتماع سببين فيها وهما العلبة والتأنيث (والثاني) ما لا يتأتى فيه الأعراب نحو
كعص ونون والمر إذا عرفت هذا فنقول أنما المفردة تفهم قرآنا (أحدهما) قراءة من قرأ صاد وقاف
ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل أن تكون هي النصب بفعل مضمر نحو أذكر وأنعم بضمه التدوين
لامتناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز سيبويه مثله في حسم وطس وبس لوقوعه وحكى السبكي
أن بعضهم قرأ بس بفتح النون وأن يكون الفتح جزا وذلك بأن يقدرها مجزوة بإضمار الباء القسمية فتدجاء
عنهم الله لأفعان غير أنها فحمت في وضع الجزل لكونها غير مضروفة ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم أن الله
تعالى أقسم بهم هذه الحروف (وثانيهما) قراءة بعضهم صاد بالسكر وسببه التحريك لالتقاء الساكنين
أما القسم الثاني وهو ما لا يتأتى الأعراب فيه فهو يجب أن يكون محكيًا ومعناه أن يجاء بالقول بعد ذلك
على استبقاء صورته الأولى كقولك دعنى من قرئان (الثاني) إن الله تعالى أورد في هذه الفواخ
نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر سواء هو الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف
والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون في تسع وعشرين سورة (الثالث)
هذه الفواخ جاءت مختلفة الأعداد فوردت ص ق ن على حرف وطس وبس وحسم على حرفين
والم والراء وطس على ثلاثة أحرف والمص والمر على أربعة أحرف وكعص وجعسق على خمسة أحرف
والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذلكها هنا (الرابع) هل لهذه الفواخ
محمل من الأعراب أم لا فنقول إن جعلناها أسماء للسور فنحن نحتمل الأوجه الثلاثة أما الرفع على الابتداء
وأما النصب والجز فلما مر من صحة القسم بهم أو من لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محمل على قوله
كما لا محمل للعمل بالابتداء وللمفردات المعدودة قوله تعالى (ذلك الكتاب) وفيه مسائل (المسألة الأولى)
لنا أن يقول المشار إليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به إلى البعيد والجزاب عنه من وجهين (الأول)
لأنهم ان المشار إليه حاضر ويأنا من وجوه (أحدها) ما قاله الأصم وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه
بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك
وآيات النبوة وآيات المعاد فقوله ذلك إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض
القرآن قرآنا قال الله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وقال جاكع ابن الجني أناسه منا قرآنا عجبا وقوله أنا
سعدنا كذا أنزل من بعد موسى وهم ما سمعوا إلا بالبعض وهو الذي كان قد نزل إلى ذلك الوقت (وثانيها)
أنه تعالى وعد رسوله عند مبغته أن ينزل عليه كتابا لا يعجزوا المساجي وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروى
الامة ذلك عنه ويؤيده قوله أنا سألني عليك قولنا ثم لا وهذا في سورة المزمل وهي أنما نزلت في ابتداء المبعث

(وثالثها) انه تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى عليهم السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب أى الكتاب الذى اخبر الانبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل (ورابعها) انه تعالى لما اخبر عن القرآن بأنه فى اللوح المحفوظ بقوله وانه فى أم الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام اخبر أمته بذلك فقير بمنع أن يقول تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المنيب فى اللوح المحفوظ (خامسها) انه وقعت الإشارة بذلك الى ألم بعد ما سبق التكميم به وانقضى والمنقضى فى حكم المتباعد (سادسها) انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع فى حد البعد كما تقول لصاحبك وقد أعطيتك شيئا احتفظ بذلك (وسابعها) ان القرآن لما اشغل على حكم عظيمة وعالوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها بأمرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى مورثه لكنه غائب نظرا الى أسرارها وحقائقه فجاز أن يشار اليه كما يشار الى البعيد الغائب (المقام الثامن) سلنا ان المشار اليه حاضر لكن لان سلم ان لفظة ذلك لا يشار بها الا الى البعيد بينانه ان ذلك وهذا حرفا إشارة وأصلها ما اذا لانه حرف للإشارة قال تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ومعنى هاتينيه فاذا قرب الشيء أشير اليه فقيل هذا أى تنبيه أيها المخاطب لما أنشئت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذلك الخطاطبة واللام لتأكيده معنى الإشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ فى التنبيه لتأخر المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا تفيد البعد فى أصل الوضع بل اختص فى العرف بالإشارة الى البعيد للقرينة التى ذكرناها فصار كالأدب فانها محتمة فى العرف بالفرس وان كانت فى أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول انما نجد له هاهنا على مقتضى الوضع الغوى لا على مقتضى الوضع العرفى وحينئذ لا يفيد البعد ولا جل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى واذكر عبادنا ابراهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ما نوعدون يوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فأخذ الله نكال الآخرة والاولى ان فى ذلك عبرة لمن يخشى وقال واقد كتبت فى الزبور من بعد الذكرا ان الارض يرثها عبادى الصالحون ثم قال ان فى هذا ابلاغ لقوم عابدين وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى أى هكذا يحيى الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى أى ما هذه التى بيمينك والله أعلم (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول لم ذكر اسم الإشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لان سلم ان المشار اليه مؤنث لان المؤنث اما المسمى أو الاسم والاوّل باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث وأما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق هو الاسم الذى ليس بمؤنث وهو الم لا الذى هو مؤنث وهو السورة (المسئلة الثالثة) اعلم ان أسماء القرآن كثيرة (أحدها) الكتاب وهو مصدر كالقيام والقيام وقيل فعال بمعنى مقبول كالملبس بمعنى الملبوس وانتهى واعلى ان المراد من الكتاب القرآن قال كتاب أنزلناه اليك والكتاب جاء فى القرآن على وجوه (أحدها) الفرض كتب عليكم الفصاح ككتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا (وثانيها) الحجة والبرهان قالوا بكتابكم ان كنتم صادقين أى برهانكم (وثالثها) الاجل وما أهلككم من قربة الاولها كتاب معلوم أى أجل (ورابعها) بمعنى مكانة السيد عبده والذين يتبعون الكتاب مما مامكت أيمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء اذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمى الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات اولانه اجتمع فيه جميع العلوم اولان الله تعالى ألهم فيه التكليف على الخلق (وثانيها) القرآن قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن ياتوا بجندل هذا القرآن انا جملناه قرآنا عريبا شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ان هذا القرآن يهتدى الى قوم والى مفسرين فيه

قولان (أحدهما) قول ابن عباس أن القرآن والقراءة واحد كالتخمين والخمينارة واحد والدليل عليه قوله فإذا قرأناه فاتبع قرأه أي تلاوته أي إذا تلاوته عليك فاتبع تلاوته (الثاني) وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل قرأت الماء في الحوض إذا جمعه وقال سفيان بن عيينة سمى القرآن قرآنا لأن الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سوراً والسور جمعت فصارت قرآناً ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين فالجاء أن اشتقاق لفظ القرآن أتم من التلاوة (ومن الجمعية) (وثالثها) الفرقان الذي نزل الفرقان على عبده وينتج من الهندي والفرقان واختلاف في تفسيره ف قيل سمي بذلك لأن نزوله كان معة قرآنه في سبع وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً ونزلنا القرآن الكتاب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به قواعدك وقيل سمي بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمبين والمحكم والمزول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسندي وذلك لأن الخلق في ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون قوله وإذا أتينا موسى الكتاب والفرقان أعلمكم تهتدون (ورابعها) الذكر والتذكرة والذكرى أما الذكر فقوله وهذا ذكر مبارك أنزلناه أنا نحن نزلنا الذكر وأنه لك صكرك وأقوامك وفيه وجهان (أحدهما) أنه ذكر من الله تعالى ذكره عباده فعرفهم بتكاليفه وأوامره (والثاني) أنه ذكر وشرف وخبر آمن به وأنه شرف لمجد صلى الله عليه وسلم وأئمة وأما التذكرة فتعني أنه التذكير للمؤمنين وأما الذكرى فتعني أنه التذكير للمؤمنين (وسادسها) الحديث الذي نزل أحسن الحديث كتاباً سمعنا حديثاً لأن وصوله إليك حديث ولأنه تعالى شبيه بما يتحدث به فإن الله خاطب به المكافين (وسابعها) الموعظة بأنها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لأن القائل هو الله تعالى والآن خير بيل والمستعمل محمد صلى الله عليه وسلم فكيف لا تقع به الموعظة (وثامنها) الحكم والحكمة والحكيم والمحكم أما المحكم فقوله وكذلك أنزلناه حكماً عربياً وأما الحكمة فقوله حكماً بالغة وأذكر ما يلي في بيوتكن من آيات الله والحكمة وأما الحكيم فقوله يس والقرآن الحكيم وأما المحكم فقوله كتاب أحكمت آياته واختلعه في معنى الحكمة فقال الخليل هو مأخوذ من الأحكام والأزام وقال المؤرخ هو مأخوذ من حكمة الجوام لانها انضبطت الدابة والحكمة تمنع من السفه (وتاسعها) الشفاء ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان (أحدهما) أنه شفاء من الأمراض (والثاني) أنه شفاء من مرض الكفر لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال في قلوبهم مرض وبالقرآن ينزل كل شك عن القلب فصح وصفه بأنه شفاء (وعاشرها) الهدى والهادي أما الهدى فقوله هدى للمؤمنين هدى للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وأما الهادي أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقالت الحق أنا سمعنا قرآناً يحايدى إلى الرشد (الحادي عشر) الصراط المستقيم قال ابن عباس في تفسيره أنه القرآن وقال وإن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه (والثاني عشر) الحبل واعتصموا بحبل الله جميعاً في التفسير أنه القرآن وأنما سمي به لأن المعتصم به في أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا كما أن المتمسك بالحبل ينجو من الفرق والمهالك ومن ذلك سمى النبي عصمة فقال إن هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به لأنه يهضم الناس من المعاصي (الثالث عشر) الرحمة ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وأي رحمة فوق التخلص من الجهالات والضلالات (الرابع عشر) الروح وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا نزل الملائكة بالروح من أمرنا وسمي به لأنه سبب حياة الأرواح وسمي جبريل بالروح فأرسلنا به الروح الحاروق وعيسى بالروح إلى مريم وروح منه (الخامس عشر) القصص نحن نقص عليك أحسن القصص سمي به لأنه يجب السماعه وقالت لاخته قصصه أي آتبعي أثره أولان القرآن يتبع قصص المتقدمة من ومنه قوله تعالى إن هذا هو

القصة الحقة (السادس عشر) البيان والتبيان والمبين اما البيان فتقوله هذا بيان للناس والتبيان فهو
 قوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وأما المبين فتقوله تلك آيات الكتاب المبين (السابع عشر) البصائر
 هذا بصائر من ربكم أي هي أدلة يهديهم الخلق تشبيها بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص (الثامن عشر)
 الفصل انه لقول فعل وما هو بالهزل واختلاف واقبه فقبل معناه القضا لان الله تعالى يقضي به بين الناس
 بالحق قيل لانه يفعل بين الناس يوم القيامة فيهدى قوما الى الجنة ويسوق آخرين الى النار فمن جعل امامه في
 الدنيا فاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار (التاسع عشر) النجوم فلا أقسم بواقع النجوم والنجم
 اذا هوى لانه تزل فنجما نجما (العشرون) المناني مثاني تقشعر منه جلود الذي يخشون ربهم قيل لانه شيء فيه
 القصة والاختبار (الحادي والعشرون) النعمة وأما نعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القرآن
 (الثاني والعشرون) البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برحانا وقد عززت القصص عن أن
 يأتي بآياته (الثالث والعشرون) البشير والنذير وبه هذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال
 تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم أنا أرسلنا الشاهد أو مبشرا
 ونذيرا وقال في صفة القرآن في حم السجدة بشيرا ونذيرا فأعرض أكرمهم يعني مبشرا بالجنة لمن أطاع
 وبالنار من ذرأ من عصى ومن هاهنا ذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن (الرابع والعشرون)
 القيم قيم البندوب أساسا شديد والدين أيضا قيم ذلك الدين القيم والله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو
 القيوم وانما هي قيم لانه قائم بذاته في البيان والافادة (الخامس والعشرون) المهين وأنزلنا البlick
 الكتاب بالحق صدقا ما بين يديه من الكتاب ومهيننا عليه وهو مأخوذ من الامين وانما وصف به لانه
 من تمسك بالقرآن أمن الضرر في الدنيا والآخرة والرب المهين أنزل الكتاب المهين على النبي الامين
 لاجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
 (السادس والعشرون) الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقال يهدي الى الرشاد والله تعالى هو
 الهادي لانه جاء في التوراة والهدى (السابع والعشرون) النور الله نور السموات والارض وفي القرآن
 واتبعوا النور الذي أنزل معه يعني القرآن وسمى الرسول نورا قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يعني محمد وآبى
 دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم وسمى بيانه نورا أفنى شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من
 ربه وسمى التوراة نورا أما أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا وأتينا الانجيل فيه هدى
 ونور وسمى الايمان نورا يهدي نورهم بين أيديهم (الثامن والعشرون) الحق ورد في الاسماء السبع
 الشهيد الحق والقرآن حق والله خلق اليقين فسماء الله حق لانه صدق الباطل فيزيل الباطل كما قال بل نقذف
 بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق أي ذاهب زائل (التاسع والعشرون) العزيز وان ربك اهور
 العزيز الرحيم وفي صفة القرآن وانه لكتاب عزيز والنبي عزيز لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه والامة
 عزيزة والله العزيز (رسوله) والمؤمنين فرب عزيز أنزل كتابا عزيزا على نبي عزيز لامة عزيزة وللعزير معنيان
 أحدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من أراد معارضته والثاني أن
 لا يوجد مثله (الثلاثون) الكريم انه اقرآن كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمي سبعة أسماء
 بالكريم سمي نفسه بالكريم ما غزل بربك الكريم اذ لا جواد أجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستفاد من
 كتاب من الحكيم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى نواب الاعمال كريما
 فبشره بغفرة وأجر كريم وسمى عرشه كريما الله لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى جبريل
 كريما لانه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما أي ألقى الى كتاب كريم فهو كتاب كريم من
 رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لاجل أمة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما (الحادي والثلاثون)
 العظيم واقد أتينا السبع من المثاني والقرآن العظيم واعلم انه تعالى سمي نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم
 وعرشه عظيم وعرش العرش العظيم وكتاب عظيم والقرآن العظيم ويوم القيامة عظيم اليوم عظيم يوم يقوم

الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وخلق الرسول عظيمًا وانك اعلى خلق عظيم
والعلم عظيمًا وكان فضل الله عليك عظيمًا وكبد النساء عظيمًا ان كبد كن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيمًا
وجاء ابصر عظيم وسعى نفس الثواب عظيمًا وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا
عظيمًا وسعى عقاب المنافقين عظيمًا ولهم عذاب عظيم (الثاني والثلاثون) المبارك وهذا ذكر مبارك
ومعنى الله تعالى به أشياء فسعى الموضع الذى كلم فيه موسى عليه السلام مبارك كافي البقرة المبارك من الشجرة
وسمى شجرة الزيتون مباركًا يوقد من شجرة مبارك زيتونة لكثرة منافعه واسمى مباركًا وجعلنى مباركًا
وسمى المطر مباركًا وأنزلنا من السماء ماء مباركًا كما في من المنافع وسمى ليلة القدر مباركًا فأنزلنا من ليلة
مباركًا فالقرآن ذكر مباركًا أنزل ملك مبارك في ليلة مبارك على نبي مبارك لامة مبارك (المسئلة الرابعة)
في بيان اتصال قوله اليه بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشف ان جعلت الم اسمًا للسورة في التأليف
وجوه (الاول) أن يكون الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثانياً والكتاب خبره والجملة خبر المبتدأ الاول ومعناه ان ذلك
هو الكتاب الكامل كان ماعده من الكتب في مقابلة ناقص وانه الذى يستاهل أن يكون كتاباً كما تقول هو
الرجل أى الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مميزات الخصال وأن يكون الكتاب صفة
ومعناه هو ذلك الكتاب المودود وأن يكون الم خبر مبتدأ محذوف أى هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبراً ثانياً
أوبداً على ان الكتاب صفة ومعناه هو ذلك وأن تكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة أخرى وان جعلت الم
بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدأ وخبره الكتاب أى ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل أو الكتاب صفة والخبر
ما بعده أو قد رتبته محذوف أى هو يعنى المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل
الكتاب لاريب فيه وتأنى هذا ظاهر قوله تعالى (لاريب فيه) فيه مسألتان (المسئلة الاولى) الريب
قريب من الشك وفيه زيادة كأنه ظن سوء تقول رايخاً أمر فلان اذا ظننت به سوءاً ومنه قوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد رتبته عمل الريب في قولهم ربيب الدهر وريب الزمان أى جوارثه قال
الله تعالى تزيين يزيين يريب المنون ويسمى عمل أيضاً في معنى ما يحتج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر
قضينا من غمامة كل ريب وخير ثم أجمعنا السيموط

قلنا هذان قد رجعنا الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالكسوك وفيه
وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن فقوله تعالى لاريب فيه المراد منه نفي كونه مظنة لاريب بوجه من
الوجوه والمقصود انه لا شبهة في محتمه ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزاً ولو قلت ان المراد لاريب
في كونه معجزاً على الخصوص كان أقرب لنا كمد هذا التأويل بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
وما ههنا سؤالات (السؤال الاول) طعن بعض المحدثين فيه فقال ان عيسى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشكك
فيه وان عيسى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه (الجواب) المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا يفتنى لمرتاب
أن يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية تجوزوا عن معارضة أقصر سورة
من القرآن وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحاجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه (السؤال
الثاني) لم قال ههنا لاريب فيه وفي موضع آخر لا فيها غول (الجواب) لانهم يقدمون الالهام فلاهم وههنا
الالهام نفي الريب بالكيفية عن الكتاب ولو قلت لافيه ريب لالهام ان هناك كتاباً آخر حصل الريب فيه لالههنا
كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خير الجنة على خير الدنيا فانها لا تغتسل العقول كما تغتسلها البحيرة الدنيا
(السؤال الثالث) من أين يدل قوله لاريب فيه على نفي الريب بالكيفية (الجواب) قرأ أبو الشعثاء لاريب
فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكيفية والدليل عليه ان قوله لاريب نفي الماهية
الرب ونفي الماهية يقتضى نفي كل فرد من أفراد الماهية لانه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبت الماهية
وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قواً لاله الا الله تعالى جميع الالهة سوى الله تعالى وأما
قواً لاريب فيه بالرفع فهو تقييد لقولنا ريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد فقط الذي يوجب اتقاء

جميع الافراد ليصدق الشاخص (المسئلة الثانية) الوقف على فيه هو المشهور وعن مانع وعاصم انهما
وقفا على لاريب ولا بد لا وانف من أن ينوي خبرا وتطيره قوله قالوا لاضير وقول العرب لا باس وهي كثيرة
في لسان أهل الحجاز والتقدير لاريب فيه فيه هدى واعلم ان القراء الاول اولى لان على القراءة الاولى
يكون الكتاب نفسه هدى وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والاول اول
لانه ذكر في القرآن من ان القرآن نور هدى والله اعلم قوله تعالى (هدى للمتقين) فيه مسائل
(المسئلة الاولى) في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هو الدلالة
الموصله الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد القول
الثاني والثالث ان لو كان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء محال لعدم الاهتداء محال لكنه غير متمنع بدليل قوله

عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء محال لعدم الاهتداء محال لان قوله تعالى
تعالى وأما تؤدونه فيناهم فاستحبوا العمى على الهدى أثبت الهدى مع عدم الاهتداء لا يصح في اللغة
العرب أن يقال هديته فلم يمتد ذلك يدل على قولنا واحتج صاحب الكشاف بأمر ثلاثة (أولها) وقوع
الضلالة في مقابلته الهدى قال تعالى أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال لعل هدى أو في ضلال مبين
(وثانيها) يقال مهدى في موضع المدح كهدى فلم يمتد من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية
لم يكن الوصف بكونه مهديا محال الاحتمال انه هدى فلم يمتد (وثالثها) ان اهتدى مطاوع هدى يقال
هديته فاهتدى بكما يقال كسرتنه فانكسروا قطعه فانه قطع فكما ان الانكسار والانتقطاع لازم للكسر والقطع
وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى (والجواب عن الاول) ان الفرق بين الهدى وبين الاهتداء
معلوم بالضرورة فقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال بفعل الهدى في مقابلته الضلال
متمنع (وعن الثاني) ان المتفجع بالهدى سعى مهديا وغير المتفجع به لا يسعى مهديا ولان الوسيلة اذا لم تنفض الى
المقصود كانت فائضة منزلة المهدوم (وعن الثالث) ان الاتقار مطاوع الامر يقال أمرته فانقروا ولم يلزم منه
أن يكون من شرط كونه تصرفا حصول الاتقار فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا الى
الاهتداء وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يمتد وسما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله
تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء
والعلم (المسئلة الثانية) المتقى في اللغة اسم فاعل من قواه سم وقاه فائق والوقاية فرط الصيانة
ناذ اعرفت هذا فنقول ان الله تعالى ذكر المتقى هاهنا في معرض المدح ومن يكون كذلك أولى بأن يكون
متقيا في أمور الدنيا بل بأن يكون متقيا فيما يصل بالدين وذلك بان يكون آتيا بالعبادات محترزا عن
الخفورات واختلافوا في انه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل
الصغائر في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في انه اذا لم يتوب
الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروى عنه عليه السلام انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به
حذرا مما به البأس وعن ابن عباس رضي الله عنهما انهم الذين يحذرون عن الله العقوبة في ترك ما يميل الى الهوى
اليه ويرجون رحمة الله بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في أول النساء يا أيها الناس اتقوا
وذكروا ذلك في أول الحج وفي الشعراء ادخلهم أخوههم نوح الاتقون يعني الاتخشون الله وكذلك قال
هود وصالح ولوط وشعيب اقومهم وفي العنكبوت قال ابراهيم لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا
قوله واتقوا الله حتى تقاتله وترزقوا فان خير الزاد التقوى واتقوا وما لا يتجزى نفس عن نفس شيئا واعلم
ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن والغرض الاصل منها الايمان
تارة والتوبة أخرى والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والاختلاص خامسا أما الايمان فقوله تعالى والذين هم
كلمة التقوى أي التوحيد وأولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون الاتقون أي
الايمنون وأما التوبة فقوله ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لآبوا وأما الطاعة فقوله في التحل أن

انذروا الله الا انما فانعون وبقية ايضا انغير الله تتقون وفي المؤمنين وانار بكم فانقون واما ترك المعصية
 فقولوا وانو البعوت من ابوابها واتقوا الله أي خلاصه واما الاخلاص فقولوا في الحج فانها من تقوى
 القلوب أي من اخلاص القلوب فكذلك قوله واي اي فانقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال تعالى
 ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومن ابن عباس قال حال غلبه
 السلام من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتق الله على الله
 ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليتق الله بما في يده وقال علي بن أبي طالب التقوى
 ترك الاصرار على المعصية وترك الاعتزاز بالعامة وقال الحسن التقوى أن لا تختر على الله سوى الله وتعلم
 ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم بن ادهم التقوى أن لا يجرد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في أفعالك
 عيبا ولا ملك العرش في سر قلبك عيبا وقال الواقدي التقوى أن تزين سر قلبك الحق كما زينت ظاهر قلبك الحق
 ويقال التقوى أن لا يزال المولى حيث نهالك ويقال المتقي من سلك سبيل المصطفى وتبذل الدنيا وراءه القفا
 وكاف نفسه الاخلاص والوفا واجتناب الحرام والجلفا ولولم يكن لامتنى فضيلة الاما في قوله تعالى هدى
 لامة متقين كفا لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس
 ثم قال هاهنا في القرآن انه هدى لامة متقين فهذا يدل على ان الممتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كانه ليس
 بالناس (المسئلة الثالثة) في السؤالات (السؤال الاول) ككون الشيء هدى ودليلا لا يختلف
 بحسب شخص دون شخص فلماذا جعل القرآن هدى لامة متقين فقط وايضا فالمتقي مهتدى والمهتدى لا يمتدى
 فانما والقرآن لا يكون هدى للمؤمنين (الجواب) القرآن كما انه هدى للمؤمنين ودلالة لهم على وجود الصانع
 وعلى دينه وصدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان الله تعالى ذكر المؤمنين مدحاً ليس منهم هم الذين
 اهتدوا واتقوا به كما قال انما أنت منذر من يخشاها وقال انما تنذرون اتبعوا الذكر وقد كان عليه السلام
 منذر الكل الناس فذكر هؤلاء الناس لا يخل ان هؤلاء هم الذين اتقوا لما نذره وأما من قسر الهدى بالدلالة
 الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا في حق المؤمنين
 (السؤال الثاني) كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما عجز الحكم
 عن التشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب
 رضي الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تتجسس عليهم بالقرآن فانه يخفهم ذو وجهين
 ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب ذلك فيه ولا نأمر جميع فرق الاسلام يتجسسونه ونرى القرآن
 ملوّه من آيات بعضها امر في الجبر وبعضها امر في القدر فلا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد
 فكيف يكون هدى (الجواب) ان ذلك التشابه والجمل لما لم ينفك عما هو المراد على المؤمنين وهو انما
 دلالة العقل اذ دلالة السمع صار كهدى (السؤال الثالث) كل ما يتوقف صحة كونه القرآن حجة على
 صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذن استحبال كونه القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وحضراته
 وفي معرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذ لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جوده الله
 تعالى هدى على الاطلاق (الجواب) ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه
 أن يكون هدى في بعض الاشياء وذلك لان يكون هدى في تعريف الشرائع أو به كونه هدى في تاكيد
 حقائق العقول وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه بكونه
 هدى من غير تقييد في المقتضى انه يستعمل أن يكون هدى في اثبات الصانع وحضراته وآياته النبوة ثبت
 ان المطلق لا يفيد العموم (السؤال الرابع) الهدى هو الذي يبلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره
 والقرآن ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها أقوالا كثيرة مفسرة وما يكون
 كذلك لا يكون مبيّنا في نفسه فضلا عن أن يكون مبيّنا غيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير
 بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجع واحد منها على الباقي يتوجه عليه هذا هو السؤال وأما نحن فقد

وبجنا واحد على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف
 محل هدى للمتعين الرفع لانه خبر مبتدأ محذوف واخبر مع لا ريب فيه ان ذلك أو مبتدأ اذا جعل الطرف
 المتقدم خبرا عنه ويجوز أن ينصب على الحال والعامل فيه الاشارة والطرف والذي هو أرسخ عرفا
 في البلاغة أن يضرب عن هذا الحال صفحا وأن يقال ان قوله المجله برأسها أو طائفة من حروف المعجم
 مسئلة يتقدم او ذلك الكتاب مجله ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدي للمتقين رابعة وقد أصيب بترتيب مفصل
 البلاغة حيث جرى امتناعه كذا من غير حرف نسق وذلك لجهتها متناخية اتخذ بعضها يعنى بعض
 والثانية متعمدة بالاولى ولم جزا الى الثالثة والرابعة بيانه انه به أو لا على انه الكلام المتحدى به ثم أشير
 اليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكل فكان تقرير الجهة التحدى ثم نفى عنه أن يتشبه به طرف من الريب
 فكان ثمادة بكالهما ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم يخجل كل
 واحدة من هذه الأربع بعد ان رتب هذا الترتيب الايق من نكتة في الاولى المحذوف والرضى الى الغرض
 بالطف وجه وفي الثانية مافى التعريف من الفخامة وفي الثالثة مافى تقديم الريب على الطرف وفي الرابعة
 المحذوف ووضع المصدر الذى هو هدى موضع الوصف الذى هو هادى وباراده متكررا قوله تعالى (الذين
 يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم يتقون) اعلم ان فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
 صاحب الكشف الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين على انه صفة مجزورة أو منصوب أو مدح من فروع بتقدير
 أمضى الذين يؤمنون أو هم الذين واما منقطع عن المتقين من فروع على الابتداء مخبر عنه بأولئك على هدى
 فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما (المسئلة
 الثانية) قال بعضهم هم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم يتقون يحتمل أن يكون
 كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقى هو الذى يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات أما الفعل فالتامان
 يكون فاعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون واما أن يكون فعل الجوارح وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة
 لان العباد قاتما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة أو مالية وأجلها الزكاة ولهذا سمى الرسول عليه السلام
 الصلاة عماد الدين والزكاة فطرة الاسلام وأما الترك فهو ودخل في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى
 عن الفحشاء والمنكر والا قرب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة
 لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان أو فعل
 الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة
 والزكاة لان القلب كاللوح القابل للنقوش والعقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره أولا عن
 النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش الجديدة فيه وكذا القول فى الاخلاق فلهذا السبب قدم
 التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف الايمان
 افعال من الامن ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه من التكذيب والخالفه واما تعديته بالباء
 فلفظه معنى أقر واعترف وأما ما حكى أبو زيد ما آمنتم ان أحدا يصح له أى ما وثقت بخبره صرنا
 امن أى ناسكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب أى يعترفون به أو يثقون بأنه حسن
 وأقول اختلف أهل القبلة فى معنى الايمان فى عرف الشرع وبوجهين هم فرق أربع (الفرقة الاولى)
 الذين قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية
 وأهل الحديث أما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه
 دليل اعتقاد أو نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله فى جميع ما أمر الله به من الافعال والترك صغيرا
 كان أو كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصله من هذه الخصال كفر وأما المعتزلة فقد
 اتفقوا على ان الايمان اذا هدى بالبإاء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله وبه يكون
 المراد التصديق اذا الايمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى

وصام بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله فالإيمان المَعْدَى بالسَّاءِ يجري على طريقة أهل اللغة أما إذا ذكر مطلقاً غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى الغوى الذي هو التصديق إلى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه (أحدها) أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مستدوبة أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد (وثانيها) أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول أبي علي وأبي هاشم (وثالثها) أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبار والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن أصحابه من قال شرط كونه مؤمناً عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها وأما أهل الحديث فذكروا وجهين (الأول) أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والأقوال لا شيئاً من المعاصي كفراً ما لم يوجد الجحود والإنكار لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب (الثاني) زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ومن ترك شيئاً من الفرائض فقد انتقص إيمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه ومنهم من قال الإيمان اسم للفرائض دون النوافل (الفرقة الثانية) الذين قالوا الإيمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء على مذاهب (الأول) أن الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين (أحدهما) اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرهابا بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقام مسلم ومنهم من فسرهابا بالعلم الصادر عن الاستدلال (وثانيهما) اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقق الإيمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل القام والكمال ثم إنه لما اختلفوا في صفات الله تعالى لأجرم أقدم كل طائفة على تفسير من عدها من الطوائف وقال أهل الأنصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالماً بالعلم أو عالماً بأنه وبكونه مَرْتَباً أو غير مرتب لا يكون داخل في معنى الإيمان (القول الثاني) أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر ابن عتاب المريسقي وأبي الحسن الأشعري والمراد من التصديق بالتب الكلام القائم بالنفس (القول الثالث) قول طائفة من الصوفية الإيمان إقرار باللسان وإخلاص بالقلب (الفرقة الثالثة) الذين قالوا الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط هؤلاء قد اختلفوا على قولين (أحدهما) أن الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جدد بلسانه ومات قبل أن يتقرب فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان أئمة معرفة الكتب والرسول واليوم الآخر فقد زعم أنهم غير داخل في حد الإيمان وحكي الكعبى عنه أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم (وثانيهما) أن الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل الجبلي (الفرقة الرابعة) الذين قالوا الإيمان هو الإقرار باللسان فقط وهم فريقان (الأول) أن الإقرار باللسان هو الإيمان فقط لكن شرط كونه إيماناً حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لصحة الإقرار باللسان إيماناً لأنهم إذا دخله في معنى الإيمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وإن كان الكعبى قد أنكر كونه قولاً لغيلان (الثاني) أن الإيمان مجرد الإقرار باللسان وهو قول الرامية وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كإقرار السريرة فثبت له حكم المؤمن في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في معنى الإيمان في عرف الشرع والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونهتفر

حاشا الى شرح ماهية التصديق بالتصديق فانقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الافعال كون
 العالم وصرفا بالحدوث بل مدلوله احكام ذلك القائل يكون العالم حادثا والاحكام بثبوت الحدوث للعالم
 مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانقضاء أمر يعبر عنه في كل لغة باللفظ خاص
 واختلاف الصيغ والعبارة مع كون الحكم الذهني أمرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني أمر مغاير لهذه
 الصيغ والعبارة ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير
 العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فاما من التصديق بالقلب هو
 هذا الحكم الذهني بقي حاشا بحيث افطنى وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة
 الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
 الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد
 فتتقرر في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود أربعة (القيود الاولى) ان الايمان عبارة عن التصديق
 ويدل عليه وجوه (الاول) انه كان في أصل اللغة للتصديق فلو صار في عرف الشرع الغير التصديق لزم
 أن يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب وذلك يناقض وصف القرآن بكونه عربيا (الثاني) ان الايمان
 أكثر الافعال دورا على السنة المسماة فلو صار متقولا الى غير سماعه الاصل لتوفرت الدواعي على معرفة
 ذلك المسمى ولا يشتر وبما في حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على أصل الوضع (الثالث)
 أجعنا على ان الايمان المعدي يحرف الباء مبقى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدي كذلك
 (الرابع) ان الله تعالى كلما ذكر الايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا ولمنايدخل الايمان
 ولم تؤمن قلوبهم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا ولمنايدخل الايمان
 في قلوبكم (الخامس) ان الله تعالى أينما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح
 داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا (السادس) انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي قال الذين
 آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوها يمينهما فان بغت احدهما على
 الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى أمر الله واحجج ابن عباس على هذا بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة أوجه (أحدها) ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد
 ثم انه خاطبه بقوله يا أيها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن (وثانيها) قوله نحن عني له من أخيه شيء وهذه
 الاخوة ليست الاخوة الاخوان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة (وثالثها) قوله ذلك تخفيف من ربكم
 ورحمة وهذا لا يابق الا بالامؤمن ويميدل على المطلوب قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا هذا البقي اسم
 الايمان ان لم يهاجروا مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى الذين تنوفاهم الملائكة تظالمي أنفسهم وقوله
 ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل ايضا عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء وقال يا أيها الذين آمنوا لا تتخوفوا الله والرسول وتخوفوا أماناتكم
 وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحا ولا امر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله وتوبوا الى
 الله جميعا أي المؤمنون لا يقال فهذا يقتضي أن يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك قلنا سب انه خص فيما
 عدا المذنب فبقي فيهم حجة (القيود الثاني) ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه
 قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين نفي كونهم مؤمنين ولو كان
 الايمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي (القيود الثالث) أن الايمان ليس عبارة عن مطلق
 التصديق لان من صدق بالحب والطاغوت لا يسمى مؤمنا (القيود الرابع) ليس من شرط الايمان التصديق
 بجميع صفات الله عز وجل لان الرسول عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما
 لذاته أو بالعلم ولو كان هذا القيد أمثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز أن يحكم الرسول بايمانه قبل
 أن يجزيه في انه هل يعرف ذلك أم لا فهذا هو بيان القول في تحقيق الايمان فان قال قائل ها هنا صورتان

(البقرة الاولى) من عرف الله تعالى بالدلائل والبرهان والتميز عرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يلفظ فيه بكلمة الشهادة فها هنا ان حكمته انه مؤمن فقد حكمتم بأن الاقرار بالشيء غير معتبر في تحقيق الايمان وهو خرق للاجماع وان حكمتم بأنه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وهذا قلبه طامع بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا (البقرة الثانية) من عرف الله تعالى بالدلائل ووجد من الوقت ما يمكنه ان يلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا يتنى الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي منع من هذا الاجماع في صورتين وحكم بكونهم مؤمنين وان الامتناع عن النطق يجزى المعاصي التي يوثق بها الايمان (المسئلة الرابعة) قيل الغيب مصدر اقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والروب بمعنى الزائر ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان (الاول) وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المؤمنين معناه انهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور لا كما لما في الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذ انزلوا اليهم فاطمأنوا قالوا انما كنتم مستهزؤن ونظيره قوله تعالى ذلك اعلم اني لم اخبره بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان يظهر الغيب وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينهم لخال المشافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحواس ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الآية مدح المؤمنين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يفكروا ويبستدوا فيؤمنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام وبالشرايع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج أبو مسلم على قوله بأمر (الاول) ان قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وأنه غير جائز (الثاني) لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعند منفتح الغيب لا يعلم الا هو أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المخذور (الثالث) لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته فقله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي تحريم الاصل أما لو حملناه على النفس غير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المخذور (والجواب عن الاول) ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جائز كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال (وعن الثاني) انه لا نزاع في اننا مؤمنين بالاشياء الغائبة عننا فيكون ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل أفتم قولون العبد يعلم الغيب أم لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره وأما الذي عليه دليل فلا يمنع أن تقول نعم من الغيب ما شاء عليه دليل ويفيد الكلام فلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة (وعن الثالث) لا ندع ان لفظ الغيبة لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحقائق الغائب بالشاهد ويريدون الغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم (المسئلة الخامسة) قال بعض الشيعة المراد بالغيب

المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن وانظر أتم القرآن فقوله وعد الله الذين آمنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وأما الخبر فقوله عليه السلام لو لم يبق
من الدنيا الا يوم واحد لوطول اية ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنييتي
علاء الأرض عدلا وقيما كما ملئت جورا وظلما واعلم ان تخصيص المطلق من غير الدليل باطل (المسئلة
السادسة) ذكرنا في تفسير اقامة الصلاة وجوها (أحدها) ان اقامتها عبارة عن تعديل أركانها
وحفظها من ان يقع خلل في فرائضها واستنها آدابها من أقام العود اذا قومه (وثانيها) انها عبارة عن
المدامة عليها كما قال تعالى والذين هم على صلاتهم يحافظون وقال الذين هم على صلاتهم دائمون من قامت
السوق اذا انقضت واقامتها اتفاقها لانهم اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي توجه اليه الرغبات
واذا اضميحت كانت كالشيء السكيد الذي لا يرغب فيه (وثالثها) انها عبارة عن التجرد لادائها وأن
لا يكون في مؤديهم اقتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وقاعد عنه
اذا انقاس وتباط (ورابعها) اقامتها عبارة عن أدائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض
أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع والسجود وقالوا سجدوا على لوجود التسبيح فيها قال تعالى قلولا
انه كان من المسيحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الشناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا
جلست الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في أركانها واشراطها ولذلك فان القيم بارزاق الجنداء يوصف
بكونه قيما اذا أعطى الحقوق من دون تجس ونقص ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقبوم لانه يجب
دوام وجوده ولانه يديم امرار الرزق على عباده (المسئلة السابعة) ذكرنا في لفظ الصلاة في أصل اللغة
وجوها (أحدها) انها الدعاء قال الشاعر
وقابها الريح في دنيا • وصلى على دنيا وارثهم

(وثانيها) قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلى وهي النار من قولهم صليت العشاء اذا قومتها بالصلى
فالصلى كانه يسبح في تعديل باطنه وظاهره من محاولة تقويم الخشبة بعرضها على النار (وثالثها)
ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلي نار احامية سيصلى نار اذا تلهب وسبحي القمر الثاني
من أقراس المسابقة مصليا (ورابعها) قال صاحب الكشاف الصلاة فعلة من صلي كالزكاة من زكى
وكتبها بالواو على لفظ المفعم وحقيقة صلي حرك الصلوتين لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل
للداعي مصلي تشبيها له في تحشعه بالركع والساجد وأقول هاهنا بجنان (الاول) ان هذا الاشتقاق
الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلاة من أشد
الالفاظ شهرة وأكثرها دورا على ألسنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوتين من أبعاد الاشياء اشترا
فيما بين أهل النقل ولوجوزنا أن يقال سمي الصلاة في الأصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث
لا يعرفه الا الاحاد لكان مثله في سائر الالفاظ جائزا ولوجوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه
الالفاظ ما يتبادر أفهامنا اليه من المعاني في زمانها هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول موضوعا
لمعان آخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله
في هذه اللفظة فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل (الثاني)
الصلاة في الشريعة عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها ابعضا مفتحة بالتحريم تحتملة بالتبديل وهذا الاسم
يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه عليه السلام
لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم أفلح ان صدق (المسئلة الثامنة) الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى وتجهلون رزقكم
انكم تكذبون أي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال
بعضهم الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل وهو باطل لان الله تعالى أمرنا بأن نشفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما

رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن انتفاعه وقال آخرون الرزق هو ما يملك وهو أيضا باطل لأن الإنسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا أو زوجة سالمة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ويقول اللهم ارزقني عقلا أعيش به وليس العقل بملوك وأيضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال أبو الحسين البصري الرزق هو تمكن الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظير على غيره أن ينعه من الانتفاع به فإذا قلنا قدر رزقنا الله تعالى الأموال فعنى ذلك أنه ممكن من الانتفاع بها وإذا أسألتها تعالى أن يرزقنا ما لا فائدة فيه بذلك أن يجعلنا بالمال أخص وإذا أسألتها أن يرزق البهيمة فأنافه بذلك أن يجعلها به أخص وإنما تكون به أخص إذا تمكن من الانتفاع به ولم يكن لاحدا أن ينفعها من الانتفاع به وأعلم المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا يجرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال أصحابنا الحرام قد يكون رزقا فحجة الأصحاب من وجهين (الأول) أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناهم من انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب أن يكون رزقا له (الثاني) أنه تعالى قال وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلا من السرقة فوجب أن يقال أنه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى أما الكتاب فوجوه (أحدها) قوله تعالى وعمارزقناهم ينتفون مدحهم على الانفاق عمارزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح إذا أنفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق (وثانيها) لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينتف الغناب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز للغناب أن ينتف مما أخذ بل يجب عليه ردّه فدل على أن الحرام لا يكون رزقا (وثالثها) قوله تعالى قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم فبين أن من حرم رزق الله فهو مفسر على الله فثبت أن الحرام لا يكون رزقا وأما السنة فمارواه أبو الحسين في كتاب الغرر بإسناده عن صفوان بن أمية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أجازاه عمرو بن قزعة فقال له يا رسول الله إن الله كتب على الشقة فلا أراني أرزق إلا من دنى بكفى فأذن لي في الغناب من غير فاحشة فقال عليه السلام لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدوا لله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما أنك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربت ضربا وجيعا وأما المعنى فإن الله تعالى منع المكاف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من الانتفاع به ومن منع من أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال أنه رزقه آياه ألا ترى أنه لا يقال إن السلطان قد رزق جنده ما لا قدمه منهم من أخذهم وإنما يقال أنه رزقهم ما ممكن منهم من أخذه ولا يمنعهم منه ولا أمر بمنعهم منه أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بأنه وإن كان الكل من الله لكنه كما يقبل يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقبل يا خالق الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله يخص اسم العباد بالمؤمنين وإن كان الكفار أيضا من العباد وكذا ههنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التمييز وإن كان الحرام رزقا أيضا وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا لأن قوله عليه السلام ما حرم الله عليك من رزقه صريح في أن الرزق قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسئلة تخص اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقا أم لا ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ والله أعلم (المسئلة التاسعة) أصل الانفاق إخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا إذا كثر المشترون له ونفقت الدابة إذا مات أي خرج روحها وانقضاء القارة لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى إن تبقى نفقا في الأرض (المسئلة العاشرة) في قوله وعمارزقناهم ينتفون فوائد (أحدها) أدخل من التبعية صيانة لهم وصرفا عن الأسراف والتبذير انتهى عنه (وثانيها) قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به (وثالثها) يدخل في الانفاق المذكور في الآية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب أقسام (أحدها) الزكاة وهي قوله في آية الكثرة لا ينتفون في سبيل الله (وثانيها) الانفاق على النفس وعلى

من تجب عليه نفقته (وثانها) الاتفاق في الجهاد وأما الاتفاق المندوب فهو أيضا اتفاق لقوله وانفقوا مما
 رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت وأراد به الصدقة لقوله بعده فأصدق واكن من الصالحين فكل هذه
 الاتفاقات داخله تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المذبح قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل
 اليك وما أنزل من قبلك وبالاترة هم يوقنون) اعلم أن قوله الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من آمن
 بعهد صلى الله عليه وسلم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بوحى وعيسى عليهما السلام أو ما كان مؤمنا بما
 ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لأن
 العام يتحمل التخصيص والخاص لا يتحمل فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله
 هدى للمؤمنين الذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد
 سلام وأمثاله بقوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد
 تشريف لهم كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم تخصيص عبد الله
 ابن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك
 العام ثم نقول أما قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد
 وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدي بالبلاء فالمراد منه التصديق بالاتفاق لكن لا بتمعه من المعرفة لأن
 به ولا يكون المراد أنه صام وصلى فالمراد بالإيمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بتمعه من المعرفة لأن
 الإيمان هاهنا خرج مخرج المذبح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكون كاذبا فهو إلى الذم أقرب
 (المسئلة الثانية) المراد من أنزل الوحي وكون القرآن منزلا ومنزلا به أن جبريل عليه السلام
 سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به وهذا كما يقال نزلت رسالة الأمير من القصر والرسالة
 لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من عاقل فينزل ويؤدى في سفلى وقول الأمير لا يفارق ذاته وإنما السامع
 يسمع فينزل ويؤدى بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام إذا سمع في موضع وأداه في موضع آخر فان قيل
 كيف سمع جبريل كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم قلنا لا يتحمل أن يخلق الله
 تعالى له سماعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر به عن ذلك الكلام القديم ويجوز أن يكون الله خلق
 في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق الله أصواتا
 مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيلقنه جبريل عليه السلام ويخلق له عالما ضروريا بأنه هو
 العبارة المؤدية بمعنى ذلك الكلام القديم (المسئلة الثالثة) قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك
 الإيمان واجب لأنه قال في آخره وأولئك هم المفلحون فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون
 مفلحا وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لأن
 المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا إذا علمه على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بأشرايع النازلة على
 أمته عليه القيام به إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل التفصيل غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به
 محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به
 ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد والإيمان به واجب على الجملة لأن الله تعالى ما تعبدنا إلا به حتى
 يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل وأما
 قوله وبالاترة هم يوقنون ففقيه مسائل (المسئلة الأولى) الآخرة صفة الإدارة الآخرة وسميت بذلك
 لانها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا لانها أدنى من الآخرة (المسئلة الثانية) اليقين هو العلم بالشئ
 بعد أن كان صاحبه شكافيه فذلك لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت أن السماء فوقي لما أن
 العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم بالحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا فيقول
 القائل تيقنت ما أردته بهذا الكلام وان كان قد علمه بالاضطرار ويقول تيقنت أن الإله واحد وان
 كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء (المسئلة الثالثة) أن الله تعالى

مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم انه لا مدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا اتقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار روى عنه عليه السلام انه قال يا عبيد كل العجب من الشايد في الله وهو يرى خلقه وعجبا من يعرف النشأة الاولى ثم ينكر النشأة الآخرة وعجبا من ينكر البعث والنشور وهو في كل يوم و ليلة يموت ويحيى يعنى النوم والميظة وعجبا من يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسيى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن اوله نطفة مذرة وآخره حبيفة قدرة قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) اعلم ان في الآيات مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة (أحدها) أن ينوى الاستدعاء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قبل هدى للمتيقنين فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله وأولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه قيل الذي يكون مستغلا بالايان واقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والفور بالفسلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه (وثانيها) أن لا ينوى الاستدعاء بل يجعله تابعا للمتيقنين ثم يقع الاستدعاء من قوله أولئك على هدى من ربهم كانه قيل أى سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير متبعين أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا (وثالثها) أن يجعل الموصول الاول صفة للمتيقنين ويرفع الشاكي على الاستدعاء وأولئك خبره ويعكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون انهم ينالون الفلاح عند الله تعالى (المسئلة الثانية) معنى الاستدعاء في قوله على هدى بيان لتسكينهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعطى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية ضربا وامطى الجهل وتحقق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بوجوب الدليل لأن الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن الطامع والشبهة فكانه تعالى مدحهم بالايان عما أنزل عليه أولا ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبهة ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان مقننا دافى الدين حائقا وجلا فلا بد من أن يحاسب نفسه في عمله ويأمل حاله في نفسه ما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان عدوا حبا بأنه على هدى وبصيرة وانما تذكر هدى ليقيد ضربا منهم ما لا يبلغ كتمه ولا يقدر قدره كما يقال لو ابصرت فلانا لا بصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يصبره الابصير ولا يعمل به الايسير ألا ترى ان نجوم السماء يصبرها البصير ولا يمتد بها الا العلماء (المسئلة الثالثة) في تكرير أولئك تنبيه على انهم كما ثبت انهم الاختصاص بالهدى ثبت انهم الاختصاص بالفلاح أيضا فقد تكرر وعان غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جامع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله أولئك كالانعام بل هم اضل أولئك هم الغافلون قلنا قد اختلف الخبران ها هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثم فانه مسلمة ففان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شئ واحد و كانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بعزل (المسئلة الرابعة) هم فصل وله فائدتان (احدهما) الدلالة على ان الوارد بعده خبر لاصفة (وثانيهما) حصر الخبر في المبتدأ فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يقيد ان الضاحك ضاحك لا تحصل الا في الانسان أما لو قلت الانسان هو الضاحك فهذا يقيد ان الضاحك ضاحك لا تحصل الا في الانسان (المسئلة الخامسة) معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بالغت انهم يفلحون في الآخرة كما اذا بالغت ان انبانا قد تاب من أهل بلد له فاستخبرت من هوة قيل زيد السائب أى هو الذى أخبرت بنبوته أو على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين فهم هم كما تقول اصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو (المسئلة السادسة) المدح الطافر بالمطلوب كانه الذى انتفعت

له وجوه انظار ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمي الزراع
فلاحا ومشتق من الشفة السفلى أفلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحققه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما
يلزمهم علما وعملين نتيجة ذلك وهو الظفر المطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الاجلال
والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات (المسئلة السابعة) هذه الايات تحسب الوعيدية
بهم امن وجه والمرجئة من وجه آخر أما الوعيدية فن وجهين (الاول) ان قوله وأولئك هم المفلحون
يقضى الحصر فوجب فيمن أدخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك
الصلاة والزكاة (الثاني) ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف له ذلك الحكم فيلزم أن
تكون له الفلاح هي فعل الايمان والصلاة والزكاة فيمن أدخل بهذه الاشياء لم يحصل له فعل الفلاح فوجب أن
لا يحصل الفلاح أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه
الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الاشياء مفلحا وان زنى وسرق وشرب الخمر واذا ثبت في هذه الطائفة
تحقق العفويت في غيرهم ضرورة اذا قاتل بالفرق والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض
بالآخر فينسا قاطن ثم الجواب عن قول الوعيدية ان قوله وأولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في
الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بوجبه فانه كيف يكون كاملا
في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له ان يكون خائفا منه وعن الثاني نفي ان السبب
الواحد لا يقتضى نفي المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى والجواب عن قول المرجئة ان
وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات والله أعلم قوله تعالى
(الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) اعلم ان في الآية مسائل ثمانية ومسائل
أصولية ونحن نأتي عليها ان شاء الله تعالى أما قوله ان فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان حرف
والحرف لا أمل له في العمل لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضى كونها عاملة
وفيه مقدمات (المقدمة الاولى) في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى أما في
اللفظ فلانها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها وزمت الاسماء كالافعال ويدخلها نون الوقاية نحو اني
وكأنني كما يدخل على الفعل نحو أعطاني وأكرمني وأما المعنى فلانها اتفقت حصول معنى في الاسم وهوتا كد
موصوفية بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد فقررتك قام أفاد حصول معنى في الاسم (المقدمة الثانية) انها
لما أشبهت الافعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) في انها
لم نصب الاسم ورفعت الخبر وتقريره أن يقال انها الماصرات عاملة فاما أن ترفع المبتدأ والخبر معا أو تنصبهما
معا أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس والاول باطل لان المبتدأ والخبر كانا قبل دخول ان عليهما
مر فوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ولانها أعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع
الاسمين فلامعنى الاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الاصل والقسم الثاني أيضا باطل لان هذا أيضا
مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب شيئا مع خلقه عما يرفعه والقسم الثالث أيضا باطل لانه يؤدي
الى التسوية بين الاصل والفرع فان الفعل يكون عمله في الفاعل أولا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل
الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وما باطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع
وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا مما ينبغي على ان هذه الحروف دخيلة في العمل لأصلية لان تقديم
المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل هاهنا على ان العمل لهذه الحروف ليس
بثابت بطريق الاصل بل بطريق عارض (المسئلة الثانية) قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم
ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرفوع عما كان مرفوعا به قبل ذلك حجة البصريين ان
هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تأثير في الرفع والنصب فهذه الحروف
يجب أن تكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين (الاول) ان معنى الخبرية باقية في خبر المبتدأ وهو أولى

بإقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة وإذا كانت الخبرية رافعة استحبال ارتقاء هذه الحروف فهذه مقدمات
ثلاثة (أحداها) قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لأن المراد من الخبرية كون الخبر مستندا إلى المبتدا
وبعد دخول حرف أن عليه فذلك الاسناد باق (وثانيها) قولنا الخبرية هاهنا مقضية للرفع وذلك لأن
الخبرية كانت قبل دخول أن مقضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقضى لأن عدم لا يصلح أن
يكون جزءا من المقضى فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقضية للرفع لأن المقضى بتمامه لو حصل ولم
يؤثر إمكان ذلك المانع وهو خلاف الأصل (وثالثها) قولنا الخبرية أولى بالاقضاء وبإيانه من وجهين
(الأول) أن كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف أجنبي مبين عنه وكما أنه مبين عنه فغير مجاور
له لأن الاسم يتخللها (الثاني) أن الخبرية مشابهة بالفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد
منهم مستندا إلى الغير أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فإنه ليس فيه اسناد فكانت
مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل فإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع
لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهة بالفعل (ورابعها) لما كانت الخبرية أقوى
في اقتضاء الرفع استحبال كون هذا الحرف رافعا لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى وإذا كان كذلك
فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف في وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان
ذلك تحصيله للعامل وهو محال (الوجه الثاني) أن سيدييه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل
فيكون أعماله على خلاف الدليل وماتت على خلاف الدليل يقتدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع
بأعمالها في الاسم فوجب أن لا يعملها في الخبر (المسئلة الثالثة) روى الأتباري أن الكندي
المتنيل ركب إلى الميرد وقال إن أجد في كلام العرب حشا وأجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول إن
عبد الله قائم ثم تقول إن عبد الله قائم فقال الميرد بل المعاني مختلفة لا اختلاف الالفاظ فقوله عبد الله
قائم أخبار عن قيامه وقوله إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقوله إن عبد الله قائم جواب
عن إنكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها انما تذكر جوابا لسؤال السائل بأن قال
انما رأيناهم قد ألزموا الجلالة من المبتدا والخبر إذا كان جوابا للقسم نحو والله أن زيدا منطلق ويدل عليه
من التنزيل قوله ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انما مكانه في الأرض وقوله في أول
السورة نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم قتيمة آمنوا بربهم وقوله فان عسوك فقل اني برى مما تعملون وقوله
قل اني نهيأت أن أعبد الذين تدعون من دون الله وقوله قل اني أنا النذير المبين واشبهه ذلك مما يعلم انه يدل
على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظروا فيه وعليه قوله فأتيا
فرعون فقولا اننا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين وفي قصة
السحرة اننا إلى ربنا متقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله آمنتم له قبل ان آذن لكم وقال عبد
القاهر والتصديق انما للتأكييد وإذا كان الخبر بأمر ليس للخطاب ظن في خلافه لم يحتج هناك إلى أن
وانما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزاد حسنا إذا كان الخبر بأمر بعد مثله
كقول أبي نواس

عليك باليأس من الناس * ان غنى نفسك في اليأس

وانما حسن موقعها لأن الغالب أن الناس لا يحسمون أنفسهم على اليأس وأما جعلها مع اللام جوابا
للمبكر في قولك ان زيدا قائم فجيد لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكييد أشد وكما
يحسن أن يكون الإنكار من السامع احتمل أيضا أن يكون من الحاضرين واعلم انما قد تفتي إذا ظن
المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني إليه احسان فعاملني بالسوء فكانك ترد على نفسك
ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم قالت رب اني وضعتها
أنثى والله أعلم بما رضعه وكذلك قول نوح عليه السلام قال رب ان قومي كذبون أما قوله تعالى الذين

كفروا فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه صعب على المتكلمين ذكر حدة الكفر وتحقيق القول
 فيه ان كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل
 بالضرورة او بالاستدلال او بخبر الواحد (أما القسم الاول) وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول
 عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدق في ذلك فاما بان لا يصدق في جميعها أو بان
 لا يصدق في البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم
 بالضرورة مجيئه به ومثاله من أنكر وجود الصانع أو كونه عالما قادرا مختارا أو كونه واحدا أو كونه منزها
 عن النقائص والاشقاقات أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علما
 بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمه الربا
 والخمر فذلك يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل
 انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم أو لذاته وانه مرئي أو غير مرئي وانه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل
 بالتواتر القاطع للعدر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني بل انما يعلم صحة أحد القولين وبطلان
 الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخل في ماهية الايمان فلا يـكون موجبا
 للكفر والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزءا ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم
 أن لا يحكم بامان أحد الا بعد أن يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسئلة ولو كان الامر كذلك
 لاشتهر قوله في تلك المسئلة بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل ذلك دل على انه عليه
 السلام ما وقف الايمان عليها واذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا
 للكفر ولا جمل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الامة ولا تكفر أرباب التأويل وأما الذي لا سبيل اليه
 الا برواية الاحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فان قيل يطل
 ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغبار وشدة النار أو أمثاله ما فانه كفر مع ان ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق
 الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست ككفر الان
 التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبين الحكم في أمثال هذه الامور
 على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معارف وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظاهر
 الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية وليس الغبار وشدة النار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول
 عليه السلام فانه لا يأتى بهذه الافعال بحيث أتى به ادل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام
 عليها الا انها في أنفسها كفر فهذا هو الكلام المختص في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله
 ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون الخبر عنه
 متقبة ما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماض مثل قوله
 ان الذين كفروا أو انما نحن نزلنا الذكروا فانه لما قطن انما أنزلنا في ليلة القدر انما أرسلنا نوحا على ان كلام
 الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئا آخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه
 لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بالخبر عنه والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالخبر فهذا الخبر يستحيل
 أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا فأجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين (الاول) ان الله
 تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما وجد انقلب العلم بأنه سيجود في المسئلة قبل علمائه قد
 حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز أيضا أن يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان
 خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى
 (الثاني) ان الله تعالى قال لنذخن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد وأن ينقلب ذلك الخبر الى انهم
 قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله أجاب المستدل
 أولا عن السؤال الاول فقال عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكفى لا

والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لاعلموا وإذا كان كذلك
وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة (وعن الثاني) أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات
مخصوصة فقولته تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه أن الله تعالى تكلم به هذا الكلام في الوقت المتقدم على
دخول المسجد لأنه تكلم به بعد دخول المسجد فنظيره في مسئلتنا أن يقال إن قوله إن الذين كفروا تكلم الله
تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعتراضا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل
وهذا هو المقصود أجاب القائلون بالقدم بأننا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعالوم لكنا إنما نقول بأن العالم
سيوجد كان حاصلا في الازل أو ما كان فان لم يكن حاصلا في الازل كان ذلك نصريحا بالجهل وذلك كفر
وإن قلنا أنه كان حاصلا في زوال القديم وذلك سبب إثبات حدوث العالم والله أعلم
(المسئلة الثالثة) قوله إن الذين كفروا صيغة الجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهرها ثم أنه
لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر لأن كثيرا من المفسرين استلوا أن الله تعالى قد تكلم بالعام
ويكون مراده الخطاب أما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبس وظهور المقصود ومثاله ما إذا كان للإنسان
في البلد جمع مخصوص من الأعداء فإذا أقام أن الناس يؤذوني فهم كل أحد من مراده من الناس ذلك الجمع
على التعيين وأما لأجل أن التكلم بالعام لا رادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز
تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على
القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول
صلى الله عليه وسلم فلا حرج حسن ذلك وأقصى ما في الباب أن يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفنا أنها وحيد
لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف لأن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود
من أضعف الإشارات المقيدة للفظ فضلا عن القطع وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعدمات
الوعد على القطع بالوعد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال إن قوله إن
الذين كفروا لا يؤمنون كالتقيض لقوله إن الذين كفروا يؤمنون وقوله إن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق
إلا إذا آمن كل واحد منهم فإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي
على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الإيمان عن واحد منهم لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت
أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الإيمان ثبت أن قوله إن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إبطاله على ظاهره
أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم (والجواب) أن قوله إن الذين كفروا صيغة
الجمع وقوله لا يؤمنون أيضا صيغة جمع والجمع إذا قبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فعناء أن كل واحد منهم
لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور (المسئلة الرابعة) اختلف أهل التفسير في المراد منها
بقوله الذين كفروا فقال قائلون أنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يـكـفـون
الحق وهم يعاونون وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقال آخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب
وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وأنكروا بعد المعرفة ونظيره
ما قال تعالى فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وكان عليه السلام
حر يصا على أن يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له فاعلمك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا
الحديث أسفا وقال أنا أنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم أنه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم
لا يؤمنون لقطع طمعه عنهم ولا يتأذي بسبب ذلك فان اليأس إحدى راحتين أما قوله تعالى سواء عليهم
أأندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فغية مسائل (المسئلة الأولى) قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى
الاستواء وصف به كايوصف بالصادر ومنه قوله تعالى تعالوا إلى كلمة سواء ينشأ بينكم في أربعة أيام سواء
للسائلين بمعنى مستوية فكانه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم اندارك وعدمه (المسئلة الثانية)

في ارتفاع سوا قولان (أحدهما) ان ارتفاعه على انه خبر لان وأندرتهم أم لم تنذرهم في موضع
الرفع به على الفاعلة كانه قيل ان الذين كفروا مستوعبون انذارك وعلمه كما نقول ان زيدا محتشم أخوه
وابن عمه (الثاني) أن تكون أنذرتم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسوا خبره مقدما بمعنى سوا عليهم
انذارك وعلمه والجمله خبر لان واعلم ان الوجه الثاني أولى لان سوا اسم وتنبه بجزلة الفعل يكون ترك
لفظا من غير ضرورة وانه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار
بالاستواء فوجب أن يكون سوا خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتدأ جائز
وتقديم قوله تعالى سوا محياهم ومماتهم وروى سيدي به قواهم عبي انا ومشتوهم من يشؤك أما
الكوفون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين (الاول) المبتدأ ذات والخبر صفة والذات قبل
الصفة بالاستحقاق فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياسا على نواجب الاعراب والجامع التبعية المعنوية
(الثاني) ان الخبر لابد وأن يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذ كروانه غير جائز لان
الضمير هو اللفظ الذي أشير به الى أمر معلوم فقبل العلم به امتنعت الإشارة اليه فكان الاضمار قبل الذكر
محالا أجاب البصريون عن الاول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقديم المبتدأ أولى لأن يكون واجبا
(وعن الثاني) ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يؤتى الحكم قال تعالى
ما رجس في نفسه خيفة موسى وقال زهير

من يلق يوم ا على علانه هرما * يلق السماحة منه والندی خلعا

والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن اتيا
بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه (أحدها) ان قوله أنذرتم أم لم تنذرهم فعل وقد أخبر عنه بقوله
سوا عليهم ونظيره قوله ثم بداهم من بعد ما رأوا الآيات ليسبحنه حتى حين فاعل بداهم ليسبحنه (وثانيها)
ان الخبر عنه بأنه فعل لابد وأن يكون فعلا فاله فعل قد أخبر عنه بأنه فعل فان قيل الخبر عنه بأنه فعل هو ذلك
الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعل هذا الخبر عنه بأنه فعل اذ لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذا
والتحقيق ان الخبر عنه بأنه فعل اما أن يكون اسما أولا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذا لان الاسم
لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه (وثالثها) انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا
عنه بأنه لا يخبر عنه والخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسما لزم انا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه وهذا
خما وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا
حاجة الى ترك الظاهر أما جوهرا والخبر بين فقد أطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان
التقدير سوا عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لابد وأن يكون انذارك
زائدة اما في المعنى أو في اللفظ فماتلك الفائدة هاهنا قلنا قوله سوا عليهم أنذرتم أم لم تنذرهم معناه سوا
عليهم انذارك وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد باغوا في الاصرار واللبجاج والاعراض عن
الآيات والدلائل الى حالة ما بقى فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سوا عليهم
انذارك وعدم انذارك لما أفاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال أنذرتم أم لم تنذرهم
أفاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان
المقهور من هذه الآية ذلك (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف الهمزة وأم مجر دتان اعني الاستفهام
وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسا قال سيدي به جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء
كقوله اللهم اغفر لنا آياتها العصاة يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما كان ذلك جرى
على صورة النداء ولانداء (المسئلة الخامسة) في قوله أنذرتم أم لم تنذرهم ست قرأت اما به من تين محققين بينهما ألف
أولا ألف بينهما أو بأن تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بينهما ألف أولا ألف بينهما ويجذف حرف
الاستفهام ويجذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فائدة قول فيمن يقاب الثانية

أنا قال صاحب الكشف هو لاحن خارج عن كلام العرب (المسئلة السادسة) الانذار هو التخوف من
 عتاب الله بالجرع المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تأثير الانذار في الفعل والترك اقوى من
 تأثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بحجاب المنفعة وهذا الموضع موضع المبالغة
 وكان ذكر الانذار اولى اما قوله لا يؤمنون فغيبه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشف هذه
 اما ان تكون جملة مؤكدة الجملة قبلها او خبرا لان والجملة قبلها اعتراض (المسئلة الثانية) احتج أهل
 السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت
 وحيدا الى قوله سأرهم صعوب وعود وقوله ثبت يد أبي إلهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى أخبر عن
 شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا والكذب عند
 النظم قبيح وفعل التبجح يستلزم اما الجهل واما الحاجة وهذا محال لان على الله والمغضى الى المحال محال
 فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه
 انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال
 فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم
 الايمان لانه انما يكون عالما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم
 الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو
 محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين بل أمر بالجمع بين العدم
 والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم
 لا يؤمنون بالايمان البتة والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه انهم
 لا يؤمنون قط فقد صاروا مكافين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات
 ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه
 في قوله يريدون أن يبدلوا كلام الله قل ان تتبعونا كدلكم قال الله من قبل فثبت ان القصص الذي يكون
 ما أخبر الله تعالى عن عدم تكويينه قصد لتبديل كلام الله تعالى وذلك منهى عنه ثم ههنا أخبر الله تعالى
 عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فحاولوا الايمان منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهى عنه وترك محاولة
 الايمان يكون أيضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم حاملا على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة
 في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين
 معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فماتوا بيشئ
 مقنع وأنا أذكر انصفي ما ذكره بعون الله تعالى وتوفيقه قالت المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان
 (المقام الاول) بيان انه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان
 (المقام الثاني) بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل أما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه
 (أحدها) ان القرآن ملو من الآيات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال وما منع الناس أن
 يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهوانكاري بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه
 الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله وماذا عليهم
 لو آمنوا وقوله لا بليس ما منعك أن تسجد وقول موسى لاخيه ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم
 لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنهم لم أذنت لهم لم تحترم ما أحل الله لك قال صاحب بن
 عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه وينهاه عن الكفر وقد حله عليه وكيف
 يصرفه عن الايمان ثم يقول اني تصرفون ويخافون فيهم الافك ثم يقول اني تؤفكون وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول
 لم تكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول
 لم تصدقوا عن سبيل الله وسال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشيد ثم قال

فآين تذهبون وأصلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين (وثانيها) ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولولا أنا أهلكتهم بعدذاب من قبله لانا الوارثون لولا أرسلت اليهم رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فلما بين أنه ما بقي لهم عذرا الا وقد أزاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعاهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم الاعذار وأقوى الوجوه المدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع (وثالثها) انه تعالى حكى عن الكفار في سورة حم السجدة أنهم قالوا اقلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وانا ذكرا لله تعالى ذلك ذمناهم في هذا القول فلو كان العلم مانع الكافرين من ذلك فلم ذمهم عليه (ورابعها) انه تعالى ذمناهم في هذا القول فلو كان العلم مانع الكافرين من ذلك فلم ذمهم عليه (ورابعها) انه تعالى أنزل قوله ان الذين كفروا الى آخره ذمناهم وزجرنا عن الكفر وتقييد الفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعشى معذورا في أن لا يمشي (وخامسها) القرآن انما أنزل لتكون حجة لله ورسوله عليهم لأن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانع الكان لهم أن يقولوا اذا علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال مناولم تأمرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا رسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر يمنع (وسادسها) قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كافيه لما كان نعم المولى بل كان بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت به هذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه (أحدها) انه (المقام الثاني) قالوا ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه (أحدها) انه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع والذي علم عدم وقوعه يكون ممنوع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء علم عدم وقوعه يكون ممنوع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر وأما الممتنع فلا قدرة عليه فليزمن أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده (وثانيها) ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال (وثالثها) لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا لان الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه والذي علم عدمه كان ممنوع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا فكانت حركته وسكاته جارية بحرية حركات الجملادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكتاب البديهة فعمل فساد ذلك فان رعى انسانا بالاجرة حتى شجبه فاما ندتم الرأى ولا ندتم الاجرة ونذكر بالبدية تفرقة بين ما اذا سقطت الاجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء ببدية عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويأمررون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك (ورابعها) لو كان العلم بعدم مانع الوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالايمان أمرا باعدام علمه وكما انه لا يلحق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يلحق به أن يأمرهم بأن يعدموه لانه لا يعدم ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعيب فدل على ان العلم بعدم لا يكون مانعا من الوجود (وخامسها) ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرا الى ذاته وعينه فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال (وسادسها) ان الامر بالمحال سفه وعيب فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضا بكل أنواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المجزأة على به

الكاذبين ولا انزال الا كاذيب والباطل وعلى هذا التقدير لا يتيقن بوجهة نبوة الانبياء ولا بوجهة القرآن
 بل يجوز ان يكون كله كذباً وسفهاً ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع
 من الايمان (وتاسعها) انه لو جاز ورود الامر بالتحال في هذه الصورة لجاز ورود امر الاعنى بنقط
 الماحق والزمن بالظن في الماهيات وان يقال لمن قيد بدهاء ورجلاء وألقى من شاق جبل لم لا تقير الى فوق
 ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالتحال فثبت ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من الوجود
 (وثامنها) لو جاز ورود الامر بذلك بطريق النبوة الانبياء الى الجسادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة
 لتبليغ التكليف اليها حال البصيرة ومعلوم ان ذلك بخبرية وتلاعب بالدين (وتاسعها) ان العلم بوجود
 الشيء لا يقتضي وجوبه لا غنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله تعالى قادراً امره بما يختار
 وذلك قول الفلاسفة القائلين بالوجوب (وعاشرها) الايات الدالة على ان التكليف ما لا يطاق لم يوجد
 قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم
 اصرهم والاعلال التي كانت عليهم وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالتحال (المقام الثالث) الجواب
 على سبيل التفصيل ولله امتزاج فيه طريقان (الاول) طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار
 فانما قلنا لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لا نقاب علمه جهلاً قالوا خطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلاً
 وخطأ أيضاً قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامسالك عن القولين (والثاني) طريقة الكهجي
 واختيار أبي الحسين البصري ان العلم تبع للمعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان
 الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلائل الايمان عرفت ان
 الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلائل الايمان فهذا فرض علم بدلائل علم آخر لانه تغير العلم فهذان
 الجوابان هما اللذان علم ما اعتمد جهور المعتزلة واعلم ان هذا المبحث صار منشأ لثلاث عظيمة فمنها ان
 منكري التكليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام أهل الخبر فوجدناه قوياً قاطعاً وهذه الجوابان اللذان
 ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت للعاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة ان منع القول بالخبر
 لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي ذكره أهل الخبر ضعيف جداً فصار مجموع الكلامين كلاماً قوياً
 في نفي التكليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة
 من الايات الكثيرة الدالة على انه لا يمنع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه والذي قاله الخبرية من ان
 العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك من
 أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه ثم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله
 عليه وسلم فوسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به
 محمد بل غير ذلك والدليل عليه اشتغاله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل
 الخبر وأهل القدر ومنها ان القلة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جاز لنا
 التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام أهل الخبر في نهاية
 القوة في اثبات الخبر وكلام أهل القدر في بيان انه متى ثبت الخبر بطل التكليف بالكيفية في نهاية القوة فيستوله
 من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر
 والضلال وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم انه سبحانه لا يعلم الاشياء
 قبل وقوعها وجوز الابداع على الله تعالى وقال ان قوله ان الذين كفروا سوا علمهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم
 لا يؤمنون اغناهم عن سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب
 فراراً من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جلة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لاتعلق لها
 بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشبهات فاما الجوابان اللذان علم ما اعتمد القوم في نهاية
 الضعف أما قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي خطأ قول من يقول انه يبدل وخطأ قول من يقول انه لا يبدل

ان كان المراد منه الحكم بقساد القسامين كان ذلك حكما بقساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان
 موهنا ان أحدهما حق لكن لا أعرف ان الحق هو انه يدل او لا يدل كفي في دفعه تنزيروحه الاستدلال فانما لما
 يثبات العلم بالعدم لا يحصل الامع العدم فلو حصل الوجود معه لمكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يمكن
 العقل من تقرير كلام أوضح من هذا واول مقدمات فيه وأما قول الكعبي في نهاية الضعف لانا وان كالا
 ندرى ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان أو بعدمه لكننا علم ان العلم بأحد هذين الامرين كان
 حاصلا وهو الا ان أيضا حاضر فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الاخر لزم اجتماع النقيضين
 ولو قيل بأن ذلك العلم لا يفي في ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في هذا البحث واعلم ان
 الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في هذا الباب أمور أخرى اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة (أحدها)
 روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل
 فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول
 ان تبت يد أبي لهب وقوله ذرفي ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس في أم الكتاب والله
 تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في أم الكتاب لدينا العلي حكيم فما الكفر الا هذا يا أبا عثمان فسكت
 عمرو هنيئة ثم أقبل على فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لهب من لوم ولا على الوليد من لوم فلما
 سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك هذا والله الذي قال معاذ قد دخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكي
 أيضا انه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت
 اكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو وليس هكذا كانت بل كانت تبت يد امان على مثل ما عمل أبو لهب فقال له
 الرجل هكذا ينبغي ان تقرأ اذا قلنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر
 ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن (وثانيها) روى القاضي في كتاب
 طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا أبا عبد الرحمن ان أقواما يرتلون ويسرقون ويشربون الخمر
 ويقتلون النفس التي حرم الله الاباطق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدافغضب ثم قال سبحان الله
 العظيم قد كان في علمه انهم يفعلونها فلم يحمله هم علم الله على فعلها حدثني أبي عمر بن الخطاب انه سمع رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كم مثل السماء التي أظلمت لكم والارض التي أفلتكم فكما
 لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى وكما لا تحملكم
 السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها واعلم ان في الاخبار التي يرويها
 الخبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول ان يقول مثل ذلك
 وذلك لانه متناقض وفاسد أما المتناقض فلان قوله وكذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله صريح
 في الخبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض وأما انه فاسد فلاننا يثبات العلم بعدم الايمان بوجود
 الايمان متناقض فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات أما
 السماء والارض فانهما لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر أن تشبيه احدى الصورتين بالآخرى لا يصدر الا
 عن جاهل أو متجاهل وجل منصب الرسالة عنه (وثالثها) الحديثان المشهوران في هذا الباب أما الحديث
 الاول فهو ما روى في الصحيحين عن الامش عن زيد بن وهب عن عبيد الله بن مسعود قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم هو الصادق المصدوق ان أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة
 مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا فينشق فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فكأن
 رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان أحدكم لم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون
 بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وان أحدكم لم يعمل بعمل أهل
 النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وحكي
 الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الامش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن

وهب يقول هذا ما أحبته ولوسعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولوسعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا الردية ولوسعت الله عز وجل يقول هذا القات ليس على هذا أخذت ميثاقا وأما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى قال لا آدم أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة فقال آدم أنت الذي اصطفا الله لرسالته ولكلامه وأنزل عليك التوراة فهل يجده الله قدره على قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فليج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه (أحدها) ان هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وأنه غير جائز (وثانيها) ان الولد كيف يشافه والده بالقول القليظ (وثالثها) انه قال أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله أخرجه منها (ورابعها) ان آدم عليه السلام اخرج عا ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحجوا بها والمباطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة (وخامسها) ان الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع اننا نعلم انه ليس بصواب اذ ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه (أحدها) انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود ولا انه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوى حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود (وثانيها) انه قال فليج آدم منصوبا أي ان موسى عليه السلام غلبه وجهه محجوبا وان الذي أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر (وثالثها) وهو المعقد انه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بل علم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي جعله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب على أن أخرج من الجنة الى الارض وأكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصى القول فيها في هذا التفسير ان قدر الله تعالى ذلك وفيما ذكرناه ههنا كفاية قوله تعالى

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسائل (المسئلة الاولى) انتم والكم اخوان لان في الاستيناف من الشيء يضرب الخاتم عليه كتماله وتغطية الاشياء به ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاها اذا غطاء وهذا البناء لما يشق على الشيء كالعصاة والعمامة (المسئلة الثانية) اختلاف الناس في هذا الختم أما القائلون بان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال ان الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما أن يكون قادرا على تركه أولا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر بخلاف القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما أن يكون مبرورا مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على الضم المربح اليها أولا يتوقف فان لم يتوقف فتد وقع الممكن لا عن مبرج ويتجوز به يقتضي القدر في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي اني الصانع وهو محال واما ان يتوقف على المبرج فذلك المبرج اما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أو لا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جائز أن يكون من فعل العبد والالزام التسلسل ولا يثبت أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا يؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان كون قدرة العبد مصدرا لله قدور المعين يتوقف على أن يضم اليها مبرج هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المبرج الى تلك القدرة فاما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الاثرا واجبا أو جائزا أو عتقا والثاني والثالث باطل فتعين الاول وانما

قلنا انه لا يجوز أن يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك
المرجح تارة مع ذلك الاثر واخرى منفصلا عنه فانه فرض وقوع ذلك لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض
وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه الاثر فاختصاص أحد الوقتين
بترتيب ذلك الاثر عليه اما أن يتوقف على انضمام قرينة اليه أو لا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك
المجموع مع هذه القرينة الزائدة لذلك المجموع وكذا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف
وأضاف في عود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف
فثبت حصول ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدر الاثر واخرى بحيث لا يكون مصدره مع انه لم يتميز
أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة فيكون هذا اقولا بترجح الممكن لاعتراض مرجح وهو محال فثبت ان عند
حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الاثر جائزا واما انه لا يكون مستعاقظا هو والالكان مرجح
الوجود مرجحا لعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب
الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل
حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل مستعاضا بعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية
الموجبة للكفر في القلب ختم على القلب ومنع الله عن قبول الايمان فانه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم
لا يؤمنون ذكر عقوبة ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلية يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول
لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلية فهذا قول من أضاف جميع المحذورات الى الله تعالى واما المعتزلة فقد
قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية
الاولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبهم سمكا وعظما بينهم عن
الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض أكرمهم فهم
لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وهذا كعب وذئب من الله تعالى فيما ادعوا اليه ممنوعون
عن الايمان ثم قالوا بل لا بد من حمل الختم والغشاوة على أمور أخر ثم ذكر وافية وجوها (أحدها) ان القوم لما
أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالألف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن
الشيء وصده عنه وكذلك هذا في عبودتهم حتى كانوا لا يصرون شيئا وكان بأذانهم وقراحتي لا يخلص
اليها الذكر وانما أضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في عنكم اوقوة ثباتها كالشيء الخلق ولهذا قال تعالى بل
طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون كالألف لان على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم فاعاقبهم في قلوبهم الى يوم
يلقونه (وثانيها) انه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر الان
الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند اليه الختم كما يسند الفعل الى السبب (وثالثها) انهم لما
أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكرو كان ذلك عند ايراد الله تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة براءة زادتم رجسا الى
تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى دلائله عليهم انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تفصيل
رجسهم أي ازدادوا بها كقوله تعالى في الكفرهم (ورابعها) انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تفصيل
الايمان لهم الا بالقتل والالقاء الا ان الله تعالى ما أقهرهم عليه لئلا يطل التكليف فعبر عن ترك القسر
والالقاء بالختم اشعارا بأنهم الذين اتهموا في الكفر الى حيث لا يتناهون عنه الا بالقتل وهي الغاية القصوى
في وصف الجاهلهم في الغي (خامسها) أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تمجيدا من قولهم
قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقروم بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتمكيم قوله لم يكن
الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفصلا حتى تأتيهم البينة (وسادسها) الختم على قلوب
الكفار من الله تعالى هو الشهادة منهم عليهم بأنهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بأنهم الاتمي الذكرو لا تقبل الحق
وعلى أسماعهم بأنهم لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تحتم علي ما يقول فلان أي تصدقه

ونشهد بأنه حق فآخبر الله تعالى في الآية الاولى بأنهم لا يؤمنون وأخبر في هذه الآية بأنه قد شهد بذلك
 وحفظه عليهم (وسابعها) قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى
 بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما يحل الكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد
 علمت الذين اعتمدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرمة عليهم أربعين سنة
 يتيمون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين ونحوه هذا من العقوبات المججلة لماعلم الله تعالى فيها من
 العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هكذا ما فعل بهم ولا من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا بذلك الى أن
 لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسخ وقد أسقط الله التكليف عن بعض العقل كمن
 قارب البلوغ واستكثر أن يخلق الله في قلوب الكافرين ما نفعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك
 أصل لهم كما قد يذهب بعبادتهم ويغنى أبصارهم ولكن لا يكونون في هذا الحال مكافين (وثامنها) يجوز
 أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل
 يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينه والطمين في أذنه فيفعل الله كل ذلك بهم
 ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما قد فعل ببنى اسرائيل
 فتأهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالجزء الذي
 أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى انه أصل للعباد (وتاسعها)
 يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد أخبرنا به عنهم قال ونشرهم يوم القيامة على وجوههم غيبا
 وكما صما وقال ونشرهم يومئذ ذرعا وقال اليوم نختم على أفواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها
 لا يسمعون (وعاشرها) ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار أبي علي الجبائي والقاضي ان المراد
 بذلك علامة وسمة يجعلها في قلب الكفار وسمعتهم فتستبدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون
 أبدا فلا يبعد أن يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال أولئك
 كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونهم ويستغفرون له ويكفون القلوب الكفار علامة تعرف
 الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويعنونه والفائدة في تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى
 الملائكة لانهم متى علموا تلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر والى
 المكاف فانه اذا علم انه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى
 أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا
 المعنى لا يمنع لاننا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفكر ونقرأه ولان الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر انه
 كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذلك هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتي بالايمان
 ويترك الكفر قالوا وانما خص القلب والسمع بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة
 العقلية لا تستفاد الا من جانب القلب ولهذا خصهما بالذكور فان قيل افقهما لون الغشاوة في البصر أيضا على
 معنى العلامة قلنا لا لاننا انما جعلنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه
 فوجب اثباته أما الغشاوة فخبرة الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد
 من حله على الجواز وهو تشبيه حالهم بحال من لا يتوقع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع أقوال الناس
 في هذا الموضع (المسئلة الثالثة) الالفاظ الواردة في القرآن القرية من معنى الختم هي الطبع
 والكنان والرين على القلب والوقر في الآذان والغشاوة في البصر ثم الايات الواردة في ذلك مختلفة
 (فالقسم الاول) وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلاب ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم
 أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فأعرض أكثرهم فهم
 لا يسمعون اينذرن كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء آموات غير أحياء في قلوبهم مرض
 (والقسم الثاني) وردت دلالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس أن يؤمنوا فأن شاء فليؤمن ومن شاء

فليكفر لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسوا الحق
 بالباطل والقرآن مليء من هذين القسمين وصار لكل قسم منهم سكاطا ثمانية فصارت الدلائل السبعة
 لتكون من الطرفين واقعة في حيز التعارض أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه
 المسئلة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شعبا وأشدّها شغبا ويحكى ان الامام أبا القاسم الانصارى
 سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا لانهم نزوه فقتل عن أهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى
 ان كلا الفريقين ما طالب الاثبات جلال الله وعلو كبريائه الا ان أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا
 ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواء والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرة
 هذه القبايح وأقول ههنا سر آخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف على
 الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو في الصانع ولو توقف لزم الجبر واثبات الرسول يلجئ الى القول
 بالقدرة لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فأى فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر آخر وهو فوق الكل
 وهو اننا لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترج
 أحدهما على الآخر الامر بوجه وهذا يقتضى الجبر ونجد أيضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات
 الاضطرارية وجزءا بديهيا يحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضى مذهب المعتزلة فكان هذه
 المسئلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى
 نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السبعة فلهذه المآخذ التي شرحتها
 والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسئلة ونخفض وعظمت فتسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن
 يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف اللفظ يتحمل أن تكون الاسماع
 داخله في حكم الختم وفي حكم التغطية الا ان الاولى دخوله في حكم الختم لاقوله تعالى وختم على سمعه
 وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولو وقفهم على سمعهم دون قلوبهم (المسئلة الخامسة) الفائدة في تكرير
 البخاري قوله وعلى سمعهم انها أعمدت للاسماع كمان أدل على شدة الختم في الموضعين (المسئلة
 السادسة) انما جمع القلوب والابصار ووجد السمع لوجوه (أحدها) انه ووجد السمع لان لكل واحد
 منهم سمعا واحدا كما يقال أناني برأس كبشين يعني رأس كل واحد منهم كما وجد البصير في قوله
 كما وفي بعض بطونكم وتعيشوا ه يقعون ذلك اذا آمنوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولك ففرسهم وفوفهم وأنث تزد
 الجمع رفضوه (الثاني) ان السمع مصدر في أصله والمصدر لا يتج مع يقال رجلان صوم ورجل صوم فروع
 الاصل يدل على ذلك جمع الاذن في قوله وفي آذاننا وقر (الثالث) ان نقدر مضافا محذوف أي وعلى حواس
 سمعهم (الرابع) قال سيدويه انه وجد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل
 على ان المراد منه الجمع أيضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليقين والشكائل قال
 الراعي

بها جيف الحيدى فأما عظامها * فيض وأما جلد ها فصيلب

وانما أراد جلودها وقرأ ابن أبي عملة وعلى اسماعهم (المسئلة السابعة) من الناس من قال السمع أفضل
 من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما أقدم السمع على البصر والتقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط
 النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا أحسن وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان السمع فصل نتائج
 عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوفق الا على المحسوسات
 ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل بطل النطق والعصبي اذا بطل
 لم يظل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة أشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور
 ومتعلق القوة السامعة الريح (المسئلة الثامنة) قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب
 واستقصينا في بيانه في قوله نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعرا (المسئلة التاسعة) قال صاحب

الكشاف البصر نور العين وهو ما يصب به الرائي ويدرك المراتب كما كان البصيرة نور القلب وهو ما يستبصر به
ويتأمل فيكأنه ما جوهراً لطيفاً خلق الله تعالى فيه ما آتسرين للإبصار والاستبصار أقول إن أمتحابه من
المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقق القول في الإبصار يستدعي إجماعاً غامضة لا تليق بهذا الموضع
(المسئلة العاشرة) قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب
هي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه إذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع (المسئلة الحادية
عشرة) العذاب مثل الشكال بناء ومعنى لأنك تقول أعذب عن الشيء إذا امسك عنه كما تقول نكل عنه
ومنه العذب لأنه يجمع العطش ويردعه بخلاف الملح فإنه يزيد ويدل عليه تسميتهم إياه نقاحاً لأنه ينقح
العطش أي يكسره وفرا تالاً لأنه يرفقه على القلب ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذاباً وإن لم يكن كشالاً
أي عقاباً يرتد به الجاني عن المعادة والفرق بين العظيم والكبير أن العظيم نقيض الحقيق والكبير نقيض
الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما أن الحقيق دون الصغير ويستعملان في المنث والاحداث جميعاً تقول
رجل عظيم وكبير تريد جسته أو خطره ومعنى التكبر أن على أبصارهم نوعاً من الاغطية غير ما يعرفه الناس
وهو غطاء التعامى عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى (المسئلة
الثانية عشرة) اتفق المسلمون على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وفسروا
قوله ولهم عذاب عظيم بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو ولأن ذكرهم نادلائل القريتين أما
الذين لا يجوزون التعذيب فقد عسكوا بأمور (أحدها) أن ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة إما أن
تكون عائدة إلى الله تعالى أو إلى غيره والأول باطل لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد
مننا في الشاهد فان عبده إذا أساء إليه آذبه لأنه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولأنه
إذا آذبه فإنه ينزجر بعد ذلك عما يضره والثاني أيضاً باطل لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى المعذب
أو إلى غيره أما إلى المعذب فهو محال لأن الضرر لا يكون عين الانتفاع وأما إلى غيره فمحال لأن دفع الضرر
للمرجوح على الرابع وهو باطل وأيضاً فلا منفعة يريد الله تعالى إيصال النفع إلى شخص لغرض إيصال النفع إلى شخص آخر ترجيح
الإيصال من غير توسط الضرر بالغير فيكون توسط ذلك الضرر عديم الفائدة فثبت أن التعذيب ضرر
خال عن جميع جهات المنفعة وأنه معلوم بالقيح بديهية العقل بل قبحه أجلي في العقول من قبح الكذب الذي
لا يكون ضاراً والجهل الذي لا يكون ضاراً بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لأن ذلك الكذب الضار
وسيلة إلى الضرر وقبح ما يكون وسيلة إلى الضرر دون قبح نفس الضرر وإذا ثبت قبحه امتنع صدور من الله
تعالى لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح (وثانيها) أنه تعالى كان عالماً بأن الكافر لا يؤمن على ما قال
أن الذين كفروا سواهم أعلمهم أنذرهم لم تنذرهم لا يؤمنون إذا ثبت هذا ثبت أنه متى كان الكافر لم يظهر
منه إلا العصيان فلو كان ذلك العصيان سبباً للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقباً لاستحقاق العقاب أما لأنه
تمام العلة أو لأنه شرط العلة وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقبيه لا محالة العقاب وما
كان مستعقباً للضرر الخالي عن النفع كان قبيحاً فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحاً والقيح لا يفعل
الحكيم فلم يبق ههنا إلا أحد أمرين إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو أن يوجد لكنه لا يستعقب
العقاب وكيف كان فالقصد حاصل (وثالثها) أنه تعالى إما أن يقال خلق الخلق للانفعا أو للضرر
أو للانفعا ولا للضرر إرفان خلقهم للانفعا وجب أن لا يكلفهم ما يؤذيهم إلى الضرر الخالص لأن
الحكيم إذا أراد أمر الاستحالة أن يفعل فعلاً يؤذي به إلى ضدم مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم أقدامهم
على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلاً يؤذيهم إلى العقاب فإذا كان قاصداً لانفعا وجب أن لا يكلفهم

وحديث كثرهم دل على أن العباد لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ولا يائز أن يقال خلقهم لا للائعاف
 ولا لأضرار لان الترتل على العدم يمكن في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ولا يائز أن يقال خلقهم
 لأضرار لان مثل هذا لا يكون رحيميا كرحيميا وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيميا كريما وعلى
 انه نعم المولى ونعم النصير وكل ذلك يدل على عدم العقاب (ورابعها) انه سبحانه هو الخالق لذلك الدواعي لما بينا
 فوجب المعامى فيكون هو المهيمن اليه اذ يقع منه أن يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لذلك الدواعي لما بينا
 ان مددور الفاعل عن القدرة ونوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى اليها وبيننا ان ذلك يوجب الجبر
 وتعذيب المجرور قبيح في العقول وربما تروا هذا من وجه آخر يقالوا اذا ~~كانت~~ الاوامر والنواهي
 الشرعية قد جاءت الى شخص من الناس فقبلها أحدهم وأخالفها الآخر فاقبب أحدهما وعوقب
 الآخر فاذا قبل لم قبل هذا وأخالف الآخر فيقال لان المقابل أحب الزواب وحذر العقاب فأطاع والآخر
 لم يجب ولم يذره فقصي أو ان هذا أم غي الى من وعظه وقهره عنه مقاتله فأطاع وهذا لم يصح ولم يفهم فقصي
 فيقال ولم أم غي هذا وقهره ولم يصح ذلك ولم يفهم فقصي لان هذا حازم لبيب فطن وذلك أخرق جاهل غبي
 فيقال ولم اخص هذا بالحرز والفتنة دون ذلك ولا شك ان الفتنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان
 الانسان لا يختار لنفسه الغياوة والخرق ولا يفعله ما في نفسه بنفسه فاذا انتهت التعليقات الى أمور خلقها
 الله تعالى اضطرار علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك ان تسوي بين الشخصين اللذين
 أطاع أحدهما وعصى الآخر في كل حال أعنى في العقل والجهل والفتنة والغياوة والحرز والخرق والمعلمين
 والباطنين والزاجرين ولا يمكنك أن تقول انهما لو استويا في ذلك كما استويا في الطاعة والمعصية فاذا
 سبب الطاعة والمعصية من الأشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه وعند هذا يقال أين من العدل
 والرحمة والكرم أن يخلق المامى على ما خلقه عليه من الفطاعة والجسارة والغياوة والقساوة والطيش
 والخرق ثم يعاقبه عليه وهذا خلقه مثل ما خلق الطائع ليعا حازما عارفا بما أو أين من العدل أن يسخن
 قلبه ودية ويغضبه ويأهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ
 مبلغ بل يقبض له أحد آخر لا يعنى أفعالهم وأخلاقهم فيعلم منهم ثم يؤاخذهم بما يؤاخذ به اللبيب الحازم
 والمعاقل العالم البارد الرأس المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه مرييا شقيقا ومعلما كاملا
 ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء فثبت به هذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضاي
 العقول (وحامسها) انه تعالى انما كافنا النفع لعوده اليها لانه قال ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان
 أسأتم فلها فاذا عصى منافق قد فوّت على أنفسنا ذلك المنافع فهل يحسن في القول أن يأخذ اللهكم كيم انسا
 وبقول له اني أعذبك العذاب الشديد لانك قوّت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصليل النفع
 مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فذهب الى قوت على نفسه أدون المطلوبين أقفوت على لا جمل ذلك
 أعفاه ما وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول انك قدرت على أن ~~تكتسب~~ تكتسب دينار لنفسك
 ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون في فيه غرض البتة فلما لم ~~تكتسب~~ تكتسب ذلك الذي ينار ولم تنتفع به فاما أخذك
 واقطع أعضائك اربا اربا بالاشك ان هذا نهاية السفاهة فكيف يليق بأحكام الحاكمين ثم قالوا هب اناس لنا هذا
 العقاب لمن أين القول بالدوام وذلك لان أقسى الناس قلبا وأشدّهم غفلة وقفاظة وبعدا عن الخير اذا
 أخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما أو شهرا أو سنة فانه يشبع منه ويعمل فلو بقي مواظبا عليه لانه كل أحد
 ويقال هب انه بالغ هذا في أضرارك ولعل ~~كن~~ الى متى هذا التعذيب فاما أن تقتله وترجحه واما أن تخلصه
 فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلبذ بالانتقام فانتفى عن الكل ~~ككيف~~ كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال
 (وسادسها) انه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال ولا تسرف في القتل انه كان منصورا وقال
 المؤيد طالما (وسابعها) ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب

دعاه وقبل توبته ألا ترى أن هذا الكريم العظيم مابق في الآخرة أو عقول أولئك المعذنين ما بقيت فلم
لا يوبون عن معاصيهم وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ولم لا يسمع ذنوبهم ولم لا يجيب دعاءهم
ولم يجيب رباهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكريم إلى حيث قال ادعوني استجب لكم أم من يجيب المضطر
إذا دعاه في الآخرة صار بحيث كلما كان نصرته عنهم إليه أشد فانه لا يحاط بهم إلا بقوله اخشوا فيها
ولا تكفون فالوفاة هذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن العذر
عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه (أحدها) أن النفس لا تدل على اللطفة لا يقيد العقين
والدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقتضوع إنما قلنا إن الدلائل اللطيفة لا تفيد اليقين لأن
الدلائل اللطيفة مبنية على أصول كاهل ظنية والمبني على الظني ظني إنما قلنا أنها مبنية على أصول ظنية
لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النصوص والتصريف ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر فكانت
روايتهم مفقودة وأيضا فهي مبنية على عدم الاستدراك وعدم الجواز وعدم التخصيص وعدم الإحصاء
بالعادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير وكل ذلك أمور ظنية وأيضا فهي مبنية على عدم المعارض
العقلي فإن تقدير وجوده لا يمكن القول بصدقه ما ولا يكذبهم ما وما ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن
العقل أصل النقل والعلم في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معالكن عدم المعارض العقلي مقلون
هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا هذا لائل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت أن دلالة هذه الدلائل
النقلية ظنية وإما أن الغنى لا يعارض اليقين فلا شك فيه (وثانيها) وهوان التجاوز عن الوعيد مستحسن
فيما بين الناس قال الشاعر

والى إذا أوعدته أو وعدته * تخلف أيعادى ومتخير موعدى

بل الأصح أن على تحقيق الوعيد كانه بعد التو ما وإذا كان كذلك وجب أن لا يصح من الله تعالى وهذا بناء على
حرف وهوان أهل السنة جواز نسخ الفعل قبل مضي مئة الامتثال وحاصل حرقهم فيه أن الأمر بحسن
تأدية الحكمة تنشأ من نفس المأمورة وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر فإن السيد قد يقول لعبد أفع
الفعل الفلاني غدا أولن كان يعلم في الحال أنه سيقام عنه غدا ويكون قصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد
الانقياد لسيد في ذلك وبوطن نفسه على طاعته فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غدا فإنه يحسن
عند أهل السنة أن يقول صل غدا إن عشت ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمورة لأنه مهمنا
بالحال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التردد إذ ثبت هذا
فبقول لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الأخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك
في الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فإن الأخبار على سبيل الوعيد
بما يفيد الزجر عن المعاصي والأقدام على الطاعات فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه
كما في الوعيد وعند هذا قالوا إن وعد الله بالبواب حق لازم وأما وعد بالعقاب فغير لازم وإنما قصده
صلاح المكلفين مع رحمة الشاه لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فإن قبل الولد أمره
فقد انتفع وإن لم يفعل فمات قلب الوالد من الشفقة يرد عنه قتله وعقوبته فإن قيل فعلى جميع التناذير
يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم أن كل كذب قبيح بل الصحيح هو الكذب الضار فاما الكذب النافع
فلا يمتنع أن سلطنا ذلك لكن لا نسلم أنه كذب أليس إن جميع عوامة القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا أليس
إن كل التشابهات مصرية عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذلك ههنا (وثالثها) أليس إن آيات الوعيد
في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي أيضا عندنا
مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص صريحا ونقول معناه أن العاصي
يستحق هذه الأنواع من العقاب فيعمل الأخبار عن الوقوع على الأخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جمل
ما يقال في تقرير هذا المذهب * وأما الذين أثبتوا وقوع المذاب فقالوا الله نقل الإناء على سبيل التواتر من

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول وأما الشبهة التي عسكت
 بها في نفي العقاب فهي مبنيّة على الحسن والقبح وذلك مما لا قول به والله أعلم بقوله تعالى (ومن الناس
 من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) اعلم ان المؤمنين أجمعوا على ان ذلك في وصف المنافقين
 قالوا وصف الله الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين
 صحت سرائيرهم وسلت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجود والعناد ثم وصف
 حال من يقول بالسنة انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الكلام في
 حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم نذكره فنقول أحوال القلب أربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن
 الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق
 وهو الجهل وخلو القلب عن كل ذلك فهذه أقسام أربعة وأما أحوال اللسان فتلاثة الاقرار والانكار
 والسكوت فيحصل من تركيبات اثنا عشر قسمًا (النوع الاول) ما اذا حصل العرفان القلبي فهو ثمانية
 ينضم اليه الاقرار باللسان أو الانكار باللسان أو السكوت (القسم الاول) ما اذا حصل العرفان بالقلب
 والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا صاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا
 عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه انه لولا الظروف لما أقرب بل أنكر فهذا يجب أن يعد منافقا لانه بقلبه منكر
 مكذب فاذا كان باللسان مقرا مصداقا وجب أن يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار (القسم
 الثاني) أن يحصل العرفان القلبي والانكار باللسان فهذا الانكار ان كان اختياريا كان كافرا عاندا (القسم الثالث)
 لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا عاندا (القسم الثالث)
 أن يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خالسا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما أن يكون اضطراريا
 أو اختياريا فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا ما لم يحقا وكذا اذا عرف الله بدليله ثم لما قسم
 النظر مات بغية فهذا مؤمن قطعا لانه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار والانكار فكان معذوراً فيه
 وأما ان كان اختياريا فهو مكن عرف الله بدليله ثم انه لم يأت بالاقرار فهو جاهل بالبحث وعمل الغزالي رحمه الله
 الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل
 قلبه ملوئ من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار (النوع الثاني) أن يحصل في القلب الاعتقاد
 التقليدي فاما أن يوجد معه الاقرار والانكار أو السكوت (القسم الاول) أن يوجد معه الاقرار
 ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن أم لا وان كان
 اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الاولى فان حكمنا في الصورة الاولى بالكفر فهو بالاكلام وان حكمنا
 هناك بالايمان وجب أن نحكم ههنا بالاتفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص
 منافقا بأن يكون منافقا عند التقليد كان أولى (القسم الثاني) الاعتقاد التقليدي مع الانكار
 اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب أن
 نحكم بالايمان في هذه الصورة (القسم الثالث) الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان
 أو اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد (النوع الثالث)
 الانكار القلبي فاما أن يوجد معه الاقرار اللساني أو الانكار اللساني أو السكوت (القسم الاول) أن
 يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو منافق وان كان اختياريا فهو مؤمن أن يعتقد
 بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقرب باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز أن
 يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجود والعناد فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم
 أيضا من النفاق (القسم الثاني) أن يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهو كافر وليس
 بمنافق لانه ما أظهر شيئا بخلاف باطنه (القسم الثالث) أن يوجد الانكار القلبي مع السكوت اللساني
 فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما أظهر شيئا (النوع الرابع) القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا

اتيان بوجده الاقرار والانكار والسكوت (القسم الاول) اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار امانة
 يكون اختياريا واضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل
 ما لا يجوز حيث أخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه أم لا وان كان في مهلة النظر فضمه نظر اما اذا كان
 اضطراريا لم يكفر صاحبه لان بوقفه اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن
 عملا قبيحا (القسم الثاني) القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم
 العاشر (القسم الثالث) القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذلك هو
 الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام
 الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو انه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه
 ما يضاد ما في ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا طهر ان قوله ومن الناس من
 يقول آمنا بالله وباليوم الآخر المراد منه المنافقون والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان كفر
 الكافر الاصل اقيم أم كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصل اقيم لانه جاهل بالقلب ككاذب باللسان
 والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال آخرون بل المنافق أيضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على
 ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما
 يدخل الايمان في قلوبكم وقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد أمور منكرة
 (أحدها) انه قهرا التليس والكافر الاصل ما قصد ذلك (وثانيها) ان الكافر على طمع الرجال
 والمنافق على طمع الخنونة (وثالثها) ان الكافر مريض لنفسه بالكذب بل استكف منه ولم يرض
 الا بالصدق والمنافق رضى بذلك (ورابعها) ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصل
 ولاجل غلط كثره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار (وخامسها) قال مجاهد انه تعالى
 ابتدأ بذكر المؤمنين في أربع آيات ثم ثني بذكر الكفار في آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية وذلك يدل
 على ان المنافق أعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب كون جرهم أعظم فان عظم فلغير
 ذلك وهو وضعهم الى الكفر وجوههم من المعاصي كالخداعة والاستهزاء وطلب الفوائد الى غير ذلك ويمكن أن
 يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على ان الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر
 الكفار وذلك يدل على انهم أعظم جرما من الكفار (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين
 (الاول) انها تدل على ان من لا يعرف الله تعالى وأقربه فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت
 الكرامية انه يكون مؤمنا (الثاني) انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المسكين عارفون بالله
 ومن لم يكن به عارفا لا يكون مكافا أما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان
 يجب أن يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى وأقربه لا بد وأن يكون مؤمنا وأما الثاني
 فلان غير العارفين لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان
 من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا (المسئلة الرابعة) ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها
 (أحدها) يروي عن ابن عباس انه قال سمي انسانا لانه عهد اليه نفسي وقال الشاعر
 سميت انسانا لانك ناسي • وقال أبو الفتح البستي

يا أكثر الناس احسانا الى الناس • وأكثر الناس افضالا على الناس

نيت عهدك والنسيان مغفر • فاعف عن أول ناس أول الناس

(وثانيها) سمي انسانا لاستئناسه بمثله (وثالثها) قالوا الانسان اغناسي انسانا نظره وروحه وانهم
 يؤنسونه أي يصرون من قوله آنس من جانب الطور نار الكاسي الجن لا جتنانهم واعلم انه لا يجب في كل
 لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر والازم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من
 شيء آخر (المسئلة الخامسة) قال ابن عباس انها نزلت في منافق في أهل الكتاب منهم عبد الله بن أبي

ومعجب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجد
في كتابنا نعمته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض (المسئلة السادسة) لفظه من لفظه
صاحبة للثنائية والجمع والواحد أما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من
يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ بجمع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع
الى المعنى وحصل الامر ان في هذه الآية لان قوله تعالى يقول لفظ الواحد وأما لفظ الجمع وبقي من مباحث
الآية أسئلة (السؤال الاول) المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكروين
لشؤنه عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر والجواب ان جملتنا هذه الآية على
منافق المشركين فلا اشكال لان أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنهم من كبر في البعث والنشور وان جملناه على
منافق أهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم لم يصدقوه
جسمنا وقالوا عزرا بن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبيثهم فيه
مضاعفا لانهم كانوا يقولون يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يهودهون المسلمين بهذا الكلام انا
آمن بالله مثل ايمانكم فهذا كذبهم الله تعالى فيه (السؤال الثاني) كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين
قوله آمنا بالله والاول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل والجواب ان
من قال فلان ناظر في المسئلة القلبية فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبت به أما لو قلت انه
لم يس من المناظرين كنت قد باغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا همنا
لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مباغاة
في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها أو بلغ من قولك وما يخرجون
منها (السؤال الثالث) ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز أن يراد به الوقت الذي لاحته وهو الابد
الدائم الذي لا ينقطع له امد ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور الى أن تدخل أهل الجنة الجنة وأهل
النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حته قوله تعالى (يحمدون الله والذين آمنوا وما

يحمدون الا أنفسهم وما يشعرون في قلوبهم مر من فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون)
اعلم ان الله تعالى ذكر من قبائح أفعال المنافقين أربعة أشياء (أحدها) ما ذكره في هذه الآية وهو
انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب أن يعلم أولا ما الخداعة ثم ثانيا ما المراد بخداعة الله وثالثا ما هم
لما إذا كانوا يخادعون الله ورابعاً انه ما المراد بقوله وما يخدعون الا أنفسهم (المسئلة الاولى) اعلم انه
لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب أن يعز عن غيره لكي لا يفعل وأصل هذه اللفظة الاخفاء
وسميت الخزانة الخدع والاختدعان عرفان في العنق لانهم ما خفيان وقالوا خدع الغيب خدعا اذا نوارى
في بخره فلم يظهر الا قليلا وطريق خديعة وخداع اذا كان مخالفا لما قصد بحيث لا يقطن له ومنه الخدع وأما
خدها فهو واظهار ما يورهم السلامة والسداد وإبطان ما يقتضي الاضرار بالغير والتخلص منه فهو بمنزلة
النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة
والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب الخالص لله تعالى في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المراءى بأنه
مدلس اذا ظهر خلاف مراده ومنه أخذ التدليس في الحديث لان الراوي يورهم السماع بمن لم يسمع وإذا
أعلن ذلك لا يقال انه مدلس (المسئلة الثانية) وهي انهم كيف خادعوا الله تعالى فاسأل أن يقول ان
خداعة الله تعالى بمنسنة من وجهين (الاول) انه تعالى يعلم الغماير والسرائر فلا يجوز أن يخادع لان الذي
فعلوه لو أظهره ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فإذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن
لم يصح أن يخادع (الثاني) ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم
خداعة الله تعالى فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين (الاول)
انه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تفخيم أمره وتغليب شأنه قال ان الذين يساءلونك انما

يا أيون الله وقال في عكسه واعلموا انهم غفتم من شيء فان الله تحسه أضاف السم الذي يأخذ الرسول إلى
 نفسه فالتافقوا لما خادعوا الرسول قبل انهم خادعوا الله تعالى (الثاني) أن يقال صورة حالهم مع الله
 حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنيع الله معهم حيث أمر بأجراء أحكام
 المساكين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع المخادع وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم حيث
 امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليه (المسئلة الثالثة) فهي في بيان الغرض من ذلك الخداع
 وفيه وجوه (الاول) انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاکرام مجرى
 سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان أسروا خلافة مقصودهم من الخداع هذا (الثاني) يجوز
 أن يكون مرادهم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم أمراره وافشاء المؤمنين أسرارهم فينفقونهم إلى
 أعدائهم من الكفار (الثالث) انهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل لقوله عليه السلام
 أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (الرابع) انهم كانوا يطعمون في أموال الغنائم فان
 قيل فأن الله تعالى كان قادرا على أن يوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكربهم وخداعهم فلم يفعل
 ذلك هتك أسرارهم قلنا الله تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته وأمكنه تعالى أبقاهم وقواهم أما لانه
 يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل لاقتصار بخداعتهم على واحد وجه
 صحيح قلنا قال صاحب الكشف وجهه أن يقال عني به فعلت الا انه أخرج في زنة فاعلمت لان الزنة في أصلها
 للمغالبة والفضل متى غلب فيه فاعلمه جاء بأبلغ وأحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي
 اليه وبعضه قراءة أبي حنيفة يخدعون الله ثم قال يخادعون بيان ليقول ويجوز أن يكون مستأنفا كانه
 قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقبل يخادعون (المسئلة الرابعة) قرأنا نافع وابن كثير
 وأبو عمرو وما يخادعون والباقيون يخدعون وحجة الاوئين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الاول
 وحجة الباقيين ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله وما
 يخدعون الا أنفسهم وجهين (الاول) انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يهلكون
 في الحقيقة خادعين الا أنفسهم عن الحسن (والثاني) ما ذكره أكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع
 اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله ان المنافقين
 يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزون الله يستهزئ بهم أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم
 السفهاء ومكرهم ومكرناهم كرا انهم يكيدون كيدا وأكيد كيد الغمراء الذين يحاربون الله
 ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله يبق في الآية بعد ذلك ابجاث (أحدها) قرئ وما يخدعون من
 أخدع ويخدعون بفتح اليا بمعنى يمتدعون ويخدعون ويخدعون على لفظ ما لم يسم فاعله (وثانيها)
 النفس ذات الشيء وحقيقته ولا تختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك والمراد
 بخداعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم (وثالثها) ان الشعور على الشيء اذا حصل بالحس
 ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان حقوق ضرر ذلك بهم كالحسوس لكنهم لتماديهم في القفلة كالذي لا يحس
 أما قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الضرر في الافعال الصادرة عن موضع
 تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من
 الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس الزيادة عليه
 فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لمكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الكفر والجهل فيلزم
 أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر
 والجهل لوجوه (أحدها) ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطمان في القرآن فلو كان المعنى ذلك
 لقول الله صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فمينا فكيف تأخرنا بالايمان (وثانيها) انه تعالى
 لو كان فاعلا للكفر بل ازمنه اظهر المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف تتشأغل

بمعانيه وتفسيره (وثالثها) انه تعالى ذكر هذه الايات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم
على شئ خلقه فيهم (رابعها) قوله ولهم عذاب اليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لغيرهم
وطولهم فأى ذنب لهم حتى يعذبهم (وخامسها) انه تعالى أضافه اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى
عذابهم تعالى بأنهم مفسدون في الارض وأنهم السفهاء وأنهم اذا دخلوا الى مساكنهم قالوا انما همكم
اذا ثبت هذا فقول لا بد من التأويل وهو من وجوه (الاول) يحتمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي
من أمر كذا والمعنى ان المناقبة مرضت قلوبهم لمبارا وأثبت أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه
يوما فوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما روى انه عليه السلام من بعد الله بن أبي ابن سلول على خمار
فقال له فتح حمارك يا محمد فقد آذنتي رجيعه فقال له بعض الانصار اذره يارسول الله فقد كنا عز منا على أن
توجه الرياسة قبل ان تقدم علينا هؤلاء المشركين وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا
اي زادهم غمما على غمهم بما يزيد في اعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه (الثاني) ان مرضهم
وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكليف فهو كقوله تعالى في السورة في سورة التوبة فزادتهم رجسا الى
رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها **لما** فزادهم الله مرضا
سكاية عن نوح ان دعوت قومي ليسلا ونهارا فلم يزدتهم دعاءى الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم
ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي عليه السلام ان لم يأت ذلك لم يفتنه ولكنه
كان يفتن عنده فوجه تنسب الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال
فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يعظ وعما دى في فساد ما زادتك وعظتى الا شرا
وما زادتك الا نسادا فكذلك هؤلاء المنافقون لما كانوا اكثرين ثم دعاهم الله الى شرائع دينه **فبما** فزادهم
الشرايع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم أضيفت زيادة كفرهم الى الله (الثالث) المراد من قوله فزادهم
الله مرضا المنع من زيادة اللطاف **فبما** كون بسبب ذلك المنع خذلاهم وهو كقوله فأتاهم الله انى يوفون
(الرابع) ان العرب تصف فتورا العارف بالمرض فيقولون جارية مريضة العارف قال جرير
ان العيون التي في طرفها مرض • قلنا شئنا لم يحمين قتلانا
فكذلك المرض ههنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في أول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة
والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال
تعالى فزادهم الله مرضا أى زادهم ذلك الانكسار والجن والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف
في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين (الخامس) أن يحتمل المرض على ألم القلب
وذلك ان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فزعاجا صار ذلك سببا لتغير
مزاج القلب وتألمه وحل اللذظ على هذا الوجه محل له على حقيقته فكان أولى من سائر الوجوه أما قوله
ولهم عذاب اليم قال صاحب الكشف يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به فهو شوق وقوله
تجبة بينهم ضرب وجميع • وهذا على طريقة قولهم جتجته والالتم في الحقيقة لله ولم كان الجدة الجادة أما قوله
بما كانوا يكذبون فغيبه اجاث (أحدها) ان الكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به والاحتفاظ لاسميه
كذبا الا اذا علم الخبر كون الخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الآية تنجحه عليه (وثانيها) ان قوله ولهم عذاب اليم
بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة للعذاب الليم وذلك يقتضى أن يكون كل كذب حراما فلما
ماروى ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فلما اراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب
سمى به (وثالثها) في هذه الآية قراءتان (أحدهما) يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم
الآخر (والثانية) يكذبون من كذبه الذى هو نقيض صدقه ومن كذب الذى هو مبالغة في كذب
كما لو اغ في صدق فقل صدق قوله تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن معملون
الا انهم هم المفسدون وله **لكن** لا يشعرون) اعلم ان هذا هو النوع الثانى من قبائح أفعال المنافقين

والكلام فيه من وجوه (أحدها) أن يقال من القائل لا تفسدوا في الأرض (وثانيها) ما الفساد في الأرض (وثالثها) من القائل إنما نحن مصلحون (ورابعها) ما الإصلاح (أما المسئلة الأولى) فمنهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال هو الرسول عليه السلام ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والتعصية وإن كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافهم بذلك فاما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم التفات ولم يقطع بذلك فصحهم فأجابوا بما يحقوا إيمانهم وانهم في الإصلاح بمنزلة سائر المؤمنين وأما أن يقال إن بعض من كانوا يلحقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلًا لهم لا تفسدوا فإن قيل إنما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك قلنا نعم إلا أن المنافقين كانوا إذا عوتبوا عادوا إلى اظهار الاسلام والتقدم وكذبوا المنافقين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبرته إلى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم أنهم اتروا عنهم (المسئلة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه مستقما به ونقيضه الإصلاح فاما كونه فسادا في الأرض فانه بعيد أمر ازائد وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) قول ابن عباس والحسن وقادة والسدي أن المراد بالفساد في الأرض اظهار معصية الله تعالى وتقريره ما ذكره القفال رحمه الله وهو أن اظهار معصية الله تعالى إنما كان فسادا في الأرض لأن الشرائع سنن موضوعات بين العباد فإذا تمسكت الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه فحقت الدماء وسكنت الفتن وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال تعالى فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض فيهم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة لم يحسبوا الأعلى الفساد في الأرض به (وثانيها) أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخاطبتهم معهم لأنهم لما مالوا إلى الكفر مع أنهم في الظاهر مؤمنون أو هم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف أنصاره فكان ذلك يجري كفر الكفرة على اظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطعنهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الأرض (وثالثها) قال الأصم كانوا يدعون في السر إلى تكذيبه ووجدوا الاسلام والقاء الشبه (المسئلة الثالثة) الذين قالوا إنما نحن مصلحون هم المنافقون والأقرب في مرادهم أن يكون نقيض المانهم واعمه فلما كان الذي نعوذ به هو الفساد في الأرض كان قولهم إنما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالان (أحدهما) أنهم اعتقدوا في دينهم أنه هو الصواب وكان سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين لا جرم قالوا إنما نحن مصلحون لأنهم في اعتقادهم ما سعوا إلى اظهار وجه الأرض عن الفساد (وثانيهما) أنا إذا فسرنا لا تفسدوا بداراة المنافقين للكفار فقولهم إنما نحن مصلحون يعني به أن هذه المداراة سعي في الإصلاح بين المسلمين والكفار وذاك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا إن أردنا الإحسانا ونوفيقا فقولهم إنما نحن مصلحون أي نحن نصلح أمور أنفسنا واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يظعن فيه وثوبة الزنديق مقبولة والله أعلم وأما قوله ألا أنهم هم المفسدون فخارج على وجوه ثلاثة (أحدها) أنهم مفسدون لأن الكفر فساد في الأرض إذ فيه كفران نعمة الله وإقدام كل أحد على ما يهواه لأنه إذا كان لا يعتد بوجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا تخرج الناس ومن هذا ثبت أن التفات فساد ولهاذا قال فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض على ما تقدم تقريره قوله تعالى (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء إلا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين وذلك لأنه سبحانه لما نهاهم في الآية المقتدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالإيمان لأن كمال حال الإنسان لا يحصل إلا بتبعه مع الامرين (أولهما) ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا (وثانيهما) فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا واهمنا مسائل (المسئلة الأولى) قوله آمنوا كما آمن الناس أي إيمانا مقررنا بالانخلاص بعيدا عن التفات ولقائل أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الاقرار بإيمان فانه لو لم يكن إيمانا

لما صدق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر
 قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص أما في الظاهر
 فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تأكيده بقوله كما آمن الناس (المسئلة الثانية)
 اللزم في الناس فيه وجهان (أحدهما) انها العهد أى حكمها آمن رسول الله ومن معه وهم ناس
 معهودون أو عبد الله بن سلام وأشباعه لانهم من أبناء جنسهم (والثاني) انها الجنس ثم ههنا أيضا وجهان
 (أحدهما) ان الاوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا آمنهم وكانوا قليلين ولفظ
 العموم قد يطلق على الأكثر (والثاني) ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذي أعطوا الانسانية
 حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي (المسئلة الثالثة) القائل
 آمنوا كما آمن الناس اما الرسول أو المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض أنؤمن كما آمن سفيه بن فلان
 وسفيه بن فلان والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى ألا انهم هم السفهاء (المسئلة الرابعة) السفه الخفة
 يقال سفهت الريح الشئ اذا حركته قال ذو الرمة
 جرين كما اهتزت رياح تسفحت • أهالها مثر الرياح الرواسم

وقال أبو تمام الطائي

سفيه الريح جاهله اذا ما • بدافضل السفيه على الحليم

أراد به مربع الطعن بالريح خفيفه وانما قيل بسفيه لان خفيف لارزائه له وقال تعالى
 ولا تؤنوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال عليه السلام شارب الخمر سفيه لقله عقله وانما مسمى
 المنافقون المسلمين بالسفهاء لان المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة وأكثر المؤمنين كانوا فقراء وكان عند
 المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبواهم الى
 السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا الملقب وقوله الحق لوجهه (أحدهما) ان من أعرض عن الدليل ثم
 نسب المنسك به الى السفاهة فهو السفيه (وثانيها) ان من باع آخرته بدينار فهو السفيه (وثالثها) ان من
 عادى محمد عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله وذلك هو السفيه (المسئلة الخامسة) انما قال في آخر هذه
 الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين (الاول) ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على
 الباطل أمر عقلي نظري وأما ان التعاق وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضروري جار
 مجرى المحسوس (الثاني) انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم أحسن طباقا لله والله أعلم بقوله
 تعالى (واذا القوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلو الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون الله

يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون) هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة يقال لقبيته ولاقيته
 اذا استقبلته قريبا منه وقرأ أبو حنيفة واذا لا قوا أما قوله قالوا آمنا فالمراد أخلاصنا بالقلب والدليل عليه
 وجهان (الاول) ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه
 هو الاخلاص بالقلب فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك (الثاني) ان قواهم للمؤمنين
 أما يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب
 أن يكون مرادهم فيما ذكره للمؤمنين التصديق بالقلب أما قوله واذا خلو الى شياطينهم فقال صاحب
 الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه ويجوز أن يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون
 الخالية ومن خلوت به اذا حشرت منه من قولك خلا فلان بعرض فلان أي يعيث به ومعناه انهم آمنوا
 السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدوهم بها كما تقول أحمد البك فلانا وأذمتك البك وأما شياطينهم فهم الذين
 ماثلوا الشياطين في غردهم أما قوله انا معكم ففيه سؤالان (السؤال الاول) هذا القائل اهم كل المنافقين
 أو بعضهم الجواب في هذا خلاف لان من يحمل الشياطين على كيار المنافقين يحمل هذا القول على انه من
 مغارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنا واذا عادوا الى أكابرهم قالوا انا معكم لا يتوهموا موافقهم المايينة

ومن يقول في الشياطين المراد بهم الكفار لم يمنع إضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد
بشياطينهم اكابرهم وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدر على الفساد في الارض
واما اصغرهم فلا (السؤال الثاني) لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة القليلة وشياطينهم بالجملة الاسمية
محقة بان (الجواب) ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان
منهم لافي ادعائهم في الدرجة الكاملة منه اما لان انفسهم لا تساعد على المباغة لان القول الصادر عن
النفاق والكراهة قلما يحصل معه المباغة واما العلمهم بأن ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما
كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان
التأكيد لاثباته اما قوله انما نحن مستهزون فمفهومه سؤالان (السؤال الاول) ما الاستهزاء (الجواب)
انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن
مستهزون يعني تظهر لهم الموافقة على دينهم لئلا يمتدحهم ونقف على أسرارهم ونأخذ من صدقاتهم
وغنائمهم (السؤال الثاني) كيف تعلق قوله انما نحن مستهزون بقوله انما معكم الجواب هو تركيد
له لان قوله انما معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزون رد للاسلام ورد نقض الشيء تأكيده
اثباته او بدله منه لان من حق الاسلام فقد عظم الكفر واستغنى عنهم اعترضوا عليهم حين قالوا انما معكم
فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزون واعلم انه سبحانه وتعالى لما
سكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء (أحدها) قوله الله يستهزئ بهم وفيه أسئلة (الاول) كيف يجوز وصف
الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينقل عن التلميس وهو على الله محال ولانه لا ينفك عن
الجهل لقوله قالوا اتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب
ذكر وافي التأويل خمسة أوجه (أحدها) ان ما فعله الله بهم جزاء على استهزائهم به بالاسهزاء لان جزاء
الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى وجرأسيئة سيئة مثلوا فمن اعتدى عليكم فاعمدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم فيجادعون الله وهو خادعهم ومكر وواو مكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجانى وهو
يعلم انى استبشاعرفاجبه اللهم والعنه عدما هجانى أى اجره جزاء هجانته وقال عليه السلام تكافوا من
الاعمال ما تطالبون فان الله لا يعل حتى قتلوا (وثانيها) ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار
بالمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم (وثالثها) ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر
الله من أحكامه في الدنيا ما لهم تعبير بالسبب عن المسبب (ورابعها) ان استهزاء الله بهم أن يظهر
أسرارهم في الحاصل منهم في السر خلافة وهذا التأويل ضعيف لانه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد
أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة
لما أظهره في الدنيا (وخامسها) ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفى الآخرة أما
فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع
الذى هو مسكن المنافقين فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى
الجنة وأهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يفتقون دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان
الذين أبرموا كانوا من الذين آمنوا يفتقون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يفتقون فهذا هو
الاستهزاء بهم (السؤال الثاني) كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذى قبله
الجواب هو استئناف في غاية الجواز والقناعة وفيه ان الله تعالى هو الذى يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم
الذى يصير استهزائهم في مقابلة كعدم وفيه أيضا ان الله هو الذى يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين

ولا يخرج المؤمن الى ان يعارضوههم باستزائه مثله (السؤال الثالث) هلا قبل ان الله يستعزي بهم
ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستعزون الجواب لان يستعزي بقيد حدوث الاستزاء وتجاوده وقتا بعد وقت
وهكذا كانت نكبات الله فيهم اولايرون انهم يقنعون في كل عام مرة أو مرتين وايضا كانوا يحلون في أكثر
سورة تنبئهم في قلوبهم قل استهزؤا ان الله يخرج ما تحذرون الجواب الثاني قوله تعالى ويعدهم في
طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشف انه من مذهب الجبر والارض اذا اصلحت ما بالزيت والسماد ومدة
مدادها ومدة زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا امدت ما بالزيت والسماد ومدة
السلطان في الخي قال تعالى ونعتله من العذاب ممتدا وقال في النعمة وأمددناكم بأموال وبنين وقال تعالى
وأمدد في الخير قال تعالى ونعتله من العذاب ممتدا وقال في النعمة وأمددناكم بأموال وبنين وقال تعالى
أيسر سبونا انما نعتلهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المدي العمر والاملاء والامهال وهذا
خطأ الوجهين (الاول) ان قراءة ابن كثير وابن مجيب ونعتلهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم في التي يدل على
انه من المددون المد (والثاني) ان الذي يعني أمهله انما هو ممتد له كما ملئ له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن
اجراؤها على ظاهرها لوجوه (أحدها) قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في التي أضاف ذلك التي الى اخوانهم
فكيف يكون مضافا الى الله تعالى (وثانيها) ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان ولو كان فعلا لله تعالى
فكيف يذمهم عليه (وثالثها) لو كان فعلا لله تعالى ابطت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره
عبثا (ورابعها) انه تعالى أضاف اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ويصدقه انه حين أسند المدي الى الشياطين
فظهر انه تعالى انما أضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ويصدقه انه حين أسند المدي الى الشياطين
أطلق التي ولم يقدمه بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في التي اذا ثبت هذا فنقول التأويل من وجوه
(أحدها) وهو تأويل الكشي وأبي مسلم بن يحيى الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم أطفافه التي يمنحها المؤمنين
وخذلهم بسبب كفرهم وأصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بزيادة الظلمة فيها وترايد النور في قلوب المساكين
فسمى ذلك التزايد مددا وأسند الى الله تعالى لانه مسبب عن فعلهم (وثانيها) أن يستند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه يمتكبه
والإبطاء كما قيل ان السفينة اذا لم ينه فهو مأثور (وثالثها) ما حاله الجاني فانه قال ويعدهم أي يذمهم ثم انهم
واقذاره والتخلة بينه وبين اغواء عباده (ورابعها) لما دنا الله لا يجوز في اللغة تفسيره ويعدهم
مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين (الاول) لما دنا الله لا يجوز في اللغة تفسيره ويعدهم
بالمدي في العمور (الثاني) هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يذمهم ثم انهم واقذاره والتخلة بينه وبين اغواء عباده (ورابعها) لما دنا الله لا يجوز في اللغة تفسيره ويعدهم
يعمهم وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد انه تعالى يذمهم ثم انهم واقذاره والتخلة بينه وبين اغواء عباده (ورابعها) لما دنا الله لا يجوز في اللغة تفسيره ويعدهم
في الطغيان بل المراد انه تعالى يبعثهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون الا أن يعمهم واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة
السياط تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة
الحدي العتو قال تعالى انما لما طغى الماء أي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى أي أسرف وتجاوز
الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهم الغتان كلقين والقيان والعصه مثل العمى الا ان العمى عام
في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة وهو التردد والتخيل لا يدري أين توجه قوله تعالى (أولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فما رجحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اخبارها
علمه واستبداله به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لهم من
كانه في أيديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوا به والضلالة الجور والخروج عن القصد ونقد
الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين أما قوله رجحت تجارتهم فاعني انهم ما رجحوا في تجارتهم
وفيه شواالات (السؤال الاول) كيف أسند الحسرة الى التجارة وهو لا يحاسبها الجواب هو من
الاسناد الجازي وهو ان يستند الفعل الى شيء يلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبس التجارة بالمستري

(السؤال الثاني) هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فبما معنى ذكر الربح والبخارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة (الجواب) هذا مما يقرى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر
ولما رأيت النسر عز ابن داية * وعشيش في ذكره جاش له صدرى

بما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لفسادهم وتصور الحقيقة أما قوله وما كانوا مهتدين فالحسن ان الذى تطالبه التجارة في متصرفاتهم أمر ان سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد أضاعوا الامرين لان رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع فلنا اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقيقة وهؤلاء مع انهم لم يرجحوا فقد أفسدوا رأس مال العقل السليم الهادى الى العقائد الحقة وقال قتادة اتفقوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى العصية ومن الجماعة الى التفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة والله أعلم قوله تعالى (مثلهم

كمثل الذى اشتروا قد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون) اعلم اننا قبل الخوض في تفسير الفاظ هذه الآية تكلم في شيئين (أحدهما) ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب مالا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخلق بالخطي والغائب بالشاهد فبما كد الوقوف على ماهيته وبصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الايضاح ألا ترى ان الترتيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر مجردا عن ذكر لم يتأكد قبحه في العقل كما يتأكد اذا مثل بالظلمة واذا أخبر بصف أمر من الامور وضرب به مثله بنسخ العتبات كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الاخبار بصفه مجردا ولهذا ذكر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله قال تعالى وتلك الامثال نضرب بها للناس ومن سورا لا تحيل سورة الامثال وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) المثل في أصل كلامهم معنى المثل وهو النظر ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبيه وشبيه ثم قيل للقول السائر المثل مضربه بوردته مثل وشروطه أن يكون قولاً فيه غرابية من بعض الوجوه (المسئلة الثانية) انه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقم انضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان (أحدهما) هذا المثل وقبه اشكالان (أحدها) أن يقال ما وجه التمثيل عن أعلى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور (وثانيها) أن يقال ان من استنور قد نارا فأضاءت قلبه لا فقد انتفع بها بنورها ثم حرم فأما المنافقون فلا تنفع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل (وثالثها) ان مستنورا قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وترك في الظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه والجواب ان العلماء ذكرنا في كيفية التشبيه وجوها (أحدها) قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لانهم بايمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لان التحير في طريقه لا حل القلعة لا يحسر الا القلب بل من الدنيا وأما التحير في الدين فانه يحسر نفسه في الآخرة أبدا لا بد من (وثانيها) ان لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحسن دعاتهم وسلامة أموالهم عن القيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين وعند ذلك نور من أنوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قللوا قدره فيهم مستنورا قد انوار الذي انتفع بضوئهم اقلية لانهم سلبوا ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جاءته في أعقاب النور فكان يسيرا تنفعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة (وثالثها) أن نقول ليس وجه التشبيه ان لانا في نور ابل وجه التشبيه بهذا المستنور قد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في نور

ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن
يوصف به هذه الظلمة الشديدة لأن وجه التشبيه يجمع النور والظلمة (ورابعها) أن الذي أظهره يوهبهم
أنه من باب النور الذي يتفجع به وذهب النور هو ما يظهره لاحتياجه من الكفر والنفاق ومن قال به هذا قال أن
المثل انما عطف على قوله وإذا أقروا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا دخلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم فالنار
مثل لقواهم آمنوا وذهب ما مثل لقواهم للكفار إنا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المناق من كلمة الايمان
مثلا بالنور وهو حين تكلمهم أن خبرهم أخلافا قلنا انه لو ضم إلى القول اعتقاد له وعمل به لاتم النور لنفسه
ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما سمي مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه (وسادسها) يجوز أن
يكون استيعاد النار عبارة عن اظهار المناق في ذلك النور من سائر المناق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة
عمد وسابغ فيه فيمانيهم ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور من سائر المناق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة
أخره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان ففي ظلمات لا يبصر إذا النور الذي كان له قبل قد
كشف الله امره فزال (وسادسها) أنهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهب
ليمثل حداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهب
الله بنورهم وتركها ياهم في الظلمات (وسابعها) يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقدا نار لا يرضاها
الله تعالى والغرض تشبيهه الفطنة التي حاول المناقون أنارتهم إجماع هذه النار فان الفطنة التي كانوا يشيرونها
كانت قليلة البقاء ألا ترى إلى قوله تعالى كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله (وثامنها) قال سعيد بن جبير
نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزال ذلك النور
كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزال ذلك النور
(المسئلة الرابعة) فأما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير والوجه فيه أن النور
قد بلغ النهاية في كونه هاديا إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وأزالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين فتشبيه
ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه
الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج إلى سالك لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتخير أعظم من الظلمة
ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر فتشبيه تعالى أحدهم ما بالآخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود
الكل من هذه الآية وبقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتفاصيل (السؤال الأول) قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد ناراً يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد وقد غامض مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه
أحدهم بالآخر والجواب استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة كأنه قيل قصتهم العجيبة
كقصة الذي استوقد ناراً وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون أي فيما أقصصنا عليك من العجائب قصة
الجنة العجيبة والله المثل الأعلى أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة ومثلهم في التوراة أي وصفهم
وشأنهم المتعجب منه وما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثله في الخير والشر فاشتقوا منه صفة
للمعجب الشأن (السؤال الثاني) كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه (أحدها) أنه
يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة إلى
وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطابا لصلته فهو حقيق بالتحقيق ولذلك أعلو
بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرت ثم اقتصر وافيته على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين (وثانيها)
أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد ناراً (وثالثها) وهو الأقوى أن
المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بآيات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة
المستوقد ومثله قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الجبار وقوله ينظرون الذين نظر
المغشى عليه من الموت (ورابعها) المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا أي يخرج كل واحد
منكم (السؤال الثالث) ما الوقود وما النار وما الاضياء وما التور وما الظلمة الجواب أما وقود النار

هو وسطوعها وارتفاعها بها. وأما النياز فهو جوهر لطيف ضئيل يحرق واشتقاقها من نار بنور إذا نزل
لأن فيها حركة واضطرابا. والنور مشتق منها وهو ضوءها والمشار العلامة والمثارة هي الشيء الذي يؤذن عليه
ويقال أيضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لأنها تظهر البدن والاضاءة فوطا الأضائة ومصدق
ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وأضياءه يراد بالاضاءة بعد ما تقول أضاءة القلب من الظلمة وأضاءة
القمر بمعنى استضاءه قال الشاعر

أضأت لهم أحسابهم ووجوههم * دجى الليل حتى نظم الخزع ثاقبه

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحوايه والحول السنة لأنها تحول وحال عن العهد
أي تغير وحال لونه أي تغير لونه والحول الانقلاب الحق من شخص إلى شخص والمحاولة طلب القلب بعد أن
لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال الله تعالى لا يغرن عن أحولها وظلمة عدم النور
عما من شأنه أن يستتير والظلمة في أصل اللغة عبادة عن النقصان قال الله تعالى أثبت أكهارا لم تنظم منه شيئا
أي لم تنقص وفي المثل من أشبه أباه فاعظم أي فتنقص حتى الشبه والظلم التلج لأنه ينقص سر يعا والظلم ما
السن وطراوته ويضاه تشبيها بالتلج (السؤال الرابع) أضأت متعديته أم لا الجواب كلاهما جائز يقال
أضأت النار بنفسها وأضأت غير ها وكذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره أي صيره مظلم وهذا الأقرب
أنهم متعدي ويحتمل أن تكون غير متعدي مستندة إلى ما حوله والتأنيث للعمل على المعنى لأن ما حول
المستوفد أما كن وأشياء وبعضه قراءتان أي عبادة أضأت (السؤال الخامس) هلا قيل ذهب الله
بصورهم لقوله فلما أضأت الجواب ذكر التوراة بل لأن العو فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله
بصورهم لا وهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نورا والغرض إزالة النور عنهم بالسكينة ألا ترى كيف ذكر
عقبه وتركهم في ظلمات لا يصررون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف
أشبهها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله لا يصررون (السؤال السادس) لم قال ذهب الله بنورهم
ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب الفرق بين أذهب وأذهب أنه معنى أذهب أنه أزاله وجعله ذاهبا ويقال
ذهب به إذا استخعيه ومعنى به معه وذهب الساطن بما له أخذته قال تعالى فلما ذهبوا به إذا ذهب كل إلى
بما خلق والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه وما عسك فلا مرسل له فهو أبلغ من الإذهاب وقرا إليهم أي أذهب
الله نورهم (السؤال السابع) ما معنى وتركهم والجواب ترك إذا علق بواحد فهو وعنى طريح وإذا علق
بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى أفعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات أمهه في ظلمات ثم دخل
ترك فثبت الجزم (السؤال الثامن) لم حذف أحد المفعولين من لا يصررون الجواب أنه من قبيل
المثروك الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال لأن من قبيل المقدور المذوي كان الفعل غير متعدي أصلا * قوله تعالى

(صم بكم عي فهم لا يرجعون) اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويصررون امتنع
جاء ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد وأعراضهم عما يربطهم من القرآن
وما يظهر الرسول من الأدلة والآيات بين هو أصم في الحقيقة فلا يسمع وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب
فلذلك جعله بمنزلة الأصم وإذا لم يتفهم بالدلالة لم يصر طريق الرشد فهو بمنزلة الأعمى أما قوله فهم لا يرجعون
ففيه وجوه (أحدها) أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالافتقار الذي لا أجل تمسكهم به
وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصارت ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبدا (وثانيها) أنهم
لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه وعن الضلالة بعد أن اشتروها (وثالثها) أراد أنهم بمنزلة المتحيرين
الذين بقوا خامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون أي تقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث

ابتدؤا منه * قوله تعالى (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجمعون) أضأتهم في آذانهم من
الصواعق حذر الخوف والله محيط بالكافرين يكاد البرق يحطف أبصارهم كما أضأتهم مشواقيه وإذا أظلم
عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير اعلم أن هذا هو المثل الثاني

وهذه الوجوه ماردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة (السؤال الثالث)
 المشبهة بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو (الجواب) العلماء البيان ههنا قولان
 (أحدهما) ان هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركبا من أمور والمثل يكون أيضا مركبا من
 أمور ويكون كل واحد من المثل شيئا بحد ذاته واحد من المثل فهو هنا شبهة دين الاسلام بالصيب لان القلوب
 تحيى به حياة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق
 والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الاسلام بالصواعق والمعنى أو كمثل ذوى صيب والمراد
 كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة (والقول الثاني) انه تشبيه مركب وهو الذى يشبه فيه احدى
 الجملتين بالآخرى في أمر من الأمور وان لم تكن أحاد احدى الجملتين شبيهة بأحاد الجملتين الاخرى وههنا
 المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انظفت نار بعد ايقادها وبحيرة من أخذته السماء
 في الليلة المظلمة مع رعد وبرق فان قيل الذى كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك
 أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله في المركب قلنا لا لطلب الراجع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم
 ما يرجع اليه لما كان بحاجة الى تقديره (السؤال الرابع) ما الصيب (الجواب) انه المطر الذى
 يصب أى ينزل من صواب يصب اذ نزل ومنه صوب وقيل انه من صاب يصب اذ قصد
 ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا أى مطرا جودا وأيضا
 يقال للسحاب صيب قال الشماخ شعر * وانهم دان صادق الوعد صيب * وتذكر صيب لانه أريد نوع
 من المطر شديد هائل كما تكررت التارفي التثنية الاول وقرئ أو كصائب والصيب أبلغ والسماء هذه المظلة
 (السؤال الخامس) قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء الجواب من وجهين
 (الاول) لو قال أو كصيب فيه ظلمات احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون
 بعض انما لما قال من السماء دل على انه عام مطبق أخذ بافاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب بمبانيات
 من جهة التركيب والتشكيك أيد ذلك بأن جعله مطبقا (الثاني) من الناس من قال المطر انما يحصل
 من ارتفاع أبخرة رطبة من الارض الى الهواء فتعقد منه الثمن شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى فذلك
 هو المطر ثم ان الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله
 وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد (السؤال السادس)
 ما الرعد والبرق (الجواب) الرعد الصوت الذى يسمع من السحاب ~~كان~~ اجرام السحاب تضطرب
 وتنفق وتترعد اذ أخذتهم الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذى يلع من السحاب من برق
 الشئ برقا اذ الميع (السؤال السابع) الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد في ظلماته (الجواب) أما
 ظلمات السحاب فاذا كان أسحما مظلمة فظلمته محمته وطبيعته مضومة اليه مظلمة الليل وأما ظلمة المطر
 فظلمته تكافئه وانسجامه بتتابع القطر وظلمته اطلال الغمامة مع ظلمة الليل (السؤال الثامن) كيف
 يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب (الجواب) لما كان التعلق بين السحاب والمطر
 شديدا اجاز اجراما أحدهما مجرى الآخر في الاحكام (السؤال التاسع) هلا قيل رعد ووبرق كما قيل
 ظلمات (الجواب) الفرق انه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتج الى مسيخة الجمع
 أما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم
 لم يذكر فيه لفظ الجمع (السؤال العاشر) لم جاءت هذه الاشياء منكرا (الجواب) لان المراد أنواع
 منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف (السؤال الحادى عشر) الى ماذا يرجع
 الضمير في يجعلون (الجواب) الى أصحاب الصيب وهو وان كان محذوف في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل
 لقوله يجعلون ~~لأن~~ كونه مستأنفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكان قائلان
 فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق

فقال يكاد البرق يحطف أبصارهم (السؤال الثاني عشر) رؤس الاصابع هي التي تجمل في الأذان
 فهلا قيل أنا ملهم (الجواب) المذكور وان كان هو الأصبع لكان المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا أيديهم
 المراد بعضهما (السؤال الثالث عشر) ما الصاعقة (الجواب) انها صفة رعدية تنقض معها شدة من
 نار وهي نار لطيفة قوية لا تقرب بشئ الا أنت عليه الا انها مع قوتها سريعة الخلود (السؤال الرابع عشر)
 ما حاطة الله بالكافرين (الجواب) انه يجازو المعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به
 حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شئ علما (وثانيها)
 قدرته مستولية عليهم والله من ورانهم محيط (وثالثها) يهلكهم من قوله تعالى الا أن يحاط بكم (السؤال
 الخامس عشر) ما الخطف (الجواب) انه لا أخذ بسرعة وقرا مجاهد يحطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن
 ابن مسعود يحطف عن الحسن يحطف بفتح الباء والخاء وأصله يحطف وعنه يحطف بكسرهما على اتباع
 الباء الخاء وعن زيد بن علي يحطف من خطف وعن أبي يعنف من قوله ويخطف الناس من حواهم
 أما قوله تعالى كلما أضواءهم مشوا فيه فهو استئناف ثالث كأنه جواب ان يقول كيف يصنعون في حالتي
 ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدة نه على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية
 التخيير والجهل بما يابون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفة مع خوف أن يحطف أبصارهم اتهزوا تلك
 الخفة فرصة فخطوا خطوات بسيرة فاذا خفي وفتر لعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ولو شاء الله لراد
 في قصف الرعد فأصعهم وفي ضوء البرق فأعماهم وأضواء امامه تعد جمعني كلما قورا هم مسلكا أخذوه
 فافعل محذوف وأما غير متعد يعني كلما لم مشوا في مطرح نوره ويعضده قراءة ابن أبي عمير كلما ضاء
 فان قيل كيف قال مع الاضواء فكلام مع الاظلام اذا قلنا لانهم حراس على امكان المشي فكلاما صادفوا منه
 فرصة اتهزوها وليس كذلك التوقف والاقرب في الظلم أن يكون غير متد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا
 ويتوافق مكانهم ومنه قامت السوق وقام الماء جد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى
 ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهم ما وهننا مسئلة وهي ان المشهور ان توفير انتفاء الشئ
 لا انتفاء غيره ومنهم من أنكرو ذلك وزعم انه لا تنفد الا الربط واجتز عليه بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى
 ولوعلم الله فيهم خيرا لا سمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشئ لا انتفاء غيره
 للزم التناقض لان قوله ولوعلم الله فيهم خيرا لا سمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم وقوله ولو أسمعهم
 لتولوا وهم معرضون يقتضي انه تعالى ما أسمعهم وانهم ما تولوا ولكن عدم التولي خير فليزم أن يكون قد علم
 فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا وأما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل لو لم يحف الله لم يعصه فعلى
 مقتضى قوله لم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فقد علمنا ان كلمة لو لا تنفد الا الربط وانه أعلم
 وأما قوله ان الله على كل شئ قدير ففيه مسائل (المسئلة الاولى) منهم من استدلل به على ان المعدوم
 شئ قال لانه تعالى أثبت القدرة على الشئ والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود فالذي عليه
 القدرة معدوم وهو شئ فالمعدوم شئ والجواب لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون
 شيئا فالموجود لما يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئا (المسئلة الثانية) احتج بهم بهذه الآية
 على انه تعالى ليس بشئ قال لانها تدل على ان كل شئ مقدور لله والله تعالى ليس بمقدوره تعالى فوجب
 أن لا يكون شيئا واحتج أيضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شئ قال لو كان هو تعالى شيئا لكان تعالى
 مثل مثل نفسه فكان يكذب وقوله ليس كمثله شئ فوجب أن لا يكون شيئا حتى لا يتناقض هذه الآية وأعلم
 ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج أصحابنا بوجهين (الاول) قوله
 تعالى قل أي شئ أكبر شهادة قل الله (والثاني) قوله تعالى كل شئ هالك الاوجه والمستثنى داخل
 في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئا (المسئلة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان مقدور العبد
 مقدور لله تعالى خلافا لابي علي وأبي هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد شئ وكل شئ مقدور لله

تعالى في هذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدور الله تعالى (المسئلة الرابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافا لما معتزلة فاتهم بقولون الالهي طاعة قبل الفعل محال فالتشبيها بما يكون مقدور قبل حدوثه وبين أن استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل به فبقي معمولا به في محل النزاع لانه حال البقاء مقدور على معني أنه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل أن يقدر الله على اعدامه لاستحالة أن يصير معدوما في أول زمان وجوده فلم يبق الا أن يكون قادرا على ايجاده (المسئلة الخامسة) تخصيص العام جائز في الجملة وأيضا تخصيص العام بجائز بدليل العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي أن يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا لكل ثم تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في الجموع فقد يستعمل مجازا في الاكثر واذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله أعلم بالقول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد أما التوحيد فتقوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والدين من

وانظارا لغيره وكل ذلك مناسب في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة لله لا امر به واجب في كل عبادة
 ان يكون أمورا بها لا انه أينما حصلت العلة وجب حمله والحكم بالجمالة (البحث الرابع) لقائل
 أن يقول قوله يا أيها الناس اعبدوا ولا تغفلوا عن الكفار لا يمكن أن يكونوا مأمورين
 بالآيمان واذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة أما انه لا يمكن أن يكونوا مأمورين
 بالآيمان فلا تلامح الامر بعرفة الله تعالى أما أن يتناول حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفاً
 بالله تعالى أما أن يتناول حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفاً بالله لان العلم بالعلة
 مع الجهل بالذات محال فلو تناول الامر في هذه الحالة لكان قد تناول الامر في حال يستحيل منه أن يعرف
 كونه مأموراً بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناول الامر بالمعرفة حال كونه عارفاً بالله
 فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل أن يكون مأموراً
 بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال أن يكون مأموراً بالعبادة لانه أما أن يؤمر بالعبادة قبل
 المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف عبادة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون
 الامر بالعبادة موقفاً على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة متنعاً كان الامر بالعبادة أيضاً متنعاً
 وأيضاً يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم بعدون الله فامرهم بالعبادة يكون أمراً بتحصيل
 الحاصل وهو محال (والجواب) من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر
 بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهو لا يمتنع القائلون بأن المعارف ضرورية وأما من لم يقل بذلك
 استدلل بهذه الآية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا يمكن الا بالمعرفة
 والامر بالشيء امر بما هو من ضرورياته كما ان الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجباً
 والذهري لا يصح منه تصديق الرسول الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجب والمحدث لا يصح منه الصلاة
 الا بتقديم الطهارة فوجب والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكيف السعي واجباً فكذلك اذهبنا يصح
 ان يكون الكافر مخاطباً بالعبادة بشرط الايمان بها الايمان بالآيمان أو لا تأم الايمان بالعبادة بعد ذلك بقي
 قواهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله ههنا ان هذا الكلام
 وان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله أمراً على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود
 الامر بذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الامر يتناول المؤمنين قوله لانه يصير ذلك أمراً بتحصيل
 الحاصل وهو محال قلنا ما تعذر ذلك فتم له أما على الامر بالاستمرار على العبادة أو على الامر بالازدياد منها
 ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة (البحث الخامس) قال
 منكر والتكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكليف لوجوه (أحدها) ان التكليف إنما يتوجه على
 العبد حال استواءه ودوامه الى الفعل أو الترتك أو حال رجحان أحدهما على الآخر فان كان الأول فهو محال
 لان في حال الاستواء يمنع حصول الترجيح لان الاستواء يشاقق الترجيح فالجوع بين ما محال والتكليف
 بالفعل حال استواء الداعين بتكليفهما لا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح محال
 ما كان مساوياً للراجح كان متمنع الوقوع والافتقار للممكن لا عن مرجح واذا كان حال الاستواء متمنع
 الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية متمنع الوقوع أولى واذا كان المرجوح متمنع الوقوع كان الراجح واجب
 الوقوع ضرورة انه لا خروج عن التقييد اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً بايجاب
 ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفاً بما يتمنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق (وثانيها)
 ان الذي ورد به التكليف إنما يكون قد علم الله في الازل وقوعه أو علم انه لا يقع أو لم يعلم لاهذ ولا ذاك فان
 كان الأول كان واجب الوقوع متمنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان متمنع الوقوع
 واجب العدم فكأن الامر بايقاعه أمر بايقاع الممتنع وان لم يعلم لاهذ ولا ذاك كان ذلك قولاً بالجهل على
 الله تعالى وهو محال ولان بتقدير أن يكون الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في

موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل
وذلك لان علم الهيئة أشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب وان
كان الطب أشرف منه نظرا الى ان الحاجة الى الطب أكثر من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب أشرف
منه ما نظر الى ان براهين الحساب أقوى أما علم الاصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وأفعاله ومعرفة أقسام المعلومات من المعدادات والموسوعات ولا شك ان ذلك أشرف الامور وأما الحاجة
اليه فتشديد لان الحاجة اتم في الدين أو في الدنيا اتم في الدين فتشديد لان من عرف هذه الاشياء استوجب
الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين وأما في الدنيا فلا تن
مضالح العالم انما انتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج
والمرج في العالم وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبي
يقينية وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون
أشرف العلوم (وخامسها) ان هذا العلم لا يتطرق اليه التسخ ولا التغيير ولا يختلف باختلاف الامم
والتواحي بخلاف سائر العلوم فوجب أن يكون أشرف العلوم (وسادسها) ان الآيات المشتملة على
مطالب هذا العلم وبراهينه أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله
أحد وآمن الرسول وآية الكرسي ما لم ينجى مثله في فضيلة قوله وبسألك عن الخيض وقوله يا أيها الذين آمنوا
اذ اتدأ بدينكم وذلك يدل على ان هذا العلم أفضل (وسابعها) ان الآيات الواردة في الاحكام الشرعية
أول من سقائه آية وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان وأصناف المشركين
وأما الآيات الواردة في القصص فالقصص فائدة منها معرفة حكمه الله تعالى وقدرته على ما قال لقد
كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم أفضل * ونشير الى معاقب الدلائل أما الذي يدل
على وجود الصانع فالقرآن مخلوع منه (أولها) ما ذكرهنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المسكفين وخلق
من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكل ما ورد في
القرآن من عجائب السموات والارض فالقصود منه ذلك وأما الذي يدل على الصفات اما العلم فقوله ان الله
لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم أردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو
عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدلال الصانع سبحانه
بتصويره وورق الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك
الدلالة وقال وعنده مفاتيح الغيب لا يعلم الا هو وذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى
مخبر عن الغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر فلا يكون عالما بالغيبات والامساوق كذلك وأما
صفة القدرة فكل ما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبائع
الاربعة فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجد بالذات وأما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم
ولا في مكان قوله قل هو الله أحد فان المركب مفقود الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان أحد واجب
أن لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لا تبغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعل بعضهم على بعض وأما النبوة
فالذي يدل عليها قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وأما المعاد فقوله قل
يحييها الذي أنشأها أول مرة وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع
المطاعن والشبهات القادرة فيها أفترى ان علم الكلام يثبت له شتمه على هذه الدلالة التي ذكرها الله أولا شتمه
على دفع المطاعن والقواعد عن هذه الدلالة ما أرى ان عاقله لما يقول ذلك ويرضى به (وثانيها) ان الله
تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثرا الانبياء اما الملائكة فلا نعم لم يخالوا أو تجل فيهما من
يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء فيجب والحكيم لا يفعل القبيح فأجابهم الله بقوله اني أعلم ما لا

تعاون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمون انتم ولا شك
 ان هذا هو المناظرة وأما مناظرة الله تعالى مع ايليس فهي أيضا ظاهرة وأما الانبياء عليهم السلام فاولهم
 آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال
 وأما نوح عليه السلام فقد حكي الله تعالى عن الكفار قولهم يا نوح قد جاد لنا فأكثر جدنا وجمادنا فلو لم يكن
 تلك الجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالجدالة في نصرة الحق
 في هذا العلم هي حرفة الانبياء وأما ابراهيم عليه السلام فلا استقصاء في شرح أحواله في هذا الباب بطول
 وله مقامات (أحدها) مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفر قال
 لا أحب الاثمين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على جدوتها ثم ان الله تعالى مدحه على
 ذلك فقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه (وثانيها) حاله مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبسدا لما يبيع
 ولا يصبر ولا يغني عنك شيئا (وثالثها) حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل أما بالقول فقوله ما هذه
 التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأما بالفعل فقوله فجعلهم جذاذا لا يكبر عليهم اهلهم لعلهم اليه يرجعون
 (ورابعها) حاله مع ملك زمانه في قوله ربى الذي يحيى ويميت قال أنا حيي ويميت الى آخره وكل من سلك
 فطرته علم ان علم الكلام ليس الا تقرير هذه الدلائل ودفع الاستئلة والمعارضات عنها فهذا كله بحث
 ابراهيم عليه السلام في المبدأ وأما حجته في المعاد فقال ربى أرني كيف تنجي الموتي الى آخره وأما موسى
 عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة أما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام
 انما يقول في أكثر الامر على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكي في سورة طه قال فن ركبنا
 يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله
 الذي خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعراء ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي قاله ابراهيم ربى
 الذي يحيى ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشئ آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي
 قال ابراهيم عليه السلام فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فهذا ينبتك على ان التمسك
 بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استنادوا بها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين
 وأما استدلال موسى على النبوة بالمجزة ففي قوله أولو حجتك بشئ مبين وهذا هو الاستدلال بالمجزة على
 الصدق وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاستغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج
 فيه الى التطويل فان القرآن ملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار (فالاول) الدهرية
 الذين كانوا يقولون وما بيننا وبينكم الا الدهر والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل (والثاني) الذين ينكرون
 القادر المختار والله تعالى أبطل قولهم بحديث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع استمرار البكل
 في الطيبات وتأثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر (والثالث) الذين أثبتوا شريكا مع الله
 تعالى وذلك الشريك اما أن يكون علويا أو سفليا أما الشريك العلوى فمثل من جعل الكواكب مؤثرة
 في هذا العالم والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله فلما جن عليه الليل وأما الشريك السفلى فالتصاري
 قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قواهم
 (الرابع) الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان (أحدهما) الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين سكت
 الله عنهم انهم قالوا أبعث الله نبيا رسولا (والثاني) الذين سلوا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى
 الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقرآن ملوء من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالاطمن
 في القرآن فأجاب الله بقوله ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالقياس سائر المجزات كقوله
 وقالوا ان تؤمن لك حتى تفجر اناس من الارض ينبوعا وتارة بأن هذا القرآن نزل نجيها نجيها ما وذلك لوجوب
 تطرق التهمة اليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك (الخامس) الذين نازعوا في الحشر
 والنشر والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل (السادس)

الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه فأجاب الله عنه بقوله ان أحسنتم أحسنتم لا تفكركم وان أسأتم
فله اذ تارة بأن الحق هو الجبر وأنه ينافي صحة التكليف وأجاب الله تعالى عنه بأنه لا يلزم أن عما يفعل وهم يسألون
وانما كتبت في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا
ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها ائمان أن يكون كائناً أو بجاهلاً (المقام
الثاني) في بيان ان محصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المقول والمنقول أما المقول فهو انه ليس
تقليد البعض أولى من تقليد الباقى فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزم ان تقليد الكفار وائمان يوجب تقليد
البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكافئاً بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل الى انه
لم يقلد أحدهما دون الآخر وائمان أن لا يجوز التقليد أصلاً وهو المطلوب فإذا بطل التقليد لم يبق الا هذه
الطريقة النظرية وأما المنقول فيدل عليه الآيات والاخبار أما الآيات (فأحدها) قوله ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة أى بالبرهان والحجة
المجدالة في فروع الشرع لان من أنكروا نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تضاريع الشرع ومن أثبت نبوته
فانه لا يحتاجه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه بأموراه ثم انما أجورون
باتباعه عليه السلام لقوله فاتبعوني يحبيكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فوجب كونهما موردين بذلك الجدال (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضى ان المجادل بالعلم لا يكون مذموماً بل يكون مدحواً أيضاً
سكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا (وثالثها) ان الله تعالى أمر
بالنظر فقال أفلا يتدبرون القرآن أفلا يتفكرون الى الابل كيف خلقت سترهم آياتنا في الآفاق وفي
ملكوت السموات والارض (ورابعها) ان الله تعالى ذكر التنفيس في معرض المدح فقال ان في
ذلك لايات لاولى الالباب ان في ذلك لعبرة لاولى الابصار ان في ذلك لايات لاولى النهى وأيضاً ذم
المعرضين فقال وكين من آتت السموات والارض يترن عليهم اوههم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون
بها (وخامسها) انه تعالى ذم التقليد فقال سكاية عن الكفار انما وجدنا آياتنا على آفة وانما على آثارهم
مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا عليه آياتنا وقال بل وجدنا آياتنا كذلك يفعلون وقال ان كاد لصلحنا عن
آهتنا لو ان صبرنا عليها وقال عن والد ابراهيم عليه السلام انتم لارسلناك واهجرني ملياً وكل ذلك يدل
على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد من دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القرآن
ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفق الدين الكفار وأما الاخبار ففيها
كثرة ولذا كرمنا ووجوها (أحدها) ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال جابر بن
نعم قال فبنا الوانم قال جابر قال فبنا الوانم قال فبنا الوانم قال فبنا الوانم قال فبنا الوانم قال فبنا الوانم
قال وهذا عسى أن يكون نزعه عرق واعلم ان هذا هو القسك بالالزام والقياس (وثانيها) عن أبي هريرة
قال قال عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له أن يكذبني وشتمني ابن آدم ولم يكن له
أن يشتمني أما تكذيبه اياي فقوله ان يمدني بكاذباً أو ليس أول خلقه بأهون على من اعادته وأما شتمه
ايما فقوله اتخذ الله ولداً أو ان الله الاحد الصمد لم أولد ولم يكن له كفواً أحد فانظر كيف احجج الله
في الجسمية والوادية والولودية (وثالثها) روى عباد بن الصامت انه عليه السلام قال من أحب لقاء
الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة يا رسول الله انا في كره الموت فذلك

كرامتنا لقاء الله فقال عليه السلام لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب لقاء الكافر ولقاء الله
 فكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر في الدلائل مأمورة وإعلم أن للعصم مقامات (أحدها)
 أن النظر لا يقيد العلم (وثانيها) أن النظر المفيد للعلم غير مقدور (وثالثها) أنه لا يجوز الإقدام عليه
 (ورابعها) أن الرسول مأمور به (خامسها) أنه بدعة (أما المقام الأول) فاحتج الله بهم عليه بأمر
 (أحدها) أن إذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فذكرنا اعتقادنا فعملنا بـ كون ذلك الاعتقاد علما أما أن يكون
 ضروريا ونظريا والاول باطل لان الانسان اذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده
 في أن الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة والنار محرقة وجد الاول أضعف من الثاني وذلك يدل على
 طريق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
 وهو محال (وثانيها) اننا إذا علمنا من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد وكانوا
 جازمين بأنه علم ثم ظهر رايهم واغيرهم أن ذلك كان جهلا فرفعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك في الوقت
 الاول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم ببعضه شي من العقائد
 المستفادة من الفكر والنظر (وثالثها) ان المطلوب ان كان مشعورا به استحالة طلبه لان تحصيل الحاصل
 محال وان كان غير مشعور به كان ذهن غافلا عنه والمفعول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب اليه (ورابعها)
 ان العلم لم يكن النظر مفيد العلم أما أن يكون ضروريا ونظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العلم لا فيه
 وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرده من أفراد وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية
 كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث أنه وسيلة الى الاثبات يجب
 أن يكون معلوما قبل ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النقيضين وهو
 محال (خامسها) ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل ينتج مجموع المقدمات لكن حضور المقدمات في دفعه
 واحدة في الذهن محال لاننا نحن أنفسنا فوجدنا انما وجهنا لماطر فحومنا يوم استحبال في ذلك الوقت
 توجيهه شعور معلوم آخر وربما سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الالهييات لا يفيد
 واحتج عليه بوجهين (الاول) ان حقيقة الاله غير متصورة واذ لم يكن الحقيقة متصورة استحالة
 التصديق لاثبوتها ولا بثبوتها وبلاشك صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كون واجب الوجود متزا
 عن الخير والجهل وكونه موصوفا بالعلم والقدر أما الوجوب والتزبه فهو قيد سلبى وليست حقيقة نفس
 هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقةه وأما الموصوفية بالعلم والقدر فهو عبارة عن انتساب
 ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته (بيان الثاني)
 ان التصديق موقوف الى التصور فاذا فقد التصور امتنع التصديق ولا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة
 بحسب الحقيقة الشخصية التي لا يمكن متصورة بحسب لوازمها أعني اننا لم نعلم شي مما يلزمه الوجوب والتزبه
 والدوام فيحكم على هذا المتصور قلنا هذه الامور المعلومه اما أن يقال انها نفس الذات وهو محال أو أمور
 خارجة عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو
 شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو أيضا متصور بحسب صفات آخر فيستدرك كون الكلام فيه كما في الاول
 فيلزم التسلسل وهو محال (الوجه الثاني) ان أظهر الاشياء عندنا ما استأثرت حقيقةنا التي اليها انشرب بقولنا
 اننا نحن الناس تجبروا في ما حجة المشار اليه بقول اننا نحن من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو الزاج
 ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شي لا داخل هذا البدن ولا خارجه
 فاذا كان اسأل في أظهر الاشياء كذلك فاطنك بأبعد الاشياء ما حجة عنا وعن آخرنا (أما المقام الثاني)
 وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور ولنا فقه احتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان تحصيل التصورات غير مقدور
 فالتصديقات البديهية غير مقدورة بجميع التصديقات غير مقدورة وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة
 لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحالة منه طلبها لان تحصيل الحاصل محال فان كان غافلا عنها استحالة

كونه طالبا له الان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه ومجهول من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه انه غير معلوم والافتقار صدق الشيء والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحالة طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحالة طلبه لان الغفول عنه لا يكون مطالبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحالة كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لان عند حضور طرفي الموضوع والمجهول في الذهن من القضية البديهية اما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر بالشيء أو الاثبات أولا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكا وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذلك التصورين ومنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الدوران نقيا واثباتا مع ما لا يكون مقدورا نقيا واثباتا واجب أن يكون أيضا كذلك ثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبية لان التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد وأن يكون نظريا فلا يتخلو اما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أولا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل اما ظاهرا أو اعتقادا تقليديا وان كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نقيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورا للعبد أصلا (وثانيها) ان الانسان انما يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل وانما يعلم ذلك لوعلم المعلوم على ما هو عليه فاذا لم يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا كان عالما بذلك الشيء لم يكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب أن لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه (وثالثها) ان ماوجب للنظر اما ضرورة العقل أو النظر أو السمع أو الوجدان باطل لان الضروري ما يشترك العقل فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستعجزونه ويقولون انه في الامور يفتي بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني أيضا باطل لانه اذا كان العلم وجوبه يكون نظريا حينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فكيفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق واما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لانه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكنه ايجابه أيضا لعدم الفائدة واذ بطلت الاقسام ثبت ان وجوب (المقام الثالث) وهو ان بتقدير كون النظر مفعلا للمعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقع من الله أن يأمر المكلف به ويأمره من وجوه (أحدها) ان النظر في أكثر الامور يفتي بصاحبه الى الجهل فالقديم عليه مقدم على أمر يفتي به غالب الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب أن يكون الفهم قريبا وافقه تعالى لا يأمر بالفتي (وثانيها) ان الواحد ممناع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعثر به من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز الحق والباطل فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللباح وانصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقائق (وثالثها) ان مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا اخبر بالسؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاك في تلك المقدمة واذ اصاب بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فلزم أن يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاسئلة والمباحث (ورابعها) انه اشهر في الاسئلة ان من طالب المال بالكمياء أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزدق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه (المقام الرابع) ان بتقدير انه في نفسه غير قبيح وليكن تقسيم الدلالة على ان الله ورسوله ما أمر بذلك والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا يتخلو اما أن يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن

التعلم والاستفادة وأما أن لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها إلى التأمل والتدبر والاستفادة والاول
باطل والاول يجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابر ولا نأخرب أذى الناس في هذا العلم فلا يمكنه
تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصنيف وان كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك
العلم للإنسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبني عليه لوجب أن لا يحكم الرسول
بصحته اسلام الرجل الا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ويجتربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل
الرسول ذلك لاشتهر ولم يشتهر بل المشهور والمنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه
لم يحظر بيانه شيء من ذلك علنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة أصول الدلائل حاصلة لا كثير
الوقلا انما يحتاج الى التدقيق دفع الأسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين قلنا
هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبني على مقدمات عشرة
فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزائد على تلك
العشرة ان كان معتبرا في تحقيق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن
معتبرا لم يكن العلم به علم بزيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة
ولا يقبل النقصان أيضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحتم كونه المطلوب
يقينيا لان المبني على الظني أولى أن يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ما طرأ
ذلك السؤال اذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهوا صافيا قال سبحان الله في
الناس من قال ان قوله سبحان الله يدل على انه عرف الله بدليله وهذا باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف
بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى
وهذه المقدمة الثانية انما تستقيم لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحادث الى الفلك والنجوم والطبيعة
والعلة الواجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لمكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون
المقدمة تقليدية ويكون المبني عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا افساد ما فاقوه (المقام الخامس) أن
نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم أما
القرآن فقوله تعالى ما ضربوه لك الاجدال بل هم قوم خصمون ذم الجدال وقال أيضا واذا رأيت الذين
يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم هم حق يخوضون في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم
في آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق وقوله عليه السلام
عليكم بدين العجائز وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا وأما الاجماع فهو ان هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون
بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه قطا هل لانه لم ينقل عن أحد منهم انه نصب نفسه للاستدلال
في هذه الاشياء بل كانوا من أشد الناس انكارا على من خاص فيه واذا ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة
حرام بالاتفاق وأما الاثر قال مالك بن أنس اياكم والبدع قبل وما البدع يا أبا عبد الله قال أهل البدع الذين
يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسمون عما سكت عنه الصحابة والسلفون وسئل سفيان بن
عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله عنه لان يتلى الله العبد بكل
ذنب سوى الشرك خيره من أن يلقاه بشيء من الكلام وقال لأوصى رجل بكتبه العلمية لا خير وكان فيها
كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما الحكم فهو انه لو أوصى العلماء لا يدخل التكلم فيه
والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال والجواب اما الشبهة التي تمسكوا بها في أن
النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبهة التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم أبطلوا كل النظرية
أنواعه وهو متناقض وأما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر غير مقدور فهي فاسدة لانهم يختارون
في استخراج تلك الشبهة فيبطل قولهم انما ليست اختيارية وأما الشبهة التي تمسكوا بها في ان التعويل على
النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم أن يكون ابرادهم لهذه الشبهة التي أوردوها قبيحا وأما الشبهة التي

تمسكوا بها في ان الرسول ما أمر بذلك فهو باطل لا نأمن ان الانبياء بأمرهم ما جاؤا الا بالامر بالنظر
والاستدلال وإنما قوله تعالى ما ضرب يومك الاجد لا فهو محمول على الجدال بالباطل لا بغيره وبين قوله
وجادلهم بالتي هي أحسن وأما قوله وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم فجوابه ان الخوض
ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج وأما قوله عليه السلام تذكروا في الخلق فذلك انما أمر به
ليستغفد منه معرفة الخلق وهو المطلوب وأما قوله عليه السلام عليكم بين الجائر فليس المراد الانقويض
الامور كلها الى الله تعالى والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه السلام اذا ذكر
القدر فامسكوا فضعف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي وأما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الضميمة
لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء
ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة وان عنيتم انهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم وأما تشديد
السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة وأما مسألة الوصية فهي معارضة بما انه لو أوصى ان كان عارفا
بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبيائه ورساله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبني الوصاية على العرف فهذا اتمام هذه
المسئلة والله أعلم (المسئلة الثانية) أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله اياك نعبد وأما الخلق
فحكى الازهرى صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالآية والشعر
والاستشهاد أما الآية فنقوله تعالى أحسن الخالقين أي المقدرين وتخلقون افكأى تقدرون كذبا واذا
تخلق من الطين أي تقدروا ما الشعر فنقول زهير

ولانت نفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

(وقال آخر)

ولا يخط بأيدي الخالقين ولا بأيدي الخواقي الا جيد الاثم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها
أحاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الاخلق الاولين والطلاق المقدر من الخير وهو خالق أي جدير بكانه
الذي منه الخلق والصخرة الملقاة المساء لان في الملائمة استواء وفي الخشونة الاختلاف ومنه اخلاق الثوب
لانها اذا بلى صار أملس واستوى تنوره واستويته فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي
عبد الجبار الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضي ان ذلك لا يتأق الامن الله تعالى بل المكاتب تطلق بخلافه
في قوله فتبارك الله أحسن الخالقين واذا تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه
بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لاجرم اختص بهذا الاسم وقال استاذنا أبو عبد الله البصري
اطلاق اسم الخالق على الله محتمل لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق
الله محال وقال جهوز أهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن اليجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين
لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك (المسئلة الثالثة) اعلم انه سبحانه أمر
بعبادته والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده والمالم يكن العلم بوجوده ضروريا لاستدلالنا
لاجرم أو ردها ما يدل على وجوده واعلم أننا بينا في الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه وتعالى
اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر أو في الاعراض فبكون مجموع الطرق
الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها (أحدها) الاستدلال بإمكان الذات والية الاشارة
بقوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابراهيم فانهم عدولن الارب العالمين وبقوله وان الى
ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذروهم ففروا الى الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (وثانيها) الاستدلال
بإمكان الصفات والية الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله الذي جعل لكم الارض فراشا
والسماء بناء على ما سيأتي تقريره (وثالثها) الاستدلال بحدوث الاجسام والية الاشارة بقول ابراهيم
عليه السلام لأحب الاثنتين (ورابعها) الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة أقرب الطرق

الى افهام الخلق وذلك محصور في دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشقة
على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين أما دلائل الانفس فهي ان كل أحد يعلم بالضرورة
انه ما كان موجودا قبل ذلك والله صارا لان موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجود وذلك
الموجود ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة
فلا بد من موجود يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل أن يقول ههنا
لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى
عقبيه ما يدل على اقتدار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء
بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات أحوال العالم من الرعد والبرق
والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام الغضبية
مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن أن يكون
للجسمية ولا لشي من لوازمها والاوجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وأن يكون لا من مفصل
وذلك الامر ان كان جسم ما عاد البحث في انه لم يختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما
فاما أن يكون موجبا أو مختارا والا قول باطل والالم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات أولى
من العكس فلا بد وأن يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة اقتدار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس يحسم
ولا يحسماني وعند هذا اظهر ان الامتدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يفي في الابد
الاستعانة بما كان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة
بالايراد في أول كتابه لوجهين (الاول) ان هذا الطريق لما كان أقرب الطرق الى افهام الخلق وأشدها
التصاقا بالعقل وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعد ما عن الدقة وأقربها الى افهام
لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام لا يرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك (الثاني) انه ليس الغرض
من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب وهذا النوع من
الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق
فهو يذكركم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكركم النعم مما يوجب المحبة وتذكركم
المنازعة وحصول الانقياد لهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع واعلم ان
السلف طرقات الطيفية في هذا الباب (أحدها) يروى ان بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق
رضي الله عنه فقال جعفر هل ركب البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله قال بلى حاجت يوم ارياح هائلة
فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتملقت أنيابهم من ألواحهم ذهب عني ذلك اللوح فاذا أنا مدفوع
في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على
اللوحة حتى تنجيك فلما ذهبت هذه الاشياء معك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد قال بل
رجوت السلامة قال من كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك
الوقت وهو الذي أنجباك من الغرق فاسلم الرجل على يده (وثانيها) جاء في كتاب ديانا العرب ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لعمران بن حصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن نعمك وكرامك ودفع الامر العظيم اذ انزل بك
من جلتهم قال الله قال عليه السلام ما لك من اله الا الله (وثالثها) كان أبو حنيفة رحمه الله سيقا على الدهرية
وكانوا ينهزون القرص ليقبضوا فيه اوه يوماني في مسجد فاعدا اذ هم عليه جماعة بسية وفي مسألة وهموا
بقبله فقال لهم أجيبوني عن مسئلة ثم اقلعوا ماشد ثم فقالوا الهات فقال ما تعلقون في رجل يقول لكم اني
رأيت سفينة مشحونة بالاجال ملوثة من الاثقال قد احتوتها في بركة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة
وهي من بينما تجري مستوية ليس لها ملاح يجر بها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا
شي لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة يا سبحان الله اذالم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعهد

ولا يجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صناع وحافظين كواجتماعهم وقالوا صدقت وأحمدوا وسبوا وفهم وتابوا (ورابعها) سألو الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على وجود الصانع فقال ورقة الفرصا طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتأكلها ودودة القز فيخرج منها الابريسم والنخل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر ويأكلها الطبا فينفع في نواحيها المسك من الذي جعل هذه الاشياء كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وأسألوا على يدهم سبعة عشر (وخامسها) سئل أبو حنيفة رضي الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد ان لا يكون أثني وبالعكس فدل على الصانع (وسادسها) تمسك أحمد بن حنبل رضي الله عنه بقلعة حصينة ملها لا فرجة فيم اظاها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابرز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان مبيع بصير فلا بد من الفاعل عني بالقلعة البيضاء وبالحيوان الفرج (وسابعها) سأل هارون الرشيد ما لك عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النفقات وتفاوت اللغات (وثامنها) سئل أبو نواس عنه فقال

تأمل في نبات الارض وانظر • الى اثار ما صنع المليك

على قضب الزبرجد شهادات • بأن الله ليس له شريك

(وثاسعها) سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الجير واثار الاقدام على المسير فسمها ذات ابراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج أما تدل على الصانع العظيم القدير (وعاشرها) قيل لطبيب بم عرفتك ربك قال يا هليلج مجنف أطلق ولعاب ملين أمسك وقال آخر عرفته بخلة بأحد طرفيها تسلي وبالأخر تلعب والعسل مقلوب اللسع (وحادي عشرها) حكيم البديهة في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فليارأوا بأسنا قالوا أمنا بالله وحده وكفرتنا بما كذبوا به مشركين (المسئلة الرابعة) قال الشافعي الفاشدة في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما أزم عباده بالعبادة بين ماله ولا جله تنزيم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين (الاول) ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن عليهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة (الثاني) ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري على الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كأنه تعالى يقول لا تظن اني انما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعمًا عليك قبل ان وجدت بالوف سبب بسبب اني كنت خالقًا لاصولك وآياتك (المسئلة الخامسة) في قوله تعالى اعملكم تقون بحسنان (البحث الاول) ان كلمة لعل للتبرج والاشفاق تقول لعل زيد ايكبرني وقال تعالى له لعل يتذكر أو يحشني لعل الساعة قريب ألا ترى الى قوله والذين آمنوا هم فقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد في نفسه من التأويل وهو من وجوه (أحدها) ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى نقوله لعل يتذكر أو يحشني أي اذهب انتم على رجائكم وطعمكم كما في ايمانكم ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه أمره (وثانيها) ان من عادة الملوك والعظماء أن يقتسمروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على انجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوه من الكلمات أو الظفر منهم بالمرّة أو لا يتسام أو النظرة الخالوة فاذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الذور بما يطالب فلي هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى (وثالثها) ما قيل ان لعل يعني كى قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كى ولكن كلمة لعل للاطماع وانهم كرم الرحيم اذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجرى اطماعه بجرى وعده الحقوم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كى (ورابعها) انه تعالى فعل بالمكافئين ما لو فعله غيره لا يقتضي رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأراح أعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظ لعل فعل

ما لوقوله غيره لكان موجبا للرجاء (وخامسها) قال الفقهاء لعل مأخوذ من تكرار الشيء كقوله هم علا
 بعد نهي واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في لقد فأصل لعل لانهم يقولون علا أن تفعل
 كذا أي لعل فإذا كانت حقيقة التكرير والتأكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بجأجتك معناه
 افعله فإن فعلك له يؤكده طلبك له ويقويك عليه (البحث الثاني) ان لقائل أن يقول إذا كانت العبادة
 تقوى فقولوا عبادوا ربكم اعلوكم تتقون جاري مجرى قوله اعبدا وربكم اعلوكم تعبدون وانتقوا ربكم اعلوكم
 تتقون والجواب من وجهين (الاول) لان السلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى
 لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز
 عن المضار بل يوجب الاحتراز فمكانه تعالى قال اعبدا وربكم لتحتزوا به عن عقابه وإذا قيل في نفس الفعل
 انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه
 (الثاني) انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطلبوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
 (الثاني) فمكانه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة (المسئلة)
 السادسة) قرأ أبو عمرو وخلفكم بالادغام وقرأ أبو السميعة وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي والذين من
 قبلكم قال صاحب الكشف الوجه فيه انه أنعم الموصول الثاني بين الاول وصلته تأكيد كما أنعم جبر
 في قوله * يا نعيم نعيم عدى لا أبالكمو * تيمنا الثاني بين الاول وما أضيف اليه أما قوله تعالى الذي جعل
 لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تتعبدوا لله
 أن تدادوا أنتم تعملون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظ الذي وهو موصول مع صلته أما أن يكون في
 محل النصب وصفا للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم وأما أن يكون رفعا على الابداء وفيه ما في النصب
 من المدح (المسئلة الثانية) الذي كلمة مرشوعة للإشارة الى مفرد عند محاولة تعريفة بنفسه معلومة
 كقوله ذهب الرجل الذي أبوه منطلق فأبوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل به هذه القضية
 المعلومة أدخلت عليه الذي وهو تحقيق قواه - انه مستعمل لوصف المعارف بالجلل اذا ثبت هذا فقول
 الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء يقتضي انه - كما هو اعان بوجوده شيء جعل الارض فراشا
 والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله (المسئلة)
 الثالثة) ان الله تعالى ذكرهنا خمسة أنواع من الدلائل اثنتين من الانفس وثلاثة من الاتفاقي فبدأ
 أولا بقوله خلقكم وثانيا بالآباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بالكون الارض فراشا
 ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وأنزل من السماء
 ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب أسباب (الاول) ان أقرب الاشياء الى الانسان نفسه
 وغلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره وإذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم بكل
 ما كان أظهر دلالة كان أقوى افادة وكان أولى بالذكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناء بآبائه
 وأمهاته ثم ثلث بالارض لان الارض أقرب الى الانسان من السماء والانسان أعرف بجمال الارض منه
 بأحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كلام
 المتولد من السماء والارض والا ثم تأخر عن المؤثر فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء
 (الثاني) هو ان خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم وأما خلق الارض والسماء والماء فذلك
 انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع
 (الثالث) ان كل ما في الارض والسماء من دلائل النافع فهو حاصل في الانسان وقد حصل في الانسان
 من الدلائل ما لم يحصل فيه الا ان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر
 عليه أحد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أنتم - كان أولى بالتقديم واعلم اننا ذكرنا
 السبب في الترتيب فلندكر ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع (المسئلة الرابعة) اعلم انه سبحانه

وتعالى ذكره ناله جعل الارض فراشا ونظيره قوله أم من جعل الارض قراوا وجعل خلالها أنهارا
وقوله الذي جعل لكم الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بأمر (الشرط الاول) كونها
ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكنت حركاتها بالاستقامة أو بالاستدارة فان كانت بالاستقامة
لما كانت فراشا للناس على الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل الى الارض لان الارض
هاوية وذلك لان الانسان هاوي والارض أثقل من الانسان والثقلان اذا انزلا كان أثقلهما أسرعهما والباطل
لا يبطئ الا سرع فكان يجب أن لا يصل الانسان الى الارض فثبت انم لو كانت هاوية لما كانت فراشا أما
لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل ارتفاعها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان يريد
أن يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه
لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما أمكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي
ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه (أحدها) ان الارض لا تميل اليها من جانب السفلى واذا
كان كذلك لم يكن لها مهبوط فلا تنزل وهذا ما سلمنا بالادلة تنافي الاجسام (وثانيها) الذين سلموا انها
على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة قائم اذا انبسطت
طقت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل لوجهين (الاول) ان البعث عن سبب وقوف الماء والهواء
كالبحث عن سبب وقوف الارض (الثاني) لم صارت ذلك الجانب من الارض منبسطة حتى وقف على الماء
والجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض الجوانب أولى من بعض فثبت في الوسط وهذا باطل لوجهين (الاول)
ان الاصغر أسرع انجذابا من الاكبر فبالذرة لا تنجذب الى الفلك (الثاني) الاقرب أولى
بالانجذاب فالذرة المقدركة الى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود (ورابعها) قول من جعل
سبب كونها دفع الفلك اليها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم ادير القنينة على قطبها
ادارة سريعة فانه ينفذ التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا أيضا باطل من وجوه
خمس (الاول) الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد فندا (الثاني) ما بال هذا
الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها (الثالث) ما باله لم يجعل انجذابها الى المغرب أسهل
من انجذابها الى المشرق (الرابع) يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ لان
الاندفاع الأعظم من الدافع القاصر أبطأ من اندفاع الاصغر (الخامس) يجب أن تكون حركة الثقيل المتنازل
من الارتفاع أسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء أبعين الفلك (وخامسها) ان الارض
بالطبع تطالب وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجهه واتباعه وهذا أيضا ضعيف لان الاجسام
متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لا جملها تطالب تلك الحالة لا بله وأن يكون جائزا فيقتصر
فيه الى افعال المختار (سادسها) قال أبو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة
والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادان فلزم الوقوف (والسؤال عليه) ان اختصاص كل
واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالافعال المختارة فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا
من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتملها
أما ان العلاقة فوقها فتشاهدة على انها لو كانت متعلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة أخرى لا الى
نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتملها فعلمنا انه لا بد من عمل يسكنها بقدرته واختياره وهذا قال تعالى
ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا وان زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده (الشرط الثاني) في كون
الارض فراشا أن لا تكون في غاية الصلابة كالخمر فان النوم والمنشئ عليه مما يؤلم البدن وأيضا لو كانت
الارض من الذهب مثلا لتعدرت الزراعة عليها ولا يمكن اتخاذ الانبياء منه لتعدر حفرها وتركيبها كما يراى

وأن لا يكون في غاية اللين كما الماء الذي تقوس فيه الرجل (الشرط الثالث) أن لا يكون في غاية اللطافة
 والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فإنه لا يتسكن من الكواكب والنجوم فكان
 يبرد حتى أبغفل الله كونه أعبر ليستقر النور عليه فيتسكن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات (الشرط الرابع)
 أن تكون بارزة من الماء لان طبع الارض أن يكون غائما في الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالارض
 ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا أن لا تكون كرة
 حتى صلحت لان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا أن لا تكون كرة
 واستدل بهذه الآية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها
 كالسطح في إمكان الاستقرار عليه والذي يزيد تقرير ان الجبال أو تواد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فهذا
 أولى والله أعلم (المسئلة الخامسة) في سائر منافع الارض وصفاتها (فالمسئلة الاولى) الاشياء المتولدة فيها من
 المعادن والنبات والحيوان والاثمار الملوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها الا الله (الثانية) أن يتخمر الرطب به
 فيحصل الخسك في أبدان المركبات (الثالثة) اختلاف بقاع الارض فمن أرض رخوة وصلبة ورملة
 وسبخة وحرّة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي
 خبث لا يخرج الا نكدا (الرابعة) اختلاف ألوانها فأحمر وأبيض وأسود ورمادي اللون وأخضر
 على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرايب سود (الخامسة) انعقادها
 بالنبات قال تعالى والارض ذات الصدع (السادسة) كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة
 بقوله تعالى فأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكاه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله قل أرايتم ان
 أصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بما معين (السابعة) العيون والانهار والعظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجعل
 فيها روافي وأنهارا (الثامنة) ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله تعالى والارض مددناها
 وألقينا فيها روافي وأثبتنا فيها من كل شئ موزون ثم بين بعد ذلك تمام البيان فقال وان من شئ الا عندنا
 خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (التاسعة) الخبأ الذي تخزجه الارض من الحب والنوى قال تعالى ان الله
 فائق الحب والنوى وقال يخرج الخبأ في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع أكرم لانك تدفع اليها
 حبة واحدة وهي ترده عليك سبعة مائة كمثل حبة أثبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة (العاشر) حياتها
 بعد موتها قال تعالى أولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زروعا وقال وآية لهم الارض الميتة
 أحييناها وأخرجنا منها أحيا فغنم يأكلون (الحادية عشر) ما عليها من الدواب المختلفة الالوان والصور
 والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد ترينها وألقى في الارض روافي أن عبدكم وبث فيها من
 كل دابة (الثانية عشرة) ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله وأثبتنا
 فيها من كل زوج جميع فاختلاف ألوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روافدها دلالة فها قوت
 البشر ومنها قوت البهائم كما قال كاوا وارعو أنعامكم أما مطعوم البشر ففها الطعام ومنها الادام ومنها الدواء
 ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحوضة قال تعالى وقد ر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء
 للساكنين وأيضافها أكسوة البشر لان الكسوة امان نباتية وهي القطن والكتان واما حيوانية وهي السمور
 والصوف والابرسم والجلود وهي من الحيوانات التي بها الله تعالى في الارض فالمطعوم من الارض
 والملبوس من الارض ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ثم انه سبحانه
 وتعالى جعل الارض سائرة لقبائلكم بعد عما نك فقال ألم نجعل الارض كفاتا أحياء وأمواتا منها خلقناكم
 وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال ونجعل لكم ما في السموات وما
 في الارض (الثالثة عشرة) ما فيها من الاجبار المختلفة في مغارها ما يصلح لازمة فتجعل قصور الخراف
 وفي كبارها ما يتخذ للابنية فانتظر الى الحجر الذي تستخرج النار منه مع كثرة وانظر الى الباقوت الا حرمغ
 عزبه ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقر وقلة النفع بهذا الشريف (الرابعة عشرة) ما أودع الله تعالى

فيها من المعادن الشريفة ~~كما~~ الذهب والفضة ثم تأمل فان البشر استخراجوا الحرف الدقيقة والصنائع
 الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب
 والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا للتمية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على
 إيجاد ما يطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بيا مسدودا اظهرها لهذه الحكمة وابقا لهذه
 النعمة ولذلك فان ما لا مضرمة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا يتمكنون من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج
 من الرمل واذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والجبابر اضطر في افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم
 مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (الخامسة عشرة) كثرة ما يوجد على الجبال
 والاراضي من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما أشبه الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله
 تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلاغ ويحجز عنها القصد فقال وهو الذي مد الارض
 وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها أزواجين اثنين وما الامار فيها العظيمة كالنمل وسيحون
 ويجيئون والقرات ومنها الصغار وهي كثيرة وكما تتحمل مياهها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد
 (المسألة السادسة) في ان السماء أفضل أم الارض قال بعضهم السماء أفضل لوجودها (أحدها) ان
 السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها أحد (وثانيها) لما أنى آدم عليه السلام في الجنة بئس
 المعصية قبل له اهبطن من الجنة وقال الله تعالى لا يسكن في جوارى من عصاني (وثالثها) قوله تعالى وجعلنا
 السماء سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء رجاء ولم يذكر في الارض مثل ذلك (ورابعها) ان في
 أكثر الامور وذكر السماء مقدما على الارض في الذكرو قال آخرون بل الارض أفضل لوجودها انه تعالى
 وصف بقاعا من الارض بالبركة بقوله ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مبارك رب في البقعة المباركة
 من الشجرة ج الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وصف أرض الشام بالبركة فقال مشارق
 الارض ومغاربها التي باركنا فيها (وخامسها) وصف جملة الارض بالبركة فقال قل أنتم كنتم تكفرون الى
 قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل وأي بركة في الفلوات الخالية والمضاو والمهلكة قلنا
 انهم اما كن للوحوش ومرعاهما ثم انهم اما كن للناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي
 الارض آيات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم يتفقه بها الا الموقنون جعلها
 آيات للموقنين تشريفا لهم كما قال هدى للمؤمنين (وسادسها) انه سبحانه وتعالى خلق الانبياء المكرمين من
 الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا
 محفوظا (وسابعها) ان الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل كلها مسجدا له وجعل ترابها طهورا
 أما قوله والسماء بناء فبنيها مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى ذكر أمر السموات والارض في كتابه في
 مواضع ولا شك ان أكثر ذكر الله تعالى من ذكر السموات والارض يدل على عظم شأنهما وعلى أن له
 سبحانه وتعالى فيهما ما أمر از اعظمه وحكما بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم (المسألة الثانية)
 في فضائل السماء وهي من وجوه (الاول) ان الله تعالى زيناها بسبعة أشياء بالمصابيح واقدارنا السماء
 الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر في نور وبالشمس وجعل الشمس سر اجار بالعرش رب العرش العظيم
 وبالكسبي وسع كرسيه السموات والارض وبالألوح في لوح محفوظ وبالقلم فلهذه سبعة ثلاثة منها
 ظاهرة وأربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الايات والاخبار (الثاني) انه تعالى سمى السموات بأسماء
 تدل على عظم شأنها سما وسقفا محفوظا وسبعاء طبعا وسبعاء عبادا ثم ذكر عاقبة أمرها فقال واذا السماء
 فرجت واذا السماء كشطت يوم تطوى السماء يوم تكون السماء كالهل يوم تمور السماء موراف كانت ورده
 كانهان وذ كرمبدا في آيتين فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال أولم ير الذين كفروا ان السموات
 والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستعصاء الشديد في كيفية حدوثهما وفتقنا ما يدل على انه سبحانه
 خلقه ما الحكمة بالغة على ما قال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا (والثالث)

الله تعالى جعل السماء قبة الدعاة فلا يدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الصفا
 والاضواء والمجاهرة والعصمة عن الخلل والفساد (الرابع) قال بعضهم السموات والارضون على
 صفتين فالسموات مؤثرة غير متأثرة والارضون متأثرة غير مؤثرة والمؤثرات تشرق من القابل فلهذا السبب
 قدم ذكر السموات على الارض في الاكثر وايضا في السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ
 الواحد فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للسموات والكواكب وتغير مطارح
 الشعاعات وأما الارض فقابلها فكانت الارض الواحدة كافية (الخامس) تفكر في لون السماء وما
 فيه من صواب التدبير فان هذا اللون أشد الالوان موافقة للبصر وقوية له حتى ان الاطباء يأمرؤن من
 أصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق لتنشع
 به الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الالوان وهو المستنير وشكلها أفضل الاشكال
 وهو المستدير ولهذا قال أولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بيناها ورزيناها وما لها من فروج يعني ما فيها
 فصول ولو كانت سقفا غير محط بالارض لكانت الفروج حاصلة (المسئلة الثالثة) في بيان فضائل السماء
 وبيان فضائل ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلو لا ذلك لظلم
 أمر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معاشهم ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تأمل
 النفع في غروبها فلو لا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار مع احتياجهم الى الهدوء والقرار لتحصيل الراحة
 وانبعاث القوة الهائلة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال تعالى وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه
 والتمار مبصرة واذا غروب لكان الحرص يحملهم على الادامة على العمل على ما قال وجعلنا الليل
 لباسا وجعلنا النهار معاشا (والثالث) انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها
 حتى يحترق كل من عليها من حيوان وبهائم ما عليها من نبات على ما قال ألم تر الى ربك كيف يدفع لاهل
 الجحيم ساكنا فصار الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغرب في وقت بمنزلة سراج يدفع لاهل
 بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستمتعوا ويستريحوا انصار النور والظلمة على تضادهما معا ومن
 متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها أما ارتفاع الشمس وانخفاضها فقد
 جعله الله تعالى سببا لا قامة القصول الاربعة في الشتاء دفور الحرارة في الشجر والنبات فيقول الله منه مواد
 الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى أيدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية
 في البواطن وفي الربيع تحرك الطبايع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينتور الشجر ويخرج
 الحيوان للسفاد وفي الصيف يستخدم الهواء قنضج الثمار وتتحل فصول الابدان ويحب وجه الارض ويتبأ
 لليناء والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال
 دفعة واحدة هلك الابدان وفسدت وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع
 واحد لاشتدت سخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في أول النهار من المشرق
 وتقع على ما يجاذبها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى المغرب فتشرق
 على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وبأخذ حظا من شعاع الشمس وأيضا كان الله تعالى
 يقول لو وقفت في جانب الشرق والذي قدر رفع بناءه على كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى
 يقول ان كان الغنى من نور الشمس فأنا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه وأما منافع سبلها
 في حركتها عن خط الاستواء فتقول لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لسكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة
 فكان سائر الجوانب يتخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك
 الكثيفة واحدة فان كانت حارة أفتت الرطوبات واحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع
 المتخادى لمتر الكواكب على كيفية وخط مالا يجاذبه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية
 متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والتجاذبه وفي موضع اخر صيف دائم يوجب

الاستراق وفي موضع آخر يبع أو خريف لا يتم فيه النضج ولولم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب
تتحرك بطيئاً المكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الإفراط وكان يعرض قريباً عما يمكن ميل ولو كانت
الكواكب أسرع حركة من هذه لما كانت المنافع وماقت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة
ثم تنتقل الى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم يذلل تأثيره وكنز منفعته
فسبحان الخالق المدير بالحكمة الباسغة والقدرة الغير المتناهية هذا أما القمر وهو المسمى بآية الليل
فاعلم انه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبه مصلحة وجعل طلوعه في وقت مصلحة وغروبه في وقت آخر
مصلحة أما غروبه ففیه نفع ان هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لادركه
العدو وهو المراد من قول المتنبي

وكم لظلام الليل عندي من يد • تخبر أن المانوية تكذب

وأما طلوعه ففیه نفع ان ضل عنه شيء أخفاء الظلام وأظهره القمر ومن الحكايات ان اعراسا نام عن جله
الافقه فنام القمر وجده فنظر الى القمر وقال ان الله صورك وتورك وعلى البروج دورك فاذا شاء
تورك واذا شاء كورك فلا أعلم من يد أسأله لك واثن أهديت الى سرورا لقد أهدى الله اليك نورا ثم أنشأ
يقول

ماذا أقول وقولي فيك ذو قمر • وقد كفيتني التفصيل والجمال

ان قلت لازت مرفوعاً فانت كذا • أوقلت زائد ربى فهو قد فعل
ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول القمر يقرب الاجل ويضخ السارق ويدرك الهارب ويهتك
العاشق ويلى الدكان ويهرم الشبان وينسى ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدنى الحين وكان فيهم أيضاً
من يفضل القمر على الشمس من وجوه (أحدها) ان القمر مذكر والشمس مؤنث فكان المتنبي طعن
فيه بقوله

فما التأتيت لاسم الشمس عيب • ولا التذكر غير غر لا لهلال

(وثانيها) انهم قالوا القمر ان جعلوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى
قدّمها على القمر في قوله الشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلافها الا ان هذه الحجة منقوضة
بقوله فتنكم كافر ومنكم مؤمن وقال لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة وقال خلق الموت والحياة
والحال ان مع العسر يسرا وقال فتنهم ظالم لنفسه أما النجوم ففيها منافع (المنفعة الاولى) كونها رجوماً
للشياطين (والثانية) معرفة القطب بها (والثالثة) أن يمدى بهم المسافر في البر والبحر قال تعالى وهم
الذين جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ثم النجوم على ثلاثة أقسام غريبة لا تطلع كالنواكب
الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى وأيضاً منها نوابت ومنها سيارات ومنها
شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد فمدح
عنك بحر ارض فيه السوايح • قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد الا من ارتضى من رسول وقال
وما أوتيتم من العلم الا قليلاً وقال ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب وقال ما أشهدكم خلق
السماوات والارض ولا خلق أنفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة
أبعاد الاشياء عنهم والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك قال قائلهم
واعرف ما في اليوم والامس قبله • ولا كفى عن علم ما في غد هي

وقال لبند

فوالله ما تدري الضواري بالخصى • ولا زاجرات الطير ما الله صانع
(المسئلة الرابعة) في شرح كون السماء بناء قال الملاحظ اذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت الممدد
فيه كل ما يحتاج اليه فالسما مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالسباط والنجوم منورة كالنصابيح

والإنسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياً لما نفعه وضروب الحيوان مصروفة في مصالحه
فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية
والله أعلم أما قوله تعالى وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فاعلم أن الله تعالى لما خلق
الارض وكانت كالعصف والدرة المودعة فيه آدم وأولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكانه قال يا آدم
لا أوجعك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالات فقال انا صيبت الماء صباً ثم شققتنا الارض شقاً فانظر
يا عبدي ان أعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها
هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء في هذه الدنيا مع انما يجب فكيف الحال في الجنة فالجواب ان الارض
أتمك بل أشفق من الآثم لان الآثم تسبب لونا واحداً من اللبن والارض تطعمك كذا وكذا لونا من الاطعمة
ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معنا نردكم الى هذه الآثم وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يوعد بأمره وذلك لان
مكانك من الآثم التي ولدتك أضيق من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن الآثم تسعة أشهر فما مسك
جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الآثم الكبير وليسكن الشرط أن تدخل بطن هذه الآثم الكبرى
كما كنت في بطن الآثم الصغرى لانك حين كنت في بطن الآثم الصغرى ما كانت لك زلة فخلا من أن تكون للآثم
كبيرة بل كنت مطية الله بحيث دعا لمرة الى الخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالرأس طاعة منك لربك
واليوم يدعون سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجلك واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الارض والسماء
بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها الاشياء النسل
الحاصل من الحيوان ومن أنواع الثمار رزقا للبني آدم ليعتقدوا في أنفسهم وفي أحوال ما فوقهم وما تحتملهم
ويعرفوا ان شيئاً من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفها في الذات والصفات
وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وهما نسوا الات (السؤال الاول) هل تقولون ان الله تعالى
هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بجمري العباداة أو تقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة
مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمع حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب
لا شك ان على كلا القولين لابتداء من الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه
الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا الجسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة والجسم
قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المحقق للمقدورية اما الحدوث أو الامكان
وأما ما وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادر على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء
بدون هذه الوسائط وما يؤكده هذا الدليل العقلي من الدلائل العقلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخلق نعيم أهل
الجنة لهامتين من غير هذه الوسائط الا اننا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق
هذه القوى المؤثرة والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بدقته من دلائل
(السؤال الثاني) لما كان قادر على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط
في هذه المدة الطويلة والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكرنا من الحكم المفصلة وجوبها
(أحدها) انه تعالى انما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك الاعلى ترتيباً وتدرجاً لان المكافئين اذا عملوا
المشقة في الحرب والجرس طلب الثمرات وكذا وانفسهم في ذلك حالاً بعد حال علواً انهم لما احتجوا الى تحمل
هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية فلان يحتملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الآخروية
التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشغف من غير تناول
الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يحتمل مشاق
التسكين دفعا لضرر العقاب كان أولى (وثانيها) انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم
الضروري بانسنادها الى القادر والحكيم وذلك كما قلنا في التكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فغشيت
بقية التكليف في اسنادها الى السادر الى تطرد قبي وفكر غامض فيستوجب الثواب والهدى اقل ولا

الأسباب لما ارتاب مرتاب (ومثالها) انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار وغير في ذلك وافكار صافية
 (السؤال الثالث) قوله وأزل من السماء ماء يقتضى نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان
 الامطار انما تتولد من أبخرة ترتفع من الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فتجسم مع هنالك
 بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو الممار والجواب من وجوه (أحدها) ان السماء انما سميت
 سماء لسماها فكل ما سماه الله فهو سما فاذ انزل من السحاب فقد نزل من السماء (وثانيها) ان الحركة لا تارة
 تلك الاجزاء الرطبة من عمق الارض الاجزاء الرطبة أنزل من السماء ماء (ومثالها) ان قول الله هو الصدق
 وقد أخبر الله تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل
 من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض (السؤال الرابع) ما معنى من في قوله من الثمرات
 الجواب فيه وجهان (أحدهما) التبعيض لان المنكرين أعنى ما ورزقا يكتسبانه وقد قصد بتكثيرهما
 معنى البعوضة فكانه قيل وأزلفنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم
 (والثاني) أن يكون البيان كقولك أنفق من الدراهم انفاقا فان قيل فم اتسب رزقا قلنا ان كان من
 للتبعيض كان اتصافه بأنه مفعول له وان كانت مبنية كان مفعولا لا يخرج (السؤال الخامس) الثمر
 المخرج عماء السماء كثير فلم يقل الثمرات دون الثمر والثمار الجواب تنبيه على قلته ثمار الدنيا وثمارها
 بتعظيم امر الآخرة والله أعلم أما قوله تعالى فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ففيه سوالات (السؤال
 الاول) بم تعلق قوله فلا تجعلوا الجواب فيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يتعلق بالامر أي اعبدوا فلا
 تجعلوا لله أندادا فان أصل العبادة وأساسها التوحيد (وثانيها) بعل واللعن خلفكم لكي تتقوا
 وتحذروا عقابه فلا تتبعوا له نذاته من أعظم موجبات العقاب (ومثالها) بقوله الذي جعل لكم الارض
 فراشا أي هو الذي خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء (السؤال الثاني) ما اللب الجواب
 انه المثل المازع وناددت الرجل فأقرنه من نذندودا اذا انفركا كل واحد من النذرين شاة صاحبه أي ينافره
 ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تتازع الله قلنا لما عبدوها وهو ما أشبهت حالهم حال من
 يعتقد انما آلهة فادرة على منازعته فقلل لهم ذلك على سبيل الهكم وكاتمكم بلفظ النذشنع عليهم بأنهم
 جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له نذ فلو قرأ محمد بن السميع فلا تجعلوا لله ندا (السؤال الثالث)
 ما معنى وأنتم تعلمون الجواب معناه انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها أندادا لله
 تعالى فلا تتقوا ذلك فان القول القبيح من علم قبيح يكون أقبح وهما مناتل (المسئلة الاولى) اعلم انه
 ليس في العالم أحد يشبه الله شريكا سابو به في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما يوجد الى الآن
 لكن التنويه يثبتون الهين أحد هما حليم يفعل الخير والثاني سفيف يفعل الشر وأما اتخاذهم عباد سوى الله
 تعالى ففي الذاهبين الى ذلك كثرة (الفريق الاول) عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله
 تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المديرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب
 والكواكب تعبد الله تعالى (والفريق الثاني) النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام (والفريق
 الثالث) عبدة الاوثان واعلم انه لا دين أقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان أقدم الانبياء الذين نقل اليها
 تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه في قوله وقالوا لا تذرن
 آلهتكم ولا تذرن ديارا ولا سواها ولا يغوث ويعوق ونسر فاعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح
 عليه السلام وهي باقية الى الآن بل أكثر أهل العالم مستقرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا
 شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فسادا بالضرورة لكن العلم بأن هذا الجبر المنحوت في هذه الساعة ليس
 هو الذي خلقه وبخاني السموات والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب أن يكون
 لعبدة الاوثان عرض آخر سوى ذلك والعلما ذكر واثبه وجوها (أحدها) ما ذكره أبو عمر جعفر بن محمد
 النخعي البجلي في بعض مصنفاته ان كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته وبعته قدون ان الله

تعالى جسم وذو صورة كائن ما يكون من الضرور وكذا حال الملائكة أيضا في صورهم الجسمانية وانهم
 كلهم قد اجتمعوا عند السماء وان الواجب عليهم ان يصعدوا تماثيل أبنية لمنظر حسنة الروائع الهيئة التي
 كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها فاصدين طلب الرافق الى الله تعالى وملائكته
 فان صرح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه (وثانيها) ما ذكره أكثر العلماء وهو
 ان الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس
 وبعد ها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا أحوال سائر
 الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والحسنة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوارق الناس فلما اعتقدوا
 ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم
 ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الا كبرهم الخلق له هذا العالم فلاتولون اعتقدوا انها هي الاله
 ومنهم من اعتقد انها العبادات تلك الاجرام العالية ومقتربين الى أشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر
 فاصدين تلك العبادات تلك الاجرام العالية ومقتربين الى أشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر
 الكواكب وتجزدوا لعبادة تلك التماثيل فهو لا في الحقيقة عبادة الكواكب (وثالثها) ان أصحاب
 الاحكام كانوا يعينون أوثاناً في السنن المتطاولة فتحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسماً في ذلك
 الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة والنصب ودفع الآفات وكانوا اذا
 اتخذوا ذلك الطلسم عظموه واعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة
 ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الامر (ورابعها) انه متى
 مات منهم رجل كبره يعتقدون في انه بحسب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى على ما أخبره
 صورته يعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعاً لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبره
 تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله هو لا شفعاؤنا عند الله (وخامسها) لعلمهم اتخذوها محارب لصواتهم
 تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله هو لا شفعاؤنا عند الله (وخامسها) لعلمهم اتخذوها محارب لصواتهم
 وطاعتهم ويسجدون اليها لالهها كما اناسجد الى القبلة لالقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من
 القوم انه يجب عبادتها (وسادسها) لعلمهم كانوا من الجسمانية فاعتقدوا جوارح الرب فيها يعبدونها
 على هذا التأويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة
 العقل (المسئلة الثانية) فان قال قائل لما رجع حاصل مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي
 ذكرتموها نحن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما عليه على
 كون الارض والسماء مخلوقين بما ينان الارض والسماء يشتركان سائر الاجسام في الجسمانية فلا بد
 وأن يكون اختصاص كل واحد منهم بما يختص به من الاشكال والصفات والاختيار فيخصيص بمخصص
 وبين ان ذلك المخصص لو كان جسم لا يقتضيه هو أيضا الى مخصص آخر فوجب أن لا يكون جسماً اذا ثبت هذا
 فنقول أما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللناهم هذه الدلالة على نفي الجسمانية
 فقد بطل قوله وأما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أثبتنا الدلالة على ان كل
 جسم فانه يقتضيه انما فيه بكل ما انتصف به الى الفاعل المتناهي بطل كونها آلهة وثبت انها عبيد لأرباب
 وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لان تأثير الطلسمات انما يكون بواسطة
 قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قوله وأما القول الرابع والخامس
 فليس في العقل ما يوجبها أو يحلها لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه وأما القول السادس فهو
 أيضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمانية
 يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التأويلات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم ان اليونانيين كانوا قبل
 خروج الاسكندر عمدوا الى بناءها كل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها

معبود الهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهى وهيكل العقل الصريح وهيكل
السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مستدسا وهيكل المشتري مثلثا
وهيكل المريخ مستطिला وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد
مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مختلفا في اجحاب التاربخ ان عمرو بن لحي التماساد قومه وترأس
على طبقاتهم وولى امر البيت الحرام اتفقته لسفرة الى البلقاء فرأى قوم ما يعبدون الاصنام فسألهم عنها
فقالوا هذه أرباب فاستنصرهم فاستنصرهم فاستنصرهم فاستنصرهم فاستنصرهم فاستنصرهم فاستنصرهم فاستنصرهم
المعروف بهم بل فصار به الى مكة ووضعوه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في أول ملك سابور ذي
الكاف واعلم ان من نبوت الاصنام المشهورة محمدان الذي بناه الفتحا على اسم الزهرة بمدينة صنعاء
وخر به عثمان بن عفان ومنها نوبهارج الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان اقبيال العرب
أوثان معروفة مثل دبدومة الجندل لكاب وسواع لبقى هذيل ويعوث لبقى مذحج ويعوث لهدان ونسب
يارض جبر لذي الكلاع واللات بالطائف لتقيف ومناة يثرب للخرج والعزى امكانة بنواحي مكة وأساف
ونائلة على الصفا والمروة وهكذا كان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزلهاهم عن عبادتها ويدهوهم
الى عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول

أرثيا واحدا أم ألف ربّة * أدن إذا تقسّمت الامور
تركت اللات والعزى حبا

تركت اللات والعزى جميعا * كذلك يفعل الرجل البصير
لله تعالى (وان كنت في شك من ذلك فاعلم ان الله تعالى

(الكلام في الشهادة) قوله تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاني اسألوكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا وان تفعلوا فانقروا النار) وقوله تعالى (كذلك يفعل الرجل البصير)

للكافرين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه سبحانه وتعالى لما اقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول وقول المشوية الذين يقولون لا يتحصل معرفة الله الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن بسلته من طريقين (الاول) أن يقال ان هذا القرآن لا يتخلو بحاله من أحد وجوه ثلاثة اما أن يكون مساويا للسائر كلام الفقهاء أو زائدا على سائر كلام الفقهاء بقدر لا يتقضى العادة أو زائدا عليه بقدر يتقضى العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهم ما باطلان لانه لو كان كذلك لكان كذا كذا كما كان من الواجب أن يأتي بما يدل سورة منه اما محتمل أو منفردين فان وقع النزاع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يميلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في حجة ابطال امر في الغاية حتى بدلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضرر بالمهلك والمحق وكانوا في الحجة والافتقار على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الايمان بما يقدر في قوله والمعارضه أقوى القوادح فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت ان القرآن لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن تفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر انه سبحانه كما لم يكف في معرفة التوحيد بالتقليد كذا في معرفة النبوة لم يكف بالتقليد واعلم انه قد اجمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراعا ما قد دل ذلك على كونه معجزا (أحدها) ان فصاحة العرب أحسنها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الاشياء شيء فكان يجب أن لا يتحصل فيه الالفاظ القصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم (وثانيها) انه تعالى راعى في طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا

ألا ترى أن إبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما ما الأسلامي في الجودة
 كشعرهما الباهي وإن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحاً كما ترى (وثالثهما)
 أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس
 كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته (ورابعها) أن كل من قال شعراً
 فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كثره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول وفي القرآن
 التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً (وخامسها) أنه اقتصر
 على إيجاب العبادات وتحريم القبايح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وأمثال
 هذه الكلمات فوجب تطيل الفصاحة (وسادسها) أنهم قالوا إن شعراً مرئ القيس يحسن عند الطرب
 وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الأعشى عند الطرب ووصف الجمر وشعر زهير عند
 الرغبة والرياء وبالجمله فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يضعف كلامه في غير ذلك الفن. أما القرآن فإنه
 جاء فصيحاً في كل الفن على غاية الفصاحة ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما أُعني
 لهم من قرة أعين وقال تعالى وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين وقال في الترهيب أقامتم أن تحسف بكم
 جانب البر الآيات وقال أمنت من في السماء أن يحسف بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم الآية وقال
 وناب كل جبار عنيد إلى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلوا
 أخذنا بذنبه إلى قوله هم ومنهم من أعرفنا وقال في الوعد ما لا يفرض عليه أفرأيت أن متعناهم سنين
 وقال في الإلهيات الله يعلم ما تحمّل كل أمشي وما نغيض إلا رحاماً وما تزداد إلى آخره (وسابعها) أن القرآن
 أصل العلوم كلها فعمل الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن وكذا علم أصول الفقه وعلم
 النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة واستعمال مكارم الأخلاق ومن تأمل كتابنا في دلائل
 الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى (الطريق الثاني) أن نقول
 القرآن لا يجلو. أما أن يقال أنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز أو لم يكن كذلك فإن كان الأول ثبت
 أنه معجز وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتیانهم بالمعارضة مع كون المعارضة
 ممكنة ومع توفر دواعيهم على الاتیان بها أمر خارج للعادة فكان ذلك معجزاً ثبت أن القرآن معجز على جميع
 الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب (المسألة الثانية) إنما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون
 الانزال لأن المراد النزول على سبيل التدرج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون
 لو كان هذا من عند الله ومحالاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نحو ما سورة بعد سورة على حسب
 التوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرطاً حينئذ
 فحينئذ يجب ما يظهر من الأحوال المتجددة والمجاهات المختلفة فإن الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة
 والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزل الله تعالى لا ينزل على خلاف هذه العادة جلة وقال
 الذين كفروا ولا أنزل عليه القرآن جلة واحدة والله سبحانه وتعالى ذكرهما ما يدل على أن القرآن
 معجز ما ينزل هذه الشبهة وتقرر أن هذا القرآن النازل على هذا التدرج إنما أنزل على من جئت
 مقدور البشر أو لا يكون فإن كان الأول وجب اتیانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدرج وإن كان الثاني ثبت
 أنه مع نزوله على التدرج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمثه (المسألة
 الثالثة) السورة هي طائفة من القرآن وواوها أن كانت أصلاً فاما أن تسمى بسور المدينة وهو ما ذهبوا
 لأنهم طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة
 على ما فيها وأما أن تسمى بالسورة التي هي الزينة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القاصي
 وهي أيضاً في أنفسها طوال وأوساط وقصار أو لرفع شأنها وجلاله محلها في الدين وإن جعلت وأوها
 منقلبة عن همزة فلا نه قطعاً وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضله منه فإن قيل فما

فائدة تقطيع القرآن سوراً قلنا من وجوه (أحدها) ما لاجله يوب المصنفون كتبهم أبواباً وفصولاً
(وثانيها) إن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان أفراد كل نوع عن صاحبه أحسن (وثالثها) أن
القارى إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشطه وأنت على التخصيل منه لو استمر على
الكتاب بطوله ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوي فرحاً بنفس ذلك عنه ونشطه للسير (ورابعها) أن
الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجمل في نفسه ذلك ويغبط به
ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل (المسئلة الرابعة) قوله فأوبسورة من مثله يدل على أن
القرآن وما هو عليه من كونه سوراً هو على حدة ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث أنه
نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن (المسئلة الخامسة)
اعلم أن التحدي بالقرآن جاء على وجوه (أحدها) قوله فأوبابك من عند الله هو الهدى (وثانيها)
قوله قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً
(وثالثها) قوله فأوباب عشر سور مثله مضمرات (ورابعها) قوله فأوبسورة من مثله ونظيره هذا يكن
يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول أتتني بمثل الذي بنصفه أتني بربعة أتني بمسئلة مثله فإن هذا هو النهاية
في التحدي وإزالة المذرفان قيل قوله فأوبسورة من مثله يتناول سورة الكونز وسورة العصر وسورة قلاً بها
الكافرون ونحن نعلم بالضرورة أن الأتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فإن قلتم أن الاتيان بأمثال هذه السور
خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرأ التهمة إلى الدين
قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد
حصل المقصود وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً
فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز (المسئلة السادسة) الضمير في قوله من مثله إلى ماذا يعود وفيه
وجهان (أحدهما) أنه عائداً إلى ما في قوله عما نزلنا على عبدنا أي فأوبسورة مما هو على صفته
في الفصاحة وحسن النظم (والثاني) أنه عائداً إلى عبدنا أي فأوبسورة مما هو على حاله من كونه بشراً أتمياً
لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء والاول مروي عن عمرو بن مسعود وابن عباس والحسين وأكثر
الحققين ويدل على ترجيح له وجوه (أحدها) أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي
لا سيما ما ذكره في يونس فأوبسورة مثله (وثانيها) أن البحث انما يقع في المنزل لأنه قال وإن كنتم في ريب
عما نزلنا فوجِبْ ضَرْفُ الضمير إليه ألا ترى أن المعنى وإن كنتم في أن القرآن منزل من عند الله فهذا هو أتم
شيئاً مما يماله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال وإن كنتم
في أن محمداً منزل عليه فهذا هو أقر آياتنا من مثله (وثالثها) أن الضمير لو كان عائداً إلى القرآن لا يقتضي كونهم
عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أمةً من أو كانوا عالمين محصلين أم لا لو كان
عائداً إلى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضي إلا كون أحدهم من الأتباع عاجزين عنه لأنه لا يكون
مثل محمد إلا الشخص الواحد الأسمى فأمّا لو اجتمعوا أو كانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد لان الجماعة لا تماثل
الواحد والقارى لا يكون مثل الأسمى ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى (ورابعها) أنما وصرفنا
الضمير إلى القرآن فكونه معجزاً انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة أما لو صرفناه إلى محمد صلى الله عليه وسلم
فكونه معجزاً انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أتمياً بعدد العلم به وهذا وإن كان معجزاً أيضاً إلا أنه لما
كان لا يتم الابتقر بنوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الاول أولى (وخامسها) أنما وصرفنا
الضمير إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهن أن صدور مثل القرآن عن لم يكن مثل محمد في كونه أتمياً ممكن
ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثله من الأسمى وغير الأسمى متمتع فكان هذا أولى (المسئلة
السابعة) في المراد من الشهادة وجهان (الاول) المراد من ادعوا فيه الالهية وهي الاوتان فكانه قيل
لهم ان كان الامر بكافة قولون من انما اتسحق العبادة لما انتم اتفقتم وتضرعتم فعد دفعتم في منازعة محمد صلى الله

عليه وسلم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخاص عنها فتجملوا الاستعانة بهم والافاعاوا انكم مبطون في ادعاء
كونهم آلهة وانما انتفع وتضر فيكون في الكلام بحاجة من وجهين (أحدهما) في ابطال كونها آلهة
(والثاني) في ابطال ما أنكروه من انجاز القرآن وانه من قبله (الثالث) المراد من الشهداء اكابرهم
أو من يوافقهم في انكار أمر محمد عليه السلام والمعنى وادعوا اكابركم ورؤساكم ليعينوك على المعارضة
وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتذرقان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهم مامعا ويتقدير التعذر فأبهم ما أولى
قلنا أما الاول فممكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين
والناصر وأولانهم وأكابرهم مشتركة في أنهم كانوا يتقدمون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعوانا وإذا حملنا اللفظ
على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثاني فبقول الاولى حمل على الاكابر وذلك لان لفظ
الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيحصل بالمشاهدة ويؤدي الشهادة وذلك
لا يتحقق الا في حق رؤسائهم أما اذا حملناه على الاولان لزم الجواز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الاولان
أو يقال المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل أما اذا حملناه على الوجه الاول
صح الكلام لانه يصير كأنه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على
المذهب يشهد بعضهم لبعض بمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كان في العرب أكابر
يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أبهم ما أعلى درجة من الآخر وإذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام
على الحقيقة أولى من حمله على المجاز (المسئلة الثامنة) أقامون فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء
الدون وهو الحقير الذي ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الشيء ادناؤه بعضه من بعض ويقال هذا أدنى ذلك
اذا كان أحط منه قليلا ودونك هذا أصله خذ من دونك أي من أدنى مكان منك فاختر من استعير هذا
اللفظ للتفاوت في الأحوال فقل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز خذا
الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين
الى ولاية الكافرين فان قيل فامتنع من دون الله قلنا فيه وجهان (أحدهما) ان متعلقه شهداءكم وهذا
فيه احتمالان (الاول) المعنى ادعوا الذين اتخذوهم آلهة من دون الله وزعم أنهم يشهدون لكم
يوم القيامة انكم على الحق وفي أمرهم أن يستظهروا بالجد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز
بفصاحته غاية التحكم بهم (والثاني) ادعوا شهداءكم من دون الله أي من دون أوليائه ومن غير المؤمنين
ليشهدوا لكم انكم أنتم بمنزلة هؤلاء من المساهلة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأتي عليهم
الطبايع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة (وثانيهما) ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا
من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق كما يقول العاجز عن
اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهدا بتمينة تصحح بها الدعاوى عند
الحكام وهذا تعجزهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم مقسبث عن قوالهم الله يشهد اننا لصادقون (المسئلة
التاسعة) قال القاضي هذا التحدي يطل القول بالخبر من وجوه (أحدها) انه مبنى على تعذر مثله من
يصح الفعل منه فمن ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي أم لا وفي هذا ابطال الاستدلال
بالمعجز (وثانيها) ان تعذره على قوالهم يكون افتقار القدرة الموجبة ويستوى في ذلك ما يكون معجزا
وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قوالهم (وثالثها) ان ما يضاف الى العبد فالتعالى هو الخالق
فتعذبه تعالى لهم يعود في التحقيق الى انه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الاعجاز
على هذا القول (ورابعها) ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فادكان قوالهم ان المعتاد أيضا
ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز (وخامسها) ان الرسول صلى الله عليه وسلم يخبر
بأنه تعالى خصه بذلك تصديقه فيما ادعاه ولو لم يمكن ذلك من قبله تعالى لم يكن ذا خلافي الاعجاز وعلى
قوالهم بالخبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الامن قبله والجواب ان المطلوب من

التحدي اما ان يأتي الخصم بالتحدي به قصد الاوان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقيات لا تكون
 في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالتحدي موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك
 القصد ان كان منه لزوم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فثبت في دعوى الجبر ويلزم كل ما أورده
 غلبا فيسقط كل ما قال اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الآية دالة على المجتزئ وجوه
 أربعة (أحدها) اننا لم نأتوا ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص
 على ابطال أمره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك فاذا
 انضاف اليه مثل هذا التقرع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في وسعهم وامكانهم الاتيان بمثل
 القرآن أو عمل سورة منه لآتوا به فثبت ما أتوا به ظهر المجزئ (وثانيها) وهو انه عليه السلام وان كان متما
 عندهم فيما يتعلق بالشوة فقد كان معلوم الحال في وفور الغضب والفصل والمعرفة بالعواقب فلو نظرت
 التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يخطأهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون رجلا خائفا مما
 يتوقعه من فضيحة يهود وبالها على جميع أمور حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلو لا معرفته بالاضطرار
 من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جاوز من نفسه أن يحكم لهم على المعارضة بأبلغ الطرق (وثالثها)
 انه عليه السلام لو لم يكن فاطعا لصحة نبوته لما قطع في الخبر أنهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن فاطعا لصحة نبوته
 كان يجوز خلافه ويتقدر وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المازور البتة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما
 جزم دل على انه عليه السلام كان فاطعا في أمره (ورابعها) انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان
 من أيامه عليه السلام الى عصرنا هذا لم يحل وقت من الاوقات ممن يعادي الدين والاسلام وتشتمدواعيه
 في الوقعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على
 المجزئ مما تشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجاهل الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على
 الحجة والاستدلال وههنا سؤالات (السؤال الاول) اتقاء اتيانهم بالسورة واجب فهل لا يجزئ ما ذا الذي
 للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان (أحدهما) أن يساق القول معهم على حسب
 حسب ما فهم قائم كانوا غير جازمين بالمجزئ عن المعارضة لانكالههم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام
 (الثاني) أن يتوهم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه ان غلبته وهو يعلم
 انه غالبه ثم كفايه (السؤال الثاني) لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأتوا به الجواب لان هذا أخصر من أن
 يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله وان تأتوا بسورة من مثله (السؤال الثالث) وان تفعلوا ما محلها الجواب
 لا محل لها لانها جلة اعتراضية (السؤال الرابع) ما حقيقة ابن في باب النفي الجواب لان اجتناب في نفي
 المستقبل الان في ان نو كيد او تشديد اتقول لصاحبك لا أقيم عندك فان أذكر عليك قلت ان أقيم عندا
 ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) أصله لأن وهو قول الخليل (وثانيها) لأبدت ألفه فانوا وهو قول الفراء
 (وثالثها) حرف نصب لنا كيد في المستقبل وهو قول سيدي واحد الرواة عن الخليل
 (السؤال الخامس) ما معنى الشرط في اتقاء النار اتقاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب اذا ظهر عجزهم
 عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد اسهتوا وجبوا
 العقاب بالنار فان اتقاء النار يوجب ترك العناد فأقيم المؤزم مقام الاثر وجعل قوله فان اتقاء النار قائما مقام
 قوله فان تركوا العناد وهذا هو الايجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد لانه اتقاء
 النار منافية متباعدة عاقل تهويل صفة النار (السؤال السادس) ما الوقود الجواب هو ما يوقد به النار وما
 المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح قال سيدي يوسف وسعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عالما قال
 والوقود أكثر والوقود المطاب وقرأ عيسى بن عمر بالنهم تسمية بالمصدر كما قال فلان فخر قومه وزين بلده
 (السؤال السابع) صله الذي يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك ان نار الآخرة توقد بالناس
 والحجارة الجواب لا يمنع أية قدم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب أو سماعهم من رسول الله صلى الله عليه

وسلم أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم ناراً وفودها الناس والحجارة (السؤال الثامن)
 فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكثرة في سورة التحريم وهما معرفة الجواب تلك الآية نزلت بحكمة
 نعرفوا منها ناراً موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة إلى ما عرفوه أولاً (السؤال التاسع)
 ما معنى قوله وفودها الناس والحجارة الجواب أنها نار مختارة من النيران بأنها لا تمتد إلا بالناس والحجارة
 وذلك يدل على قوتها من وجهين (الأول) أن سائر النيران إذا أريد أخراق الناس بها أو إحياء الحجارة
 أو قذات أو لا بوقود ثم طرح فيها ما يرد أخراقه أو إحياءه وتلك أعاذنا الله منها برحمته الواسعة وقد بنفس
 ما تحرق (والثاني) أن الأفراس حترها تنقد في الحجر (السؤال العاشر) لم قرن الناس بالحجارة وجهات
 الحجارة معهم وقودا الجواب لأنهم قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث يمتدوا أصناماً وجعلوا الله أئدا
 وعبدواهم دون الله تعالى أنكم وما تعبدون من دون الله مذهب جهنم وهذه الآية مفسرة لها فقره
 أنكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة ومذهب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد
 الكفار في حجارته المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستشفعون المصارع
 عن أنفسهم هم تمسك بهم وجعلوا الله عذابهم فقرنهم بهم بإحسان في نار جهنم إبلاغاً وأغراباً في تحسرههم ونحوه
 ما يندب بالكلية من الذين جعلوا ذهابهم وقضيتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوا هاهنا الحقوق حيث يحق
 عليهم في نار جهنم فتكوى بها أجسادهم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخمين من غير دليل
 بل فيه ما يدل على فساده وذلك لأن الغرض هنا تعظيم صفة هذه النار والابتعاد بحجارة الكبريت أمر معتاد
 فلا يدل إلا بقادها على قوة النار أو ما لولجته على سائر الأحجار ذلك على عظم أمر النار فإن سائر الأحجار
 تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت اقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطقة لنيران
 الدنيا ما قوله أعدت للكافرين فإنه يدل على أن هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على
 أن هناك نيراناً أخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة (الكلام في المعاد) قوله تعالى

(وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من مرة رزقا
 قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) اعلم أنه سبحانه
 وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدده ما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن
 عادة الله تعالى أنه إذا ذكر آية في الوعد أن يعقبا بآية في الوعد وهما مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أن
 مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة إما أن يقع عن إمكانها أو عن
 وقوعها أما الإمكان فيجوز إثباته تارة بالعقل وبالنقل أخرى وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل وإن الله
 تعالى ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه (الوجه الأول) أن كثيراً ما سئل عن المنكرين
 أنكار الحشر والنشر ثم أنه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وإنما جاز ذلك لأن كل ما لا يتوقف
 صحة نبوة الرسول عليه السلام عليه أمكن إثباته بالدليل النقلية وهذه المسئلة كذلك فجاز إثباته بالنقل مثلاً
 ما حكمه ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما أقام عليه دليل لا بل اكتفى بالدعوى وأما في إثبات الصانع
 وإثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل وأقسموا
 بالله جهنم أي أنهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقاً وإن كان أكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة
 التغابن زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بل يربى لتبعين ثم اتفقوا بما علمتم (الوجه الثاني) أنه تعالى أثبت
 إمكان الحشر والنشر بناء على أنه تعالى قادر على أمور يشبه الحشر والنشر وقد قرأ الله تعالى هذه
 الطريقة على وجوه فأجمعها ما جاء في سورة الواقعة فإنه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم كانوا
 يقولون أنذا امتنا وكأنا أيا وعظما ما أئنا لمبعوثون أو أبأونا الا قولون فأجابهم الله تعالى بقوله قل ان الأولين
 والآخرين لمبعوثون إلى ميعات يوم معلوم ثم أنه تعالى احتج على إمكانه بأمر أربعة (أولها) قوله
 أفرايت ما تعلمون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك أن المني إنما يحصل من نطفة

الهضم الرابع وهو كالمثل المبني في افاق اطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء في الالتئام بالوقوع
 بمحصل الالتئام عنها كلها ثم ان الله تعالى ساطق قوة الشهوة على البصيرة حتى انما يجمع تلك الاجزاء الطبيعية
 فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا في افاق اطراف العالم ثم ان الله تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان
 ثم انما كانت متفرقة في اطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في اوعية المني ثم ان الله تعالى
 اخرجها امامها فاقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكوّن منها ذلك الشخص فاذا
 افرقت بالموت مرة أخرى فكيف يمنع عليه جمعها مرة أخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها
 في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى
 قوله وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله هو الحق وان الله يحيي الموتي وانه على كل شيء قدير وان الساعة
 آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قدا فاعلم المؤمنون بعد ذلك مراتب الخلقة ثم انكم
 بعد ذلك اميتون ثم انكم يوم القيامة تيهثون وقال في سورة لا اقسام اليك نطفة من شيء حتى ثم كان علاقة
 لبقادر (وثانيها) قوله افرأيتم ما تخرجون انتم تزرعون في قوله بل نحن محرمون وجهه الامس دلالة به
 ان الحب واقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشجر وورد وملت ومربع وغير ذلك
 على اختلاف أشكاله اذ وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فانظر العقل يقتضي ان يتعفن
 ويفسد لان احدهما يكتفي في حصول المعونة فبهم اجمعاً اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ثم اذا ازدادت
 الرطوبة تنفلق الحبة فلتسقين فيخرج منها ورقتان وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة
 كافي الزرع وأما الثوي فبقيته من الصلاة العظيمة التي بسببها يخرج عن فلقه أكثر الناس اذ وقع في الارض
 الندية ينفلق باذن الله ونواة القمح تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج من أحد
 النصفين الجزء المساعد ومن النصف الثاني الجزء الهابط أما المساعد فيصعد وأما الهابط فيغوص في أعماق
 الارض والحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما اخفيف مسلخ والآخرى ثقيل هابط
 مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتراب فلابد ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة
 فهذا القادر وكيف يجز عن جميع الاجزاء وترتيب الاعضاء وتقسيمه قوله تعالى في الحج وترى الارض
 هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت (وثالثها) قوله تعالى افرأيتم الماء الذي تشربون انتم
 فلا بد من قادر قادر يهبط الطبع ويصل الى خاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول (وثانيها) ان تلك
 الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها (وثالثها) تسميها بالرياح (ورابعها) انزالها في مظان الحاجة
 والارض الجرزو كل ذلك يدل على جواز الحشر أما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم
 لا يجوز ان يظهر الحياة والرطوبة من حساوة التراب والماء (والثاني) لما قدر على جمع تلك الذرات المائية
 بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها (والثالث) تسميها بالرياح فاذا قدر على تحريك الرياح
 التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوزها (والرابع) انه تعالى أنشأ السحاب لحاجة
 الناس اليه ففهمنا الحاجة الى انشاء السحاب مرة أخرى ليعملوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى
 واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع أخرى من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دالة التوحيد ان
 ربكم الله الذي الى قوله قريب من الحسين ثم ذكر دلائل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك
 يخرج الموتي الله كما تذكرون (ورابعها) قوله افرأيتم النار التي تورون انتم أنشأتم شجرها ثم انتم
 المنشرون وجه الاستدلال ان النار ماعدا بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة
 وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة والنبات باردة رطبة فاذا أمسك الله تعالى
 في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتضادة فاذا لم يجز

عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي
 جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في الفل أمر
 الهواية قوله آمن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله آمن يبدئ الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله
 وترى الارض هامدة فكانه سبحانه وتعالى بين ان العناصر الاربعة على جميع أحوالها شاهدة بإمكان
 الحشر والنشر (النوع الثاني) من الدلائل الدالة على إمكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على
 الابداد أو لا فلان أكون قادرا على الاعادة أولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر والله تعالى ذكرها
 في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه
 ترجعون ومنها قوله في سبحان الذي وقالوا أنذا كاعظاما ورفاتا أتنبأ المبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
 الى قوله قل الذي فطركم أول مرة ومنها في العنكبوت أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها قوله
 في الروم وهو الذي يبدئ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى ومنها في يس قل يحييها الذي
 أنشأها أول مرة (النوع الثالث) الاستدلال باقداره على السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم وقال
 في آيات منها في سورة سبحان أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم وقال
 في يس أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يحيي الموتى بل انه
 في الاحقاف أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بل انه
 على كل شيء قدير ومنها في سورة ق أنذامتنا وكاترا بالي قوله رزقنا له العباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك
 الخروج ثم قال أفبعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد (النوع الرابع) الاستدلال على
 وقوع الحشر بأنه لا بد من إثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات منها في يونس اليه
 وقوع الحشر بأنه لا بد من إثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات منها في يونس اليه
 مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدئ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط ومنها
 في طه ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض
 وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار أم يجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات
 كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار (النوع الخامس) الاستدلال بأحياء الموتى في الدنيا
 على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه
 ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابراهيم عليه السلام رب أروني كيف تحيي الموتى ومنها قوله
 أو كاذبي مرت على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدلل
 على إمكانهما بعين ما استدلل به على جواز الحشر حيث قال وقد خلقك من قبل ولم يك شيئا ومنها قصة أصحاب
 الكهف ولذلك قال لتعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله
 وآتيناه أهله مديدا على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من
 أحياء الموتى حيث قال ويحيي الموتى وقال واذ خلقنا من الطين كهيئة الطير فنفخ فيه فيه فكون طيرا باذن
 ومنها قوله أولاد بكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى أصول الدلائل التي ذكرها
 الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول
 اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القرآن على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله ودخل
 جهنم وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن يبدد هذه أبد او ما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لأجدن خيرا
 منها منقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ووجه الزام الكفر أن دخول هذا الشيء
 في الوجود يمكن الوجود في نفسه اذ لو كان متمتع الوجود لما وجد في المرة الاولى فثبت وجد في المرة الاولى
 علمنا انه يمكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اتماما على عجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو
 جازر الوجود في نفسه أو على جهله حيث تعذر عليه تغيير أجزاء بدن كل واحد من المكافين عن أجزاء بدن
 المكلف الآخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله أعلم

(المسئلة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين أما النار فلا نه تعالى قال في صفتها
أعدت للكافرين فهذا صريح في أنها مخلوقة وأما الجنة فلا نه تعالى قال في آية أخرى أعدت للمتقين
ولانه تعالى قال ههنا وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار وهذا
اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المعلوم في الحال فدل على
أن الجنة والنار مخلوقتان (المسئلة الثالثة) اعلم ان مجاميع اللذات اما المسكن أو المطعم أو المشرك
فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الأنهار والمطعم بقوله كلما زرعوا منها من ثمرة رزقا قالوا
هذا الذي رزقنا من قبل والممتع ^ببقوله ولهم فيها أزواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها
خوف الروال كان التسعم منغصافين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت
الآية دالة على كمال التسعم والسرور ولتسكلم الآن في ألفاظ الآية أما قوله تعالى وبشر الذين آمنوا فيه
سؤالات (الأول) علام عطف هذا الامر والجواب من وجوه (أحدها) انه ليس الذي اعتمد
بالعطف هو الامر حتى يطالب له مشاكل من أمر أو نهى يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جسه وصف
وبشرهم وبالاعرف والاطلاق (وثانيها) أنه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تقيم أحذر واعقوبة
ما جنيتهم وبشر يا فلان بني أسديا حساني اليهم (وثالثها) قرأ زيد بن علي وبشر على انظ المبنى للمفعول
عطف على أعدت (السؤال الثاني) من الأمور بقوله وبشر والجواب يجوز أن يكون رسول الله صلى
الله عليه وسلم وان يكون كل أحد كما قال عليه السلام بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم
الامر اعظمته وخفاته حقيق بأن يشربه ^بكل من قدر على البشارة (السؤال الثالث) ما البشارة
الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور وهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده أيكم بشرني بقدم فلان فهو سر
فبشره فرادى عتق أولوم لانه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم
جميعا أخبروه ومنه البشارة لظاهر الجلد وتساير الصبح مظهر من أوائل ضوئه وأما فبشرهم بعذاب أليم فمن
اللام الذي يقصده الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل اعدوه أو بشر بقتل ذريتكم
ونهب مالك أما قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ففيه مسائل
(المسئلة الأولى) هذه الآية تدل على أن الاعمال غير داخله في معنى الايمان لانه لما ذكر الايمان
ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغير والالزم التكرار وهو خلاف الاصل (المسئلة الثانية) من
الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال كل من أتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فاذا قيل
له ما قولك فيمن أتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا تمتنع لان فعل الايمان والطاعة يوجب
استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العذاب الدائم والجمع بينهما محال والقول أيضا
بالتعاطي محال فلم يبق إلا أن يقال هذا الفرض الذي فرضتموه تمتنع وانما قلنا ان القول بالتعاطي محال لوجوه
(أحدها) ان الاستحقاقين أمان يتضاد أو لا يتضاد فان تضادا ^بكان طريان الطاري مشروطا بزوال
الباقى فلو كان زوال الباقي معلا بطريان الطاري لزم الدور وهو محال (وثانيها) ان المناقاة حاصله من
الجانبيين فليس زوال الباقي لطريان الطاري أولى من اندفاع الطاري بقيام الباقي فاما ان يوجد اعماره هو
محال أو يتدافعان فينبذ بطل القول بالمحاطة (وثالثها) ان الاستحقاقين أمان يتساويا أو كان المقدم أكثر
أو أقل فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطراً استحقاق عشرة
أجزاء من العذاب فيقول استحقاق كل واحد من اجزاء العذاب مستحق بازالة كل واحد من اجزاء
استحقاق الثواب واذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في ازالة هذا الجزء أولى من تأثيره في ازالة ذلك الجزء
ومن تأثير جزء آخر في ازالته فأما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارية مؤثراً في ازالة كل واحد من

الاجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العمل معالولات كثيرة ولكل واحد من المعالولات عال
كثيرة مستقلة ~~وهو~~ ذلك محال وأما أن يحد من كل واحد من الاجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير
مخصص فذلك محال لاستناع ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وأما أن كان المقدم أكثر الطاري
لا يزال الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الاجزاء فاما أن يزول
الكلي وهو محال لأن الزائد لا يزول بالنقص أو يمين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال أو لا يزول شيء
منها وهو المطلوب وأيضا فهد الطاري اذا زال بعض اجزاء الباقي فاما أن يبقى الطاري أو يزول أما القول
بقضاء الطاري فلم يقل به أحد من العقلاء وأما القول بزواله فباطل لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منها ما
في إزالة الآخر معا أو على الترتيب والاول باطل لأن المزيل لا بد وأن يكون موجودا حال الإزالة
فوجود الزوالان معا لو وجد المزيلان معا فيلزم أن يوجد حال ما عدا ما هو محال وأن كان على الترتيب
فالمطلوب يستحيل أن يتقلب غالبا وأما أن كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر في زواله بعض اجزاء
الطارى وذلك محال لأن جميع اجزائه صالح للإزالة واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال
وأما أن يصير الكل مؤثرا في الإزالة فيلزم أن يجتمع على المعالول الواحد عال مستقلة وذلك محال
بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاجسام وعند هذه التعيين في الجواب قولان (الاول) قول من
اعتبر المواقفة وهو أن شرط حصول الايمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به
أولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط (الثاني) أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية
عقبا بالاستحقاق عاقبا واجبا وهو قول أهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات
(المسئلة الثالثة) أحببت المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب فإن في حال ما بشرهم بأن لهم جنات
لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لأنه
يجوز التعمير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا (المسئلة الرابعة) الجنة البستان من الخلد والشجر
المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكان التكاثفها وتظليلها سميت بالجنة
التي هي الميزة من مصد رحمة إذا ستره كأنهم ستره واحدة فطرط النفاقها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من
الجنات فإن قيل لم تكرت الجنات وعرفت الانهار (الجواب) أما الاول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها
وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاقلين لكل طبقة منهم جنات
من تلك الجنات وأما تعبير الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتمين
والعنب يشير الى الاجناس التي في علم الخاطب أو يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيها انهار من ماء
غير آسن وأنهم آمنين لم يتغير طعمه وأما قوله كلما رزقوا فيه لا يجاوزوا بها ان يكون صفة ثانية للجنات أو
تدأ محذوف أو جملة مستأنفة لأنه لما قيل أن لهم جنات لم يحل قلب السامع أن يقع فيه ان غمار تلك
اشباه غمار الدنيا ثم لا وجه ناسوا الات (السؤال الاول) ما موقع من غرة الجواب فيه وجهان (الاول)
هو كقولك كلما كنت من بستانك من الرمان شئنا جنة ذلك موقع من غرة موقع قولك من الرمان
الاولى والثانية كتابهما لا بدء الغاية لأن الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من غرة
وليس المراد بالثمرة التفاح الواحدة او الرمانة المفردة على هذا التفسير وإنما المراد النوع من أنواع
(الثاني) وهو أن يكون من غرة بيان على مناج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسدا وعلى هذا يصح
يراد بالثمرة النوع من الثمرة والجنبة الواحدة (السؤال الثاني) كيف يصح أن يقولوا هذا الذي يرد
الآن هو الذي رزقنا من قبل (الجواب) لما اتخذا في الماهية وان تغاير بالاعدد صح أن يقال هذا هو ذا
بحسب الماهية فإن الواحدة النوعية لا تنافها بالكثر بالشخص ولذلك اذا اشتدت مشابهة الان بالماهية
أنه الأب (السؤال الثالث) الآية تمحل على أنهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر بما هم قبل
فالمشبه به هو من أرزاق الدنيا ثم من أرزاق الجنة والجواب فيه وجهان (الاول) أنه من أبدأ

الدنيا ويدل عليه وجهان (الاول) ان الانسان بالآلوف آتس والى المعهود اميل فاذا رأى ما لم يألفه نفر
 عنه طبعه ثم اذا خفف ريشتى من جنس ما شاف له به عهد ثم وجدته اشرف مما افقه أو لا عظم ابتهاجه وفرسه به
 فاهل الجنة اذا ابصروا الرمان في الدنيا ثم ابصروها في الآخرة ووجدوا رمانة الجنة اطيب واشرف من
 رمانة الدنيا ~~كان~~ فرحهم بها أشد من فرحهم بشئ مما شاهدوه في الدنيا (والدليل الثاني) أن
 قوله كئنا نرزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فله في المرة الاولى من أرزاق الجنة شئ
 لا يتوان بقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا ~~يكون~~ قبل المرة الاولى شئ من أرزاق الجنة حتى يشبه
 ذلك به فوجب سسلة على أرزاق الدنيا (القول الثاني) أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه
 أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين (الاول) المراد تشاؤى ثوابهم في كل الاوقات
 في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص (الثاني) المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كانه الاول
 على ما روي عن الحسن ثم هؤلاء يختلفون فيهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم فان الرجل
 اذا التذنب بشئ واعجب به لا تتعلق نفسه الابهة فاذا جاءه ما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك شأيا لذته
 ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه في اللون لكنها ~~تكون~~ مختلفة في الطعم قال الحسن يوثق أحدهم
 بالصفحة فبدأ كل منها ثم يوثق بالآخرى فيقول هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم
 مختلف وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة وهو ان كمال العادة ليس الا في معرفة ذات الله تعالى
 ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة والكروية والملائكة الروحية وطبقات الارواح وعالم السموات
 وبالجملة فيجب أن يصير روح الانسان كالمراة الحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا
 ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والاشهاج لما ان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فاذا
 زال هذا العائق حلت السعادات العظيمة والقطعة الكبرى فالجاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان
 بعد الموت فانه يقول هذه هي التي كانت حاصله لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارت الى ان الكمالات
 النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصله في الدنيا الا انهم في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة
 والسرور وفي الآخرة افادت هذه الاشياء والالعائق أمّا قوله واتوا به متشابهة فقيمة سؤالات (المسؤال
 الاول) الام يرجع التسمي في قوله واتوا به الجواب ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشئ المرزوق
 في الدنيا ولا يتوجه معنى أو ايد ذلك النوع متشابهة يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصله منه في الدنيا
 وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا فالى الشئ المرزوق في الجنة يعنى أو ايد ذلك النوع في الجنة بحيث يشبه
 بعضه بعضا (السؤال الثاني) كيف موقع قوله واتوا به متشابهة من فطم الكلام (والجواب) ان الله تعالى
 لما حكى عن أهل الجنة دعاء تنشاه الارزاق في قوله قالوا هذا الذي رزقنا من قبل قاله تعالى صدقهم في ذلك
 الدعوى بقوله واتوا به متشابهة أمّا قوله ولهم فيها أزواج مطهرة فالمراد طهارة أبدانهم من الخبث
 والاستحاضة وجميع الاقدار وطهارة أزواجهم من جميع الخصال الذميمة ولا سيما ما يعتصم بالنساء وانما
 جعلنا اللفظ على السكل لاشتراك القسامين في قدر مشترك قال أهل الإشارة وهذا يدل على انه لا بد من التنبيه
 لمسائل (أحدها) ان المرأة اذا احاضت قاله تعالى منعك عن مباهلتهم قال الله تعالى قل هو اذى
 فاعتزلوا النساء في الحيض فاذا منعك عن مقاربتهم فالمعصية التي هي معدودة فيها فاذا كانت
 الأزواج الواقي في الجنة مطهرات فلا ينبغي منعك عن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معدود
 فيها كان أولى (وثانيها) أن من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه
 كل بر وفاجر فنقض شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك
 قال آدم لما أتى بالزلة اخرج منها (وثالثها) من كان على توبة ذرة من النجاسة لاتصح صلاته عند الشافعي
 رضي الله عنه فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤل ان
 (الاول) هلاجات الصفة بمجموعة كالموصوف الجواب هما الغتان فصيحتان يقال النساء فعلان والنساء

فعلت ومنه بيت الحامسة

وذا العذارى بالدخان تفتت * واستعملت نصب القدور ذلت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة وقرآن يدين على مطهرات وقرآن يدين غير مطهرة بمعنى مطهرة (السؤال الثاني) هلا قبل طاهرة الجواب في المطهرة أشعار بان مطهر اطهر من وليس ذلك الا الله تعالى وذلك بفيد تخامة أمر أهل الثواب كانه قيل ان الله تعالى هو الذي زين لاهل الثواب أما قوله وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة الخلد ههنا هو الثبات الازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر أما الآية فتبوله وما جعلنا للبشر من قبل الخلد أفان مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمتنفي غير المنبى فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقوله امرئ القيس

وهل يعمن الاسعد مخالدا * قليل هموم ما يبت بأوجال

وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى خالدون فيها أبدأ ولو كان التأييد دخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا وأما العرف فقال حبس فلان فلانا حبسا محالدا ولانه يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا محالدا فهذا هو الكلام في ان هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا وقال آخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب دوامه لم يوزد الانقطاع عنه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعا في القلب وذلك يقتضى أن لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم * قوله تعالى

(ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فليعملوا أنه الحق من ربهم وأما الذين

كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا لا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين

ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الارض أولئك هم

(الظالمون) اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزا وأورد ههنا شبهة أو ردها اليه كقوله

في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء

لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاستقال القرآن عليهم ايقده في فصاحتهم فضلا عن كونه معجزا فأجاب الله

تعالى عنه بأن صغر هذه الاشياء لا يقدح في الفصاحة اذا كان ذكرها مستقلا على حكم اللغة فهذا هو الاشارة

الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) عن ابن عباس انه لما نزل

بأنها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ففطن في اصنامهم ثم شبه عبادتهم ببيت العنكبوت قالت اليهودي

قد رذذ الذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل لهم فما قرأت هذه الآية (والقول الثاني) أن المنافقين

طعنوا في ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً (والقول

الثالث) أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال الكل محتمل ههنا أما اليهود فلانه قيل في آخر الآية

وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء لله

فيما بعد انما هو لبني اسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكر في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم

مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء الآية فأما الذين

في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا ويحتمل المشركين لان السورة مكية وقد جمع الفريقان ههنا

ان ثبت هذا فنقول احتمال الكل هنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في ابداء

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقدم في من أول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر

المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز أن يؤول ذلك ابتداء من غير سبب لان معناه

في نفسه مفيد (المسئلة الثانية) اعلم ان الحياء تغير وانكسار بعترى الانسان من خوف ما يعاب به ويستم

واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشي وشطى الفرس اذا اعتك هذه الاعضاء
جعل الحى لما يعثر به من الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة كما قالوا فلان هلك حيا من
كذا ومات حيا ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحيا وذاب حيا واذا ثبت هذا استحالة الحيا على الله
تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في حق الجسم ولكنه ورد في الاحاديث روى سلمان عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى حي كريم يستحي اذ رفع العبد اليه يديه ان يردهما صفرا
حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان (الاول) وهو القانون في امثال هذه الاشياء
ان كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول على ثبوت ايات الاعراض لا على
ثبوت ايات الاعراض مثاله ان الحيا حالة تحصل للانسان لكن اها مبدء او منتهى اما المبدء فهو والتغير الجسماني
الذي يلحق الانسان من خوف ان ينسب الى القبيح واما النهاية فهي ان يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد
الحيا في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدء الحيا ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو
منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال
العقاب بالمعصية عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدء اعني شهوة الانتقام وغليان دم
القلب بل المراد تلك النهاية وهو انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب (الثاني) يجوز ان تقع
هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا ما يستحي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فحيا هذا الكلام
على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن يدع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا
الجنس اثباتا فيجب ان لا يطلق على طريقة النفي ايضا عليه وانما يقال انه لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحي
ويطلق عليه ذلك فعالم لانه يؤهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله لا تأخذ به سنة ولا
يوم وقوله لم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس ينفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك
قوله وهو يطمع ولا يطمع وليس كل ما ورد في القرآن اطلاقه جائزا ان يطلق في المخاطبة فلا يجوز ان يطلق ذلك
الامع بيان ان ذلك محال واقابل ان يقول لاشك في ان هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الاختيار
عن انتفاء مصادقا فوجب ان يجوز بقى ان يقال ان الاخبار عن انتفاء ما يدل على صحتها عليه فنقول هذه
الدلالة متنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء
العصاة ايضا كان ذلك احسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره احسن ان يكون
ذلك قبيحا (المسئلة الثالثة) اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه
وجوه (أحدها) اطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تناولوا باحق الاشياء
فقالوا في التمثيل بالذرة اجمع من ذرة وأضبط من ذرة وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب اجمع من
الذباب وأخطأ من الذباب وأطيس من الذباب وأشبهه من الذباب بالذباب وألح من الذباب وفي التمثيل
بالقراد اجمع من قراد وأضعف من قراد وأعلق من قراد وأغم من قراد وأدب من قراد وقالوا في الجراد
أطير من جرادة وأحطم من جرادة وأفسد من جرادة وأمنى من لعب الجرادة وفي الفراشة أضعف من
فراشه وأطيس من فراشه وأجهل من فراشه وفي البعوضة أضعف من بعوضة وأعز من مخ البعوضة
وكافتي مخ البعوضة في مثل تكليف ما لا يطاق وأما العجم فبدل عليه كتاب دمنة وكيلة وامثاله وفي بعضها
قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت ان تطير عنها باهذه استمسكي فاني أريد ان أطير فقالت
النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك (وثانيها) انه ضرب الامثال في التجميل عيسى
عليه السلام بالاشياء المستحسنة قال مثل ملاكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة
نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع ونما العشب غلب عليه الزوان
فقال عبدا الزارع يا سيدنا ليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك قال بلى قالوا نحن اين هذا الزوان
قال لعاصمكم ان ذهبت ان تغلورا الزوان فتغلروا معه الحنطة فدعوه ما يتر بيان جميع ما احتج الحصاد

فأمر المصادين ان يلتقطوا الزوان من الخنطة وان يربطوه خرمات بحرقوه بالنار ويجمعوا الخنطة الى
الحراش وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الخنطة الجيدة هو أب البشر والقربة هي العالم والخنطة
الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى والعذرة الذي زرع الزوان هو ابليس
والزوان هو المعاصي التي يزرعها ابليس وأصحابه والمصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو
آجالهم فيصدون أهل الخير الى ملكوت الله وأهل الشر الى الهاوية وكان الزوان يلتقط ويحرق بالنار
كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الانتم فيلقونهم في أتون الهاوية
فيكون هنالك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابرار هنالك في ملكوت ربهم من كانت له أذن يسمع فليسمع
واضرب لكم مثلاً آخر يشبه ملكوت السماء لو ان رجلاً أخذ خبزة خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في قربة
فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعمش في فروعها فهلك كذلك
الهدى من دعا اليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع ذكره ونجى من اقتدى به وقال لا تكونوا كنتم يخرج
منه الذئب الطيب ويمسك النخالة وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتثقبون الغل في صدوركم وقال
تلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخركم حيث السموم
والارض فتنفسدها ولا في البرية حيث السموم واللصوص فتخرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا
دخاركم عند الله وقال فحفر فجند دواب عليها السام او هنالك رزقها ومن لا يزرع ولا يجمع ومن
هو في جوف الحجر الاصم أو في جوف العود من يأتيه ت بلا ستمت وأرزاقه الا الله أفلاته يقولون وقال
لا تميروا الزنا بغير قتله غمكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم فظهر ان الله تعالى ضرب الامثال بهذه الاشياء
الحقيرة وأما العقل فلان من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن
مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثاني يكون
أكمل وأيضاً فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى ولا يلوح له كيان في فاذا ذكر المثال انضح وصار مينا مكشوقاً
واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه الا الايضاح والبيان
أما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق
الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لانه قد أحكم جميعه وليس الصغير أخف عليه من الكبير
والعظيم أصعب من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضرب به مثلاً لعباده من
الصغير بل الاعتبار فيه ما يليق بالقصة فاذا كان الالاق بين الذباب والعنكبوت يضرب المثل به ما لا يلائم
والجل فاذا أراد تعالى أن يرفع عبادتهم الاصنام وعدوهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب
ليبين ان قدر مضرتهم لا يتدفع بهذه الاصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليعلم ان عبادتها أوهن
وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح (المسئلة
الرابعة) قال الاصم ما في قوله مثلاً ما صلة زائدة كقوله فيمارة من الله وقال أبو مسلم معاذ الله أن
يكون في القرآن زيادة ولغو والاصح قول أبي مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونوراً وكونه
لغو ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان (احداهما) النصب وفي لفظه ما على هذه القراءة وجهان (الاول)
انها مبنية وهي التي اذا قرئت باسم نكرة أبهمته ايها ما وزادته شيوعاً وبعد اعن الخصوصية بيانه ان الرجل
اذا قال لصاحبه أعطني كتاباً انظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتاباً آخر ولم أرد هذا
ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتاباً أي كتاب كان (الثاني) انها نكرة فام تفسيرها بنسب
الجنس مقام الضمة أما على قراءة الرفع ففيها وجهان (الاول) انها موصولة صلحتها الجملة لان التقدير هو
بعوضة بخذف المبتدا كما حذف في تمام على الذي أحسن (الثاني) أن تكون استفهامية فانه لما قال
ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به بل له أن يمثل بما هو
أقل من ذلك كثيراً كما يقال فلان لا يبالى بما وهب ما ديار وديار ان أي يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير

(المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشف ضرب المثل اعتماده وتكويده من ضرب اللبن وضرب الخياط
(المسئلة السادسة) اتصّب بعوضة بأنه عطف بيان مثلاً أو مفعول يضرب ومثلاً حال من الشكره مقدم
عليه أو ثاني مفعولين لضرب معقلاً بمعنى يجعل وهذا اذا كانت ماضية أو انما ماضية فان كانت مقسرة بيهوضة
فهى تابعة لماهية تفسيره والمفسر والمفسر معالج موعدها عطف بيان أو مفعول ومثلاً حال مقدمة وأما
رفعها فبكونها خبر مبيد أما اذا كانت ماضية أو موصولة أو موصوفة أو اسمية فلهى ظاهر فاذا كانت
الاسمية فهى على الجواب كان قال لا قال ما هو قليل بعوضة (المسئلة السابعة) قال صاحب الكشف
اشتقاق البعوض من البوض وهو القطع كالبيض والعصب يقال بعوضه البعوض ومنه بعض الشيء لانه قطعة
منه والبعوض فى أصله صفة على فاعول كالمطوع فقلبت اسميته وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء معنى به
أقله بجره ومعمره ولان بعض الشيء قليل بالقياس الى كاه والوجه القوي هو الاول قال وهو من عجائب
خلق الله تعالى فانه معجز جتأخر طومره فى غاية الصغر ثم انه مع ذلك يحقوف ثم ذلك الخيط طومر مع فرط صغره
وكونه محقوفاً يعرض فى جلد القمل والخاموس على نخاته كما يضرب الرجل اصبعه فى الخبيص وذلك لما ركب
الله فى رأس خرطوم من الدم (المسئلة الثامنة) فى قوله ينافوقها وجهان (أحدهما) أن يكون
المراد فيها هو أعظم منها فى الجنة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم أنكروا تخيل الله تعالى
بكل هذه الاشياء (والثاني) أراد ينافوقها فى الصغر أى بها هو أعظم منها والمحققون مالوا الى هذا
القول لوجوه (أحدها) ان الله قد من هذا القليل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به أشد تحقيراً كان
المقصور فى هذا الباب أكمل حصولاً (وثانيها) ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يمتنع من التمثيل
بالشئ الحقير وفى مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد تحقيراً من الاول يقال ان فلاناً يحمل
الذئب فى الكتاب الذئب روى فى الكتاب ما فوقه يعنى فى القلة لان تحمل الذئب فى الكتاب أقل من الذئب روى
من تحمله فى الكتاب الذئب روى (وثانيها) ان الشئ كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب فاذا
كان فى نهاية الصغر لم يحيط به الا علم الله تعالى فكان القليل به أقوى فى الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل
بالشئ الكبير واحتج الاولون بوجهين (الاول) بأن لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذاك فاعلمنا
معنا مانه أكبر منه ويروى ان رجلاً مدح علياً رضى الله عنه والرجل منهم فيه فقال على أنا دون ما تقول
وفوق ما فى نفسك أراد بهذا أعلى مما فى نفسك (الثاني) كيف يضرب المثل بمادون البعوضة وهى النهاية
فى الصغر والجواب عن الاول ان كل شئ كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها فى شئ آخر كان ذلك
الأقوى فوق الاضعف فى تلك الصفة يقال ان فلاناً فوق فلان فى الثوم والدناءة أى هو أكثر ثوماً ودناءة
منه وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك فى الصغر وجب أن يكون أكثر صغراً منه والجواب عن الثانى ان جناس
البعوضة أقل منها وقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلاً للدنيا (المسئلة التاسعة) اما حرف
فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالقاء وهذا يفيد التأكد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت تأكيد ذلك وانه
لازم له ذاهب قلت اما زيد فذهاب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به اجساد عظيم لاهل المؤمنين
واعتماد بعلمهم انه الحق ودم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكره (المسئلة العاشرة) الحق الثابت
الذى لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النجى
(المسئلة الحادية عشر) ما ذاقه وجهان أن يكون ذا اسما موصولاً بمعنى الذى فيكون كثنين وأن يكون ذا
مركبة مع ما مجموعه ان اسماً واحداً فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين الاول من فروع المحل على الابتداء
وخبره ذام صلته وعلى الثانى منصوب المحل فى حكم ما واحد كما لو قلت ما أراد الله (المسئلة الثانية
عشر) الارادة ما هية يجدها العاقل من نفسه ويذكر التفرقة البدئية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته
واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجاً الى التعريف وقال المنكاهون انها صفة تقتضى
رجحان أحد طرفي الجائر على الآخر لافى الوقوع بل فى الإيقاع واحترازنا بهذا القيد الأخير عن القدرة

واختلفوا في كونه تعالى حريدا مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية أنه
معنى سألني ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال أنه أمر ثبوتى وهو لا يختلصوا فقال الجاحظ
والكعبى وأبو الحسين البصرى ومعناه أنه تعالى بأشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسمون هذا العلم
بالداعى أو الصارف وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم وأتباعهم أنه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في ذلك
الصفة أنها إما أن تكون ذاتية وهو القول الشافى للنجارية ولما أن تكون معنوية وذلك المعنى إما أن يكون
قدما وهو قول الأشعرية أو محمدا وذلك المحدث إما أن يكون قاعا بالله تعالى وهو قول الكرامية أو قاعا
بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد أو يـمـكـنـ مـوـجـودا لا فى محمل وهو قول أبى على وأبى هاشم
واتباعهم (المسئلة الثالثة عشر) الضمير في أنه الحق للمثل أولان يضرب وفي قولهم ماذا أراد الله
بهذا استحقاقا قالت عائشة رضى الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عببا لا ين عمرو هذا (المسئلة
الرابعة عشر) مثلا نصب على التمييز كقولنا إن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا جوابا وبين حمل سلاحا
ردينا كيف تنتفع بهذا سلاحا وعلى الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية (المسئلة الخامسة عشر) اعلم أن
الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقاقهم كلام الله بقوله ماذا أراد الله بهذا مثلا أجاب عنه
بقوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ونريد أن تسلكم ههنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل
الذى يرجع إليه في كل ما يجيئ في هذا المعنى من الآيات فتسلكم أولا في الاضلال فتقول ان الهمزة تارة تجيئ
لتنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقوله خرج فانه غير متعدي فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعديا وقد
تجيئ لتنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقوله اكنيته فأكب وقد تجيئ لمجرد الوجدان ككى من
عمرو بن معدى كرب انه قال لى سليم فاذلناكم فاعجبناكم وهما جيناكم فاعجبناكم وسألناكم فاعجبناكم
أى فاعجبناكم فاعجبناكم فاعجبناكم ولا يخلا ويقال أيت أرض فلان فاعمرتها أى وجدتها عامرة
قال الخليل

تجى - حين أن يسود خراقة * فأسمى - حين قد أدل وأقهر

أى وجدته ليلامة مهورا واقنايل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد الانقل الفعل من غير المتعدي
الى المتعدي فأما قوله كنيته فأكب فاعلم المراد كنيته فأكب نفسه على وجهه فيه يكون قد ذكر الفعل مع
حذف المفعولين وهذا ليس بعزى وأما قوله فاذلناكم فاعجبناكم فالمراد ما أثر فاذلناكم في صيورتكم جبناء وما
أثر هجائناكم في صيورتكم ففهمين وكذا القول في البواقي وهذا القول الذى قالناه أولى دفعنا للاشترار
إذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين * أحدهما * انه صيره ضالا والثانى انه
وجد ضالا أما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا عما ذا وفيه
وجهان (أحدهما) انه صيره ضالا عن الدين (والثانى) انه صيره ضالا عن الجنة أما الاول وهو
انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتضييعه
في عينه وهذا هو الاضلال الذى أضافه الله تعالى الى ايليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولا تنلهم
ولا منينهم وقال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلنا من الجن والإنس نجعلهم مستحقين أقدما وقال فزين
لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وقال الشيطان الى قوله وما كان لى عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لى وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال وأضل فرعون قومه وما
هدى واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى ما دعا الى الكفر
وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالهقاب عليه وإذا كان المعنى الاصلى للاضلال في اللغة ليس
الاهذا وهذا المعنى منى بالاجماع ثبت انه قاد الاجماع على انه لا يجوز ابراء هذا اللفظ على ظاهره وعند
هذا اقتصر أهل الجبر والقدر الى التأويل أما أهل الجبر فقد سلموه على انه تعالى خلق الضلال والكفر ففهم
وصدوهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربا قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة لان الاضلال عبارة

عن جعل الشيء ضالاً كان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجاً وادخاله فالتعريف هذا
 التأويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية أما الاوضاع اللغوية فبسيانها من
 وجوه (أحدها) أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبراً أنه أضله
 بل يقال منعه منه وصرفه عنه وانما يقولون أنه أضله عن الطريق أذ البس عليه وأورد من الشهمة ما يلبس
 عليه الطريق فلا يهتدي له (وثانيها) أنه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع أن فرعون
 وابليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستحيين لهما بالاتفاق وأما عند التجربة فلا أن العبد لا يقدر على
 الإيجاد وأما عند القدورية فلا أن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة
 مع نفي الحقيقة بالاتفاق علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة فلما خلق الضلال (وثالثها) أن الضلال
 في مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما هتدى وجب صحة أن يقال أضلته فما ضل وإذا كان كذلك
 استحتم حل الضلال على خلق الضلال وأما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه (أحدها) أنه تعالى
 لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالإيمان لمكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفيه وظالم وقال تعالى
 وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفساً الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج (وثانيها)
 لو كان تعالى خالقاً للجهل وملبساً على المكافين لما كان مبيهاً لما كلف العبد به وقد اجتمعت الامة على كونه
 تعالى مبيهاً (وثالثها) أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال ومدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم
 وبهشة الرسل اليهم فائدة لأن الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً وسفهياً (ورابعها)
 أنه على مضادة كبرى من الآيات فهو قوله فما هم الا يؤمنون فما هم عن التذكير معرضين وما منع
 الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا ابعت الله بشراً رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة
 وانما امتنعوا لاجل انكارهم بهشة الرسل من البشر وقال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى
 وبسطة غرورهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم وقال أنى نصر فون وقال أنى تؤفكون
 فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لمكانت هذه الآيات باطلة (وخامسها)
 أنه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وأمر عباده
 ورسوله بالاستعانة منهم بقوله تعالى قل أعوذ برب الناس الى قوله من شر الوسواس وقول أعوذ برب
 الفلق وقول رب أعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم
 فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تضل الشياطين لاستحق من الذمة مثل ما استحقوه ولو وجب
 الاستعانة منهم كما وجب منهم ولو وجب أن يتخذوه عدواً من حيث أصل أكثر خلقه كما رجب اتخاذ ابليس عدواً
 لاجل ذلك قالوا بل خصية الله تعالى في ذلك أكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع
 الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبايح
 واحاطتها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعاً بالكلمة عن ابليس وعائد الى الله سبحانه وتعالى عن قول
 الظالمين (وسادسها) أنه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال وأضل فرعون
 قومه وما هدى واضلهم السامري وان نطع أكثر من في الارض يضلون عن سبيل الله ان الذين يضلون عن
 سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى ما يكمن ابليس ولا ضلنهم ولا سجنهم ولا همزهم
 فهو ولا امان يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذي أضلهم أو حصل الاضلال
 بالله وبهم على سبيل الشر كذا فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء نهر سبحانه وتعالى قد تقول
 عليهم اذ قدر ما هم بذأبه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوا والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركاً لهم
 في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف
 خلق الضلال الى الله تعالى (وسابعها) أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبة الى العصاة
 على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين ان الله لا يهدي القوم الكافرين كذلك يضل الله من

هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو مسرف ~~كذاب~~ فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا لثبات وهذا محال (وثامنها) أنه تعالى نفي الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يبدون الى الحق قال ابن جرير ~~يهدى~~ الى الحق أحق أن يتبع آمن لا يهدى الا ان يهدي فتنى ربوبية تلك الاشياء من حيث انهم لا يهدى وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قدسا واهم في الضلال وفيما لا جله نفي عن اتباعهم بل ~~كان~~ قد أربى عليهم لأن الايمان كما انهم لا يهدى فهم لا تضل وهو سبحانه وتعالى مع أنه يهدي فهو يضل (وتاسعها) أنه تعالى يذكر هذا الضلال براء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وبشرى بأمرهم له ملاسبون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومقبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز (وعاشرها) أن قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في أنه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد ان صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا الاضلال الذي يحصل بعد صبر ورثة فاسقا وناقضا لله وما غاير لنفسه ونقضه (وحادي عشرها) أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا أو بكونه عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملأناهم كذبا وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا وأي امتحانا لي ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء فبين أن اضلاله للعبث يكون على هذا الوجه من انزاله آية متشابهة او فعلا متشابهة لا يعرف حقيقة الغرض فيه والاضلال به هو الذي لا يتقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالتشبهات في تقرير المجل الباطل كما قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما العقوبة والشكال فكقوله اذا اغلغل في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل الله الكافرين فبين ان اضلاله لا بعد واحد هذين الوجهين واذا كان الاضلال مقسرا باحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والاضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في أصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء ما جبه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التأويل والتأويل الذي ذهب الخيرية اليه قد ابطالناه فوجب المصير الى وجوه أخر من التأويلات (أحدها) أن الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في اضلاله فيقال لذلك الشيء أنه أضله قال تعالى في حق الاصنام وب انهم اضلوا كثيرا من الناس أي ضلوا بهم وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا أي ضل كثير من الناس بهم وقال ولا يزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدتهم دعاءى الا فرارا أي لم يزدادوا دعاءى لهم الا فرارا وقال فاتخذوهم خضر ياحتى أنسوكم ذكرى وهم لم ينسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدهونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسحرية منهم سببا لتسليمهم اضيف الاتهام اليهم وقال في براءة واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أنكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزدادها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاذا ناضية في الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضا فكذلك اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان احدهم معارضته تعالى الامثال اهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا واليسبة من الذين آمنوا والكتاب وزاد الذين آمنوا ايمانا فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليقيم المخلص من المرتابين فأتت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضاف زيادة الايمان وضدها الى المتفحصين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله ما اذا أراد الله بهذا أمثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء

فأضاف الى نفسه اضلالهم وهذا هم بعد ان اضاف اليهم الامر من معاقبين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا
الامتحان ويقال في العرف أيضا امر ضئلي الحب أي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به
وقال الشاعر • دع عنك لومى فان اللوم اغراء • أي يغري الموم بالوم والاضلال على هذا المعنى يجوز أن
يضاف الى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشبهة على الامتحانات ففي هذه الآية
الكل ما قالوا ما الحليبة الى هذا الاضلال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة
(وثانيتها) أن الاضلال هو التسمية بالاضلال فيقال أضله أي سماه ضالا وحكم عليه به وأكفر فلان فلانا
اذا سماه كافرا أو أشدوا به الكفرة.

وطائفة قد كفروا في محكم • وطائفة قالوا موسى • ومثني.

وقال طرفة

وما زال شربي الراح حتى أضلني • صديق وحشي ساءني بعض ذلكا

أراد سبحانه ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن أهل اللغة من أنكره وقال انما
يقال ضلته تضليلا اذا سميت ضالا وكذلك فسقته وبقرته اذا سميت فاجرا فاسقا • وأجيب عنه بأنه معنى
صيره في نفسه ضالا لزم أن يصير محكوما عليه بالاضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم المذموم
على الملائم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لان الرجل اذا قال لا خير فلان ضال جاز أن يقال له لم يهتده
ضالا ويكون المعنى لم يهتده بذلك ولم يحكم به عليه فعلى هذا الوجه جعلوا الاضلال على الحكم والتسمية
(وثانيتها) أن يكون الاضلال هو التخلي وتترك المنع بالهجر والخبر فيقال أضله اذا خلاه وضلاله قالوا ومن
مجازة قولهم أقسم فلان أنه وأهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتأديب ومثله قول العروحي

أضاعوني وأبقي أضاعوا • ليوم كريمة وسداد نعر

ويقال ان ترك سعيه في الارض الندي حتى فسد وهدى افسدت سبيلك واصدأته (ورابعها) الضلال
والاضلال هو العذاب والعذاب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على
وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم • وقال
تعالى اذا اغلغل في أعناقهم والسلاسل يسحبون في الجحيم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم
تشركون من دون الله قالوا ضلوا عما نزل لم تكن ندعوا من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك
الضلال بالعذاب (وخامسها) أن يحصل الاضلال على الاهلاك والابطال كتوبه الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله أضل أعمالهم قيل أبطأوا وأهلكوا ومن مجازة قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستحكما فيه
ويقال أضلته أنا اذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم اذا واروه في قبره
فأخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة

واب مضلوه بقبر خلية • وغودر بالملوان جرم ودائل

وقال تعالى
وقالوا اننا اضلنا في الارض انما نالني خلق جديد أي اننا قد فاقنا فيها الخفقت اشخاصا فيحتمل على هذا المعنى
يضل الله انسانا أي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة
اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين (وسادسها) أن يحصل الاضلال على الاضلال عن الجنة
فالتا معتزلة وهذا في الحقيقة ليس تأويل بل دليل حلال لفظ على ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس
فيها دلالة على أنه عمل ايضالهم فمن نعم لهم على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم جعلوا كل ما في القرآن من
هذا الجنس على هذا المعنى وهو اختيار الحلي فيقال تعالى كتب عليه انه من قولاه فانه يضل ويهديه الى عذاب
السعير أي يضل عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمة في الاضلال على التعدينية (وسابعها) أن يحصل
الهمة لا على التعدينية بل على الوجدان على ما تقدم في أول هذه المسئلة بيانه فيقال أضل فلان يعبره أي
ضل عنه فعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين (وثامنها) أن يكون قوله تعالى يضل به كثيرا

ويهدى به كثير من غلام قول الكفار فانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم
قالوا بطل به كثير او يهدى به كثير اذا كروه على سبيل التكميم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم وما
يضل به الا الفاسقين اي ما اضل به الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة فالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا
لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه
الوجوه المستسنة والدلائل الملقطة (أحدها) مسألة الداعي وهي ان القادر على العلم والجهل والاهداء
والاضلال لم يفعل أحدهما دون الآخر (وثانيها) مسألة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى ختم الله
على قلوبهم وما رايناكم في دفع هذين الكلامين كلاما محيلا قويا ونحن لا شك نعلم أنه لا يخفى عليكم مع
ما معكم من الذكاء الضعيف عن تلك الاجوبة التي تكلموا بها فكم أنصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام
الذي ذكرتموه فأنصفوا أيضا واعترفوا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والتغافل لا يليق
بالعقلاء (وثالثها) أن فعل العبد لو كان بإيجاده لما حصل الا الذي قصد إيجاده لكن أحد الأبريد لا يحصل
العلم والاهداء ويحتز كل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للعبد مع أنه ما
قصد الا تحصيل العلم والاهداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايان والعلم بالجهل فظن في الجهل أنه علم
فقصد ابقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل انه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولا فقد اختار الجهل
والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل
ظن ظن لا اله الا اله وهو محال (ورابعها) ان التصورات غير كسبية والتصدقات البدئية غير كسبية
والتصدقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة (المقدمة الاولى) في بيان ان التصورات غير كسبية
وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما أن يكون متصورا لها او لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها
استحال أن يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا
عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبا (المقدمة الثانية) في بيان ان التصديقات البدئية
غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق أو لا يكون كافيا
فان كان الاقل كان ذلك التصديق دائرا مع ذنبك التصورين على سبيل الوجوب نفي او اثباتا وما كان كذلك
لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه (المقدمة الثالثة) في بيان أن
التصدقات بأسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة للزوم عن تلك البدئيات
التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضا غير مقدورة وان لم تكن واجبة للزوم عن تلك
البدئيات لم تكن الاستدلال بتلك البدئيات على تلك النظريات فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة
في تلك النظريات علوما بل لا تكون الاعتقادات الحاصلة لا مقلد وليس كلاما مناسفا فيه فثبت ان كلامكم
في عدم اسناد الاهتداء والاضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب
عنها ولنتكلم الآن فيما ذكره من التأويلات أما التأويل الاول فمساو لان ازال هذه التشابهات
هل لها أثر في تحريك الدواعي او ليس لها أثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم أن يقع
لوجهين (الاول) ان الله تعالى في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على أنه متى حصل الجحان فلا بد وان يحصل
الوجوب وأنه ليس بين الاستجواب وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا أثر ازال هذه التشابهات
في الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب بحيث يتجدد الجبر وبطل ما قلتموه (الثاني) هب الله
لا ينتهي الى أحد الوجوب الا ان المكلف ينبغي أن يكون مزاح العذر والعلل وانزال هذه التشابهات عليه مع
ان لها أثرا في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كما هو لازم لك في عدم الاقدام على الطاعة فوجب
أن يقع ذلك من الله تعالى وأما ان لم يكن لذلك أثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء
كانت نسبة هذه التشابهات الى ضلالهم كصير الباب ونعيم الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه
الامور الاجنبية كذلك وجب أن لا ينسب الى هذه التشابهات بوجه ما وحينئذ يطل تأويلهم أما التأويل

الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه اذا ساء الله بذلك وحكم به
 عليه فلو لم يأت المكلف به لانتقلب خبر الله الصادق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمقتضى الى المحال محال
 فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيائه به واجبا وهذا عين الخبر الذي تفرون منه وانه ملائكم لا محالة
 وهما ينتهي البعث الى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم بتدبيره عقله سبق ذلك
 وأما التأويل الثالث وهو التخليص وتزك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوادان
 يمنع عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الاولى
 لم يقل احداثه افسد ولده وأضله وهما الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبراً عن هذه المفسدة
 لزمت مفسدة أخرى أعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكلف وأضله بمعنى انه ما منعه عن
 الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعترض القائل عليه فقال
 لانسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن أن يكون المراد
 في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر أي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله يوم يسحبون من مصله سعر
 وأما قوله تعالى اذا اغلغل في أعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فعني قوله ضلوا عن أي بطلوا فلم
 ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كانوا جواسفنا عنهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى
 كذلك يضل الله أعمالهم أي يحبطها يوم القيامة ويحتمل كذلك بعذابهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم
 لقبول الحق اذا ألفوا الباطل واعرضوا عن التذبر فاذا اخذ لهم الله تعالى وأول يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم
 التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا وأما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لأن قوله
 تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك وأما التأويل السادس وهو انه يضله عن طريق
 الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضله أي يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس
 بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب اقداره على القبائح فكيف يجوز حمله عليه وأما التأويل السابع
 وهو ان قوله يضله أي يحده ما لا قد ينشأ ان اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضا فلانه عدى الاضلال بحرف
 الباء فقال يضله والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء وأما التأويل الثامن فهو في هذه
 الآية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضله به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضله به
 الا الناس الذين كلام الله تعالى من غير فصل بينهم ما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هي انه ههنا كذلك لكنه
 في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضله الله من يشاء ويهدي من يشاء لانه قول الله تعالى في هذا هو الكلام
 في الاضلال أما الهدى فقد جاء على وجوه (أحدها) الدلالة والبيان قال تعالى أولم يهديهم أم هلكت
 وقال فاما ما يتيئكم مني هدى فمن تبع هداي وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون
 الا اظن وماتوا في الانبياء ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما اشكروا أم ا كفروا أي
 سواء اشكروا وكفروا فهداه قد جاء في الخاليتين وقال وأما غود فهدى بناهم فاستجبوا للعمى على الهدى وقال
 ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي أحسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورجة لهم بلقاء ربهم يؤمنون
 وهذا لا يقال له ومن وقال تعالى حكايه عن خصوص داود عليه السلام ولا تشططوا ههنا الى سواء الصراط
 أي أرشدنا وقال ان الذين ارتدوا على اديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم
 وقال ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى قوله أو تقول لو ان الله هداني لكانت من المتقين
 الى قوله بلى قد جاء تلك آياتي فكذبتم بها واستعجبتم بها فاحبوا الهدى الكافر بما جاءته من الآيات وقال
 أو تقولوا لو اننا نزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاء تنبيههم من ربكم وهدى ورجة وهذه مخاطبة
 للكافرين (وثانيها) قالوا في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم أي لتدعو وقوله ولكل قوم هاد أي
 دافع يدعوه الى ضلال أو هدى (وثالثها) التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايان يؤتيها المؤمنين
 جزاء على ايمانهم ومعوثة عليه وعلى الازداد من طاعته فهذا ثواب لهم وبازائه ضل الكافرين وهوان

يسلمهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضاهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين
 اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي القوم الظالمين ثبت الله الذين آمنوا بالقول
 الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين كيف يشاء الله قوما كفرُوا بعد ما عايملتهم وشهدوا
 أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين فآخبر الله لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات
 فهذا الهدى غير البينات لا الخلة وقال تعالى ومن يؤمن بالله يهديه الله له طريقا مستقيما قال تعالى فآما الذين آمنوا بالله واعتصموا به
 وأيدهم بروح منه (ورابعها) الهدى الى طريق الجنة قال تعالى فآما الذين آمنوا بالله واعتصموا به
 فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به
 الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور بإذنه ويهديهم الى صراط مستقيم وقال
 والذين قبلوا في سبيل الله فلن يصل أعمالهم سيئهم ويصلح بهم باللهم ويدخلهم الجنة والهداية بعد القتل لا تكون
 الا الى الجنة وقال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار وهذا
 تأويل الجباني (خامسها) الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلان أى قدمه امامه وأصل هدى
 تأويل الجباني (خامسها) الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلان أى قدمه امامه وأصل هدى
 من هداية الطريق لأن الدليل يتقدم المدلول وتقول العرب اقبلت هو ادى الخيل أى متقدما ثم اوبق
 للعنق ما دونه وادى الخيل اعناقها لانها تتقدمها (وسادسها) يهدي أى يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته
 بذلك لان حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى ما جعل
 الله من بخرية أى ما حكم ولا شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال من
 يهد الله فهو المهتد أى من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي
 ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه آخر وهو ان يكون
 الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يهديه الى صراط مستقيم ويهديه الى صراط مستقيم
 مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه (أحدها) انه لا يصح في اللغة ان يقال لمن جعل غيره على سبيل
 الطريق كراهوا جبر الله هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وجعله عليه وجهه فاما أن يقال
 انه هداه اليه فلا (وثانيها) لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والتمهي والمدح والذم والثواب
 والعقاب فان قيل هب انه خلق الله تعالى الا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين
 (الاول) أن وقوع هذه الحركة اما ان يكون بخلق الله تعالى أو لا يكون بخلق الله فان كان بخلق الله في خلقه
 الله تعالى استحتمل من العبد أن يمنع منه ومتى لم يخلق الله تعالى من العبد الاتيان به فيشتد توجه الاشكالان
 المذكورة وان لم يكن بخلق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاقتزال (الثاني) أنه لو كان
 خلق الله تعالى وكسبه للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة اما ان يكون الله يخلق اولاهم يكسبه العبد
 أو يكسبه العبد أو لا ثم يخلق الله تعالى أو يقع الامر ان معافان خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على
 اكتسابه فيعود الازام وان اكتسبه العبد أو لا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا وجب أن لا يحصل هذا
 الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق وأيضا فهذا الاتفاق
 وجب أن لا يحصل الاتفاق آخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدي الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال
 هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انما قد دللنا باللائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتأويل على ان خلق
 هذه الافعال هو الله تعالى اما بواسطة أو بغير واسطة والوجوه التي تمسكت بها وجوه عقلية قابلة للاحتقال
 والقاطع لا يعارضه الحمق فوجب المصير الى ما قلناه وبالله التوفيق (المسألة السادسة عشر) لقائل أن
 يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلّة صفتهم القول وقليل من عبادى الشكور وقليل ما هم ولحديث الناس
 كابل مائة لا يتجدد فيها راحلة وجدت الناس اخبر تقي الدين الجواب أهل الهدى كثير في انفسهم وحيث يوصفون
 بالقلة انما يوصفون بما بالقياس الى أهل الضلال وأيضا فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا
 في الصورة فسموا بالأكثريين ذهبنا الى الحقيقة (المسألة السابعة عشر) قال القراء الفاسق أصله من

قواهم فسقت الرتبة من قشرها أي خرجت فكان القاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة فويسقة
تخرجها الأجل المضرة وأختلف أهل القبلة في أنه هل هو مؤمن أو كافر فعند أصحابنا أنه مؤمن وعند
الخوارج أنه كافر وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق
بعد الإيمان وقال إن المنافقين هم القاسقون وقال حبيب اليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسألة طويلا مدة كدورة في علم الكلام (المسألة الثامنة عشر) اختلفوا
في المراد من قوله تعالى الذين يتقضون عهد الله من بعدهم مشاقه وذكروا وجوها (أحدها) إن المراد
بهذا المشاق جميعه القائمة على عبادة الله تعالى على صحة توحيدهم وصدق رسوله فكان ذلك مشاقا وعهدا على
التمسك بالتوحيد إذا كان يلزم بهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله أو فوا بعهدك
أو فبعهدكم (وثانيها) يحتمل أن يعنى به ما دل عليه بقوله واقضوا بالله جهدايمانهم لنجاهم نذير
وصفهم بنقض عهده ومشاقة والتأويل الأول يمكن فيه العدم في كل من ضل وكفر (والثاني)
لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا القسم إذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثاني من وجهين
(الأول) أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص (الثاني) أن
على التقدير الأول يلزمهم الذم لأنهم نقضوا عهد أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التي كثرها عليهم
في الانفس والاتفاق وأوضحها وأزال التلبس عنها وما أودع في العقول من دلائلها وبعث الأنبياء وأنزل
الكتب مؤكدا لها وأما على التقدير الثاني فإنه يلزمهم الذم لأجل أنهم تركوا شياهم بأنفسهم التزموه
ومعلوم أن ترتيب الذم على الوجه الأول أولى (وثالثها) قال القفال يحتمل أن يكون المقصود بالآية
قواما من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على أنبيائهم تصديق محمد صلى الله عليه
وسلم وبين لهم أمره وأمر أمته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدوا بوقته (ورابعها) قال بعضهم أنه
عنى به ميثاقا أخذ من الناس وهم على صورة الذر وأخرجهم من صلب آدم كذلك وهو معنى قوله تعالى
وأشهدهم على أنفسهم ألا شربوا سكران ولا يأتوا النساء ولا يؤمنون ولا يؤمنون ولا يؤمنون ولا يؤمنون
بعهد وميثاق لا يشعرون به كالأياض أخذهم بذهب علمه عن قلوبهم بالسوء والنسيان فكيف يجوز أن يعيهم
بذلك (وخامسها) عهد الله إلى خلقه ثلاثة عهود (العهود الأولى) الذي أخذهم على جميع ذرية آدم وهو
الأقرار بربوبيته وهو قوله وإذا أخذ ربك (وعهدا خاصا بالنبيين) أن يبلغوا الرسالة ويقروا الدين ولا يفتروا
فيه وهو قوله وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم (وعهدا خاصا بالعلماء) وهو قوله وإذا أخذنا الله ميثاق الذين
أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه العهد وهو ما وثقوا به عهد الله
من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كإثبات الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز أن يرجع الضمير
إلى الله تعالى من بعد ما وثق به عهدهم من آياته وكتبه ورسله (المسألة التاسعة عشر) اختلفوا في المراد من
قوله تعالى ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل فكذلك قوله تعالى فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا
العقابات التي أمر الله بوصلها وهو كونه تعالى فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا
أرحامكم وفيه إشارة إلى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التأويل
تكون الآية خاصة (وثانيها) إن الله تعالى أمرهم أن يصلوا أحباهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن
المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل (وثالثها) أنهم
خبروا عن التنازع وإثارة الفتن وهم كانوا مشغولين بذلك (المسألة العشر) أما قوله تعالى ويقطعون
في الأرض فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يعتدى دون ما ينف عليهم والظاهر أن المراد منه الصلة عن
طاعة الرسول لأن تمام الصلاح في الأرض بالطاعة لأن الالتزام بالشرائع يتلزم الإنسان كل ما أزمه ويتلزم
التمتعى إلى الغير ومنه زوال النظام وفي زواله العدل الذي قامت به السموات والأرض قال تعالى فيما سكت

عن فرعون انه قال اني اخاف ان يتدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه وتعالى أخبر ان من
فعل هذه الاعمال خاسر فقال أولئك هم الخاسرون وفي هذا التفسير ان وجوه (أحدها) انهم خسروا
في الجنة لانه لا أحد الاولة في الجنة أهل ومنزل فان أطاع الله وعبده وان عباده المؤمنين فذلك قوله
تعالى أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا
أنفسهم وأهلهم يوم القيامة (وثانيها) انهم خسروا حسنتهم التي عملوها لانهم أحبوا بها بكفرهم
فلم يحصل لهم منها خير ولا ثواب والآية في اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المناقذين وهم يعملون
في الظاهر ما يعملونه المخلصون فخط ذلك كله (وثالثها) انهم انما أصروا على الكفر خوفا من أن تقوتهم
الملائكة العاصية ثم انها تقوتهم اما عند ما بعث الرسول صلى الله عليه وسلم مأذونا في الجهاد أو عند موتهم
قال فقال رحمه الله وبالجحيم ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزي عليه فيقال له خاسر
كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن أعطى شيئا
ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعبدون عيسى الله خاسرين قال تعالى ان الانسان
لن خسرا الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال قل هل أنبئكم بالا خسرين أعمالا الذين ضل سعيهم

في الحياة الدنيا والله أعلم • قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا أنا أحياكم ثم نميتكم
ثم يجيئكم ثم اليه ترجعون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا
الموضع فن هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم في شرح النعم التي عمت
جميع المكلفين وهي أربعة (أولها) نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية واعلم ان قوله كيف
تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التوبيخ والتعنيف لان عظم النعمة يقتضي عظم معصية
المنعم بيمين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للاموال والسياسة
كانت معصيته لابه أعظم فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر بأن ذكرهم نعمه العظيمة
عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر وبيعتهم على اكتساب الايمان نذرتهم من نعمه
ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلي فان قيل لم كان العطف الاول بالقاء والبواقي بثم
قلنا لان الاحياء الاول قديع قب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني
كذلك متراخ عن الموت ان أريد به النشور تراخى اظاهروا ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة
هذه الآية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان هو الخالق للسكر
فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله موبخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وتبيضون وتجمعون
وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم (وثانيها) اذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم
الا الكفر واردة لوقوع في النار كيف يصح أن يقول موبخا لهم كيف تكفرون (وثالثها) انه كيف
يعقل من الحكيم أن يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس أن يؤمنوا
حال ما منعهم عن الايمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض
ويقول اني توفىكون فاني تصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن بعد من السجدة
أولى من أن يذكر في باب الزام الجنة على العباد (ورابعها) ان الله تعالى اذا قال للعبيد كيف تكفرون بالله
فهو ذكر هذا الكلام توجيهها للجنة على العبد وطلب الاجواب منه أو ليس كذلك فان لم يكن لطلب هذا المعنى
لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره توجيهه للجنة على العبد فله بعد أن يقول حصل
في حق أمورك كثيرة موجبة لا كافر (فالقول) انك علمت بالكفر مني والعلم بالكفر بوجوب الكفر (والثاني)
انك أردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة له (والثالث) انك خلقت الكفر في وأنا لا أقدر على ازالته
فعلمك (والرابع) انك خلقت في قدرة موجبة للكفر (والخامس) انك خلقت في ارادة موجبة للكفر
(والسادس) انك خلقت في قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة

في حصول الكفر والايان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي بأمرها كانت
مفقودة فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل باتباع من الايمان ومع قيام هذه
الاسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله (وخامسها) أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف
تكفرون بالله الذي أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعنى نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لانهمة له تعالى على
الكافر وذلك لان هذه نعم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فاعماله ليست مدرجة الى الكفر ويحرقه بالنار فأى
نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحيفة فالودج مسبوم
فان ظاهره وان كان لذيقا وبعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعتد نعمة ومعلوم ان العذاب
الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف
تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة والجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك
بطريقة المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فتحن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة
وهو ان الله سبحانه وتعالى علم انه لا يـكـون فلو وجد لانتقال علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال
فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وأيضا فالقدرة على الكفر ان كانت
صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين الامر بـجـ وذلك المبرج ان كان من العبد عاد السوال
وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المبرج من الله امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المبرج وجب
وعلى هذا كيف لا يعقل قوله كيف تكفرون بالله واعلم ان المعتزلى اذا طوّل كلامه وفزع وجوهه في المدح
والذم فعليه ان يعقباتها بـهـذين الوجهين قائم ما بهـدـمان جميع كلامه وبشـوـشان كل شبهاته وبالله التوفيق
(المسئلة الثانية) اتفقوا على ان قوله وكنتم أمواتا المراد به وكنتم ترابا ونطقا لان ابتداء خلق آدم من
التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده الاعمسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم
الميت على الجساد حقيقة أو مجازا ولا كثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر
بسبيل لان الميت ما يحل به الموت ولا بد وان يكون بصفة من يجوز أن يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمية
والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا أمواتا في أصلاب آبائهم فأحياهم
الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها ثم أحياهم بعد الموت فهم ما حيواتان وموتتان واحتجوا
بقوله خلق الموت والحياة والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتا فدل على ان الاطلاق الميت على الموات
ثابت على سبيل الحقيقة والاول هو الاقرب لانه يقال في الجساد انه موات وليس بميت فبشبهه أن يكون
اسمته عمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من
الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه وتعالى ان الانسان كان لا شيء يذكركم الله حيا وجعله سمعا بصيرا
ومجازه من قولهم فلان ميت الذكرو هذا أحر ميت وهذه سلعة ميتة اذ لم يكن لها طالب ولا ذاك قال

الخبيل السعدي

وأحييت لذكرى وما كنت حاملا • ولكن بعض الذكرا نبيه من بعض
فكذا معنى الآية وكنتم أمواتا أي خاملين ولا ذكركم لانكم لم تكونوا شيئا فأحياكم أي فجعلكم خائفا
سمعا بصيرا (المسئلة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين أنه
يحييهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكد قوله ثم أنكم بعد ذلك لميتون ثم أنكم
يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة ما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا ربنا
أمتنا اثنين وأحييتنا اثنين لانه قول الكفار ولأن كـثـير من الناس أثبتوا حياة الذر في صلب آدم عليه
السلام حين استخرجهم وقال ألسنت بركم وعلى هذا التقدير حصل حيواتان وموتتان من غير حاجة الى
اثبات حياة في القبر فالجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة وأيضا فلما قل أن يقول
ان الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة والاصح أن يقول ثم

الذي ترجعون لان كلمة ثم تقتضي التراخي والرجوع الى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دلالة على حياة القبر كان قريبا (المسئلة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعني به العاقبة وأما بعض الناس فقد آمنتم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله أو كما ذكرى من على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم وكقوله فأخذناكم الساعة وأنتم تنتظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك أعثرنا عليهم ليعلوا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة أيوب عليه السلام وآتينا أهله ومثلهم معهم فان الله تعالى رد عليه أهله بعد ما آمنتم (المسئلة الخامسة) تلك المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من في القبور ويجمعههم في المحشر وذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم غيره كقوله لهم رجع أمرهم الى الأمير أي الى حيث لا يحكم غيره (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على أمور (الاول) انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والامانة الا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطوائف من ان الموت في الحياة والموت كذا وكذا من الافلاك والكواكب والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم في قوله ان هي الاحياء التي يناعث وتحي وما يملكها الا الدهر (الثاني) انها تدل على صحة الحشر والشمر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه لانه تعالى بين انه أحيا هذه الاشياء بعد موتها في المرة الاولى فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية (الثالث) انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب (الرابع) انها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه (الخامس) انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فيبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك هلى هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه امانته لا بد من الموت فقد بين سبحانه وتعالى انه بعد ما كان نطفة فان الله أحياه وموَّده أحسن صورة وجعله بشرا سويا وأكمل عقله وصيره بصيرا بأنواع المنافع والمضار ومملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى يرزق كل ذلك عنه بأن يميتهم ويحييهم بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة في العبودية كما قال تعالى ومن ورائهم برزخ سنادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الاقربون بل ينسأه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي

يترأفاني بحداء قبرى * كان أقاربى لم يعرفونى

وقال أيضا الى كفى بنفسى وقد أضجعه وهى فى حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى الغريب عليها لغريبتها ونادى من شفير القبر ذوم وقتها ورحمتها الا عاذى عند جرحتها ولم يحث على الساطرين بمزحلتها فخرجوا الى الأمان تقول ملائكتى انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون ووحيد قد جفاه المحبون أصبح منى قريبا وفى الحد غريبا وكان فى الدنيا داعيا وجميما ولا حسنى اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فأحسن الى هنالك باقديم الاحسان وحقق رجاى فمك يا واسع الغفران وأمانته لا بد من الرجوع الى الله فلا نه سبحانه يأمر بأن ينفخ فى الصور فتصق من فى السموات ومن فى الارض ثم ينفخ أخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم الى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك مصفا فيقومون شاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم * الهنا اذا قيمان ترى الاجداث مغيرة رؤسنا * ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول القيامة مطرقة رؤسنا * وجاءت اطول القيامة بطوننا * وبادية لاهل الموقف سواننا وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا * وبقينا متخبرين فى أمورنا * نادى من على ذنوبنا * فلا تضعف المصائب بأعراضك عنا ووسع رحمتك وغفرا لك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة * قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شى عليم) اعلم ان هذا هو

النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فان الانتفاع
 بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم اتبعه بذكر السماء
 والارض أما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم وأما قوله لكم فهو يدل على ان
 المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فليصلح أبداننا ولتقوى به على الطاعات
 وأما في الدين فلا يستدل به هذه الاشياء والاعتبار بها يرجع بقوله ما في الارض جميعا لجميع المنافع فيها
 ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجمال ومنها ما يتصل بضررب الحرف والامور التي استنبطها
 العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقها لكي ينفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فكلها
 سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلقكم
 ما في السموات وما في الارض جميعا أو يقال كيف تكفرون بقدره الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم
 ولانه خلق لكم ما في الارض جميعا فكيف يجزعن اعادكم ثم انه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور
 مختلفة كما قال انما صيد الماء صبا وقال في أول سورة أنى أمر الله والاعنام خلقها لكم الى آخره وههنا
 مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا انه سبحانه لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستهكرا
 بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل فعله تعالى معلل بغرض
 غير علته اليه بل الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض
 اليه أو ليس أولى فان كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثاني
 لم يكن تخصيص ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه (وثانيها) أن من
 فعله لا لغرض كان عاجزا عن تخصيص ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال
 (وثانيها) أنه تعالى لو فعل فعلا لا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قد عجزا لم يقدم الفعل وان كان محدثا
 كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال (ورابعها) أنه تعالى لو كان يفعل لغرض
 لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كل من مفسدة في حقهم
 لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله تعالى خلقكم ما في
 الارض جميعا وفي قوله الا لعبادون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل
 الغرض لاجرم اطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة (المسئلة الثانية) احتج أهل الاباحة
 بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشئ أصلا
 وهو ضعيف لانه تعالى قابل لكل في مقتضى مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل
 والفقهاء رحمهم الله استدلو به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد ينشأ في أصول الفقه (المسئلة
 الثالثة) قيل انها تدل على حرمة أكل الطيب لانه تعالى خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل
 أن يقول في جلة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جمعا للموضعين ولا شك ان المعادن داخله
 في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولا تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على نفي الحكم
 عما عداه (المسئلة الرابعة) قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى
 والا لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه أيضا لا لغيره وأما قوله تعالى ثم استوى الى السماء فيه مسائل
 (المسئلة الاولى) الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الاتصاف وضده الاعوجاج ولما كان ذلك
 من صفات الاجسام فانه تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولا في الآية ما يدل على فساده لان قوله
 ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا أولا
 ولو كان حاصلا أولا لما كان منلخرا عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت
 هذا وجب التأويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى
 اليه كالسهم المرسل اذا قصد مقصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شئ آخر ومنه استعير قوله ثم استوى

الى السماء أى خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما ما زمانا ولم يقصد شيئا آخر به مدخله الارض
 (المسئلة الثانية) قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فمفسر
 بقوله قل اللهم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجمع اوبن له أنداد اذ لك رب العالمين وجعل
 فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين بمعنى تقدير الارض
 فى يومين وتقدير الاقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرة يومين وما الى
 مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى الى السماء فى يومين آخرين ويجمع ذلك
 ستة أيام على ما قال خالق السموات والارض فى ستة أيام (المسئلة الثالثة) قال بعض المحدثين
 هذه الآية تدل على أن خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله ثم انكم لتكفرون بالذى خلق الارض
 فى يومين الى قوله تعالى ثم استوى الى السماء وقال فى سورة النازعات أنتم أشد خلقا أم السماء بناها ارفع
 سمكها فسواها واعطش ليلها وانخرج منها ماءها والارض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضى أن يكون خلق
 الارض بعد السماء وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوها (أحدها) يجوز أن يكون خلق الارض قبل
 خلق السماء الا أنه ما دحاها حتى خلق السماء لان التدحية هى البسط واقتال أن يقول هذا امر مشكل من
 وجهين (الاول) أن الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلافتها عن التدحية ولذا كانت التدحية
 متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضا لاحتمالها متأخر عن خلق السماء (الثاني) أن قوله تعالى خلق
 لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على أن خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق
 السماء لأن خلق الاشياء فى الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة
 قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض والجواب أن قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها يقتضى تقديم
 خلق السماء على الارض ولا يقتضى أن تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير
 يزول التناقض ولقائل أن يقول قوله تعالى أنتم أشد خلقا أم السماء بناها ارفع سمكها فسواها يقتضى أن
 يكون خلق السماء وتسويتها مقدمة على تدحية الارض ولكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات
 الارض فان ذات السماء وتسويتها مقدمة على ذات الارض وحينئذ يبعد السؤال (وثالثها) وهو
 الجواب الصحيح أن قوله ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره
 اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخوصم عنك ولعل بعض ما أخره فى الذكر قد
 تقدم فكذا ههنا والله أعلم (المسئلة الرابعة) الضمير فى فسواهن ضمير مبهم وسبغ هوات تفسيره
 كقوله ربه رجلا وفائدة ان المبهمة اذا تبين كان النظم وأعظم من ان يبين أولا لأنه اذا ابهم تشوقت النفوس
 الى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق وقبل الضمير راجع الى السماء والسماء
 فى معنى الجنس وقيل جمع سماء والوجه العربى هو الاول ومعنى تسويتهم تعديله خلقهم واخلأه
 من العوج والقطور وانما خلقهم (المسئلة الخامسة) اعلم ان القرآن ههنا قد دل على وجود سبع
 سموات وقال أصحاب الهيئة اقربها البنا كره القمر وفوقها كره عطاردهم كره الزهرة ثم كره الشمس ثم كره
 المريخ ثم كره المشتري ثم كره زحل قالوا لا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين (الاول)
 المستر وذلك ان الكوكب الاعلى اذا مرت بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهم ايصيران ككوكب
 واحد ويتميز السائر عن المستر بكونه الغالب بكثرة المريخ وسفرة عطارده وبياض الزهرة وزرقة
 المشتري وكثرة زحل كما ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارديكسف
 الزهرة والزهرة تكسف المريخ وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر
 لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لانها لا تنكسف بشئ منها الا ضعلال
 سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا كروا طريقين (أحدهما) ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة
 فى صحيفة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان فى وجه الشمس شامة كما أنه حصل فى وجه

القمر المحو (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما في حق الشمس فانه قليل بطل بل جذا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسعين هذا ما قاله الاكثرون الا ان ابا الريحان قال في تلخيصه لقصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة فالسابعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه وأما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك في كل يوم واسبلة دورة واحدة بالقرب واختجوا على اثبات الفلك الثامن باننا وجدنا هذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة ونبت أن الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت وهذا الدلالة ضعيفة من وجوه (أولها) لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بانفسها من غير ان تكون مركزية في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد الارصاد المختار ودونه خطأ للقتاد (وثانيها) سائبا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذه الكواكب مركزية في غمالات السيارات والسيارات مركزية في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن (وثالثها) لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل ان ترى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكسوف تحت الكسوف لا محالة فلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القوية من المنطقة أما الثوابت القريبة من القطبين فلا لم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركزية في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركزية في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم انبتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دللكم على نفي الفلك العاشر اقضى ما في الباب ان الرصد ما دل الاعلى هذا القدر الا ان عدم الدلائل لا يدل على عدم المدلول والذي يحق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم انه ما تبين لي الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة أم كرات منطوية بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستمدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركزية في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين (أما الاولى) فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن اعلمها لا تكون في الحقيقة واحدة لاننا لو قدرنا ان واحد منها يتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة والاخر يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاث عشرة جزءا من ألف ومائتي جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والمائة والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت (وأما الثانية) فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها باسرها مركزية في كرة واحدة لاحتمال كونها مركزية في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما يقولون في غمالات أكثر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذلكها هنا وأقول ان هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل اجراما كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تفي بادراكها اعمارنا وارصادنا واما متساوية على الاطلاق وان كان تساويها لا يوجب وحدتها ومن أصحاب الهيئة من قطع بآيات افلاك أخرى هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من وجوه (الاول) ان الراصد من الميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم فان بطليموس وجدته (الحيا) ثم وجد في زمان المؤمن (كبح له) ثم وجد بعد المؤمن قد تناقص بدقته وذلك يقتضي أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطبها حول

قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال مخفضاً وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً
 فيستلزم من ذلك أن يغطي معدل النهار على منطقة البروج وأن يفصل عنه أخرى تارة إلى الجنوب عندما
 يرتفع قطب تلك الثوابت إلى الجنوب وتارة إلى الشمال كما هو الآن (الثاني) أن أصحاب الارصاد
 اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن
 ابرخيس أنه كان شاكاً في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض أقواله أنها
 مختلفة وفي بعضها أنها متساوية ثم أن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل
 أوج الشمس متحركاً فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة
 الاعتدال لاختلاف بعدهما عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله (الثاني) قول أهل الهند
 والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام أن السبب فيه انتقال تلك البروج وارتفاع قطبها وانخفاضه
 وحكى عن ابرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر باريابا الاسكندراني أن أصحاب المطالعات كانوا
 يعتقدون ذلك وأن نقطة فللك البروج تنقضي عن موضعها وتنتقل درجات وقالوا إن السبب في الحركة
 من (كب) درجة من الحوت إلى أول الجبل. وأعلم أن هذا الخبط مما ينهك على أنه لا سبيل للعقول البشرية
 إلى ادراك هذه الأشياء وأنه لا يحيط بها العلم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصاد فيها على الدلائل البهيمية
 فإن قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق أن تنصيص العدد
 بالذكر لا يدل على نفي الزائد (المسئلة السادسة) قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على أنه سبحانه وتعالى
 لا يمكن أن يكون خالقاً للأرض وما فيها والسموات وما فيها من المجائب والغرائب إلا إذا كان عالمها محيطاً
 بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على أمور (أحدها) فساد قول الفلاسفة الذين قالوا أنه لا يعلم الجزئيات وخصه
 قول المتكلمين وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا إن الله تعالى فاعل لهذه
 الأجسام على سبيل الأحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فإنه لا بد وأن يكون عالمها فاعله وهذه
 الدلالة بعينها إذ كرها الله تعالى في هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالمها
 فثبت به هذا قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن (وثانيها) فساد قول
 المعتزلة وذلك لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتعديد لا بد وأن يكون عالمها
 وبتفصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بارادة والا فقد حصل
 الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق الشيء لا بد وأن يكون عالمها على سبيل
 التفصيل فلو كان العبد موجد للأفعال نفسه لكان عالمها وبتفصيلها في العدد والكمية والكمية
 فإلام يحصل هذا العلم علماً أنه غير موجد للأفعال نفسه (وثالثها) قالت المعتزلة إذا جعت بين هذه الآية
 وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر أنه تعالى عالم بذاته والجواب قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله
 أنزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم بقوله تعالى (وإذا قال ربك اللهم لا تسكنه إلى جاعل
 في الأرض خليفة قالوا اتجهل فيهما من يغفل عنهما ويغفلك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني
 أعلم ما لا تعلمون) أعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه
 فيكون ذلك انعاماً عاماً على جميع بني آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي أوردناها في
 هذا الموضع ثم فيه مسائل (المسئلة الأولى) في إذ قولان (أحدهما) أنه ملة زائدة إلا أن العرب يعتادون
 التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب (الثاني) وهو الحق أنه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار إذ كرر
 والمعنى أذكر لهم إذ قال ربك اللهم لا تسكنه فاضرب هذا الآخرين (أحدهما) أن المعنى معروف (والثاني) أن الله
 تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله وإذا كرأعاً عاد إذا نذر قومهم بالاحقاف وقال وإذا كرعبنا
 داود واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذا أرسلنا اليهم اثنين والقرآن كله كالكامنة الواحدة
 ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصروفة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم نزل ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصريح

قال صاحب الكشف ويجوز أن ينتصب اذ بقاوا (المسئلة الثانية) المالك أصله من الرسالة يقال ألكنى اليه
 أى ارساني اليه والمالكة والالوكة الرسالة وأصله الهمز من ملاكة حذفت الهمزة والقيت حركاتها على ما قبلها
 طلب الغلبة لكثرة استعمالها قال صاحب الكشف الملائكة جمع ملائكة على الأصل كالشمائل في جمع شمائل
 والحق التام لتأنيث الجمع (المسئلة الثالثة) من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقداً على
 الكلام في الانبياء لوجهين (الأول) أن الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسول في قوله
 والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال عليه السلام ابدوا عباد الله به (الثاني) أن الملائكة
 واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقداً على الرسول ومن الناس من قال
 الكلام في النبوات مقداً على الكلام في الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع
 فكان الكلام في النبوات أصلاً لا كلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى أن
 يقال الملائكة قبل النبي بالشرف والعلمية وبعد في عقولنا وأذهاننا بحسب وصولنا اليها بافكارنا واعلم أنه
 لا خلاف بين العقلاء في أن شرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم
 السفلى هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب
 أن يقال الملائكة لا يتوان تكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متخيزة أو لا تكون
 أما الاول وهو ان تكون الملائكة ذوات متخيزة فهنا أقوال (أحدها) انها أجسام لطيفة هوائية
 تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول أكثر المسلمين (وثانيها) قول طوائف من
 عبدة الاوثان وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والافلاس فانهم يزعمون
 أحياء ناطقة وان المسعادات منها ملائكة الرحمة والنحسات منها ملائكة العذاب (وثالثها) قول معظم
 الجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من أصليين أزليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران
 شفافان مختاران قادران متضاد النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خبير نقي
 طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضمر ويتفقد ولا يجمع ويحيى ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر
 النور لم يزل يولد اولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والوضوء من
 المضي وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لا على سبيل التناكح
 فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متخيزة جسمانية (القول الثاني) أن الملائكة ذوات قائمة بانفسها
 وليست بتخيزة ولا بأجسام فهنا قولان (أحدهما) قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة
 في الحقيقة هي الانفس الناطقة المفارقة لأبدانهم على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة
 ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كذرة فهي الشياطين (وثانيهما) قول الفلاسفة وهي
 انها جواهر قائمة بانفسها ليست بتخيزة البتة وانما بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وانما
 اكمل قوة منها وأكثر علماً منها وانما النفوس البشرية جارية بحرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه
 الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا
 ومنها ما هي لا على شئ من تدبير الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبة ومشتغلة بطاعته وهذا القسم
 هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة
 فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من أثبت أنواعاً أخر من الملائكة وهي الملائكة
 الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلى ثم ان المدبرات لهذا العالم ان كانت خبيثة فهم الملائكة وان
 كانت شريفة فهم الشياطين فهذا تفصيل لمذاهب الناس في الملائكة واختلاف أهل العلم في انه هل يمكن
 الحكم بوجودها من حيث العقل ولا سبيل الى اثباتها الا بالسمع أما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل
 دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل اجداث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك
 وجوها عقلية اقتناعية ونشر اليها (أحدها) ان المراد من الملائكة الناطق الذي لا يكون مبيهاً نقول

القسمة العقلية بقضى وجود أقسام ثلاثة فإن الخلق إما أن يكون ناطقا وميتا معار وهو الإنسان أو يكون
 ميتا ولا يكون ناطقا وهو الميائيم أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك أن أحسن المراتب هو الميت
 غير الناطق وأوسطها الناطق الميت وأشرفها الناطق الذي ليس بعيت فاذا اقتضت الحكمة الالهية إيجاد
 أحسن المراتب وأوسطها فلان تقتضى إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى (وثانيها) أن القطرة
 تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلى وتشهد بأن الحياة والعقل والناطق أشرف من
 اضمادها ومقابلتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والناطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا
 تحصل البشة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف (وثالثها) أن أصحاب الجحاهدات ابتوها
 من جهة المشاهدة والمكاشفة وأصحاب الحاجات والضمرورات ابتوها من جهة أخرى وهي ما يشاهد من
 بحجاب أنماها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة وترتيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات
 وما يدل على ذلك حال الرواية الصادقة فهذه وجوه اقتناعية بالنسبة الى من سمعها ولم ينارسها وقطعية
 بالنسبة الى من جربها وشاهدها وأطلع على أسرارها وأما الدلائل العقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم
 السلام في إثبات الملائكة بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم (المسئلة الرابعة) في شرح كثرتهم
 قال عليه السلام أظن السماء وحق لها أن تنقط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد أو راسع
 وروى أن بنى آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر
 حيوانات البحر وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا وكل
 هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة
 الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السراشق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة ألف
 طول كل سرادق وعرضه وسبعه اذا قوبلت به السموات والارضون وما فيها وما بينها فأنما كلهم ان يكون
 شيئا يسيرا وقد راصفيا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد أو راسع أو قائم لهم زجل بالتسبيح
 والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم
 الا الله ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشباع اسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبريل
 عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشغولون بعبادته سبحانه وتعالى رطاب اللسان بذكره
 وتعليقه يتسابقون في ذلك مذخلتهم لا يستكبرون عن عبادته آمنا بالليل والنهار ولا يسأمون لا يحصى
 اجناسهم ولا مده أعمارهم ولا كيفية عبادتهم الا الله تعالى وهذا تحقيق حقيقة ما يكونه جل جلاله على ما
 قال وما يعلم جنود ربك الا هو وأقول رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه السلام حين عرج به رأى ملائكة
 في موضع ينزل سوق بعضهم عشي نجاه بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم الى أين يذهبون
 فقال جبريل عليه السلام لا أدري الا انى أراهم مذخلت ولا أرى واحدا منهم قد رأته قبل ذلك ثم سألو
 واحدا منهم وقيل له مذكم خلقت فقال لا أدري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل أربع مائة ألف سنة فيخلق
 مثل ذلك الكوكب مذخلتني أربع مائة ألف مرة فسبحانه من اله ما أعظم قدرته وما أجل كماله واعلم ان الله
 تعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم أما الاصناف (فأحدها) حلة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك
 فوقهم يومئذ ثمانية (وثانيها) الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وتعالى الملائكة حافين من حول
 العرش يسبحون بحمدهم (وثالثها) أكابر الملائكة ففهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهم لقوله تعالى
 من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وتعالى وصف
 جبريل عليه السلام بأمور (الأول) انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على
 قلبك (الثاني) أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن قل من كان عدوا لجبريل ولأن جبريل
 صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الارزاق والاعذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من
 الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل (الثالث) أنه تعالى جعله

ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين (الرابع) سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام اذ ايدته روح القدس (الخامس) ينصر اولياء الله ويتهرأ أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين (السادس) أنه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين فرسالته أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جميع الانبياء بجميع الانبياء والازل امته وكرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع سدائن قوم لوط الى السماء وقلها ومكاتبه عند الله انه جعله ثاني نفسه في قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم وأما كونه آمينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة أكار الملائكة امير اقل وعزرائيل صلوات الله عليهم اوقد ثبت وجودهم بالاخبار وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم وأما قوله حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكا على قبض الارواح قال تعالى ولوترى اذ يوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وأما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون (ورابعها) ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليهم بما صبرتم فنعم عقبى الدار (وخامسها) ملائكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله تعالى ونادوا يا مالكة قبض علينا ربك وأسماء جنتهم الزبانية قال تعالى فليدع ناديه سندع الزبانية (وسادسها) الموكلون بنى آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا ليدع رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وقوله وهو القا هو فوق عباده ويرسل عليكم حفظة (وسابعها) كتابة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثامنها) الموصكون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله والصفات صفقا وبقوله والازابات ذروا الى قوله فالمقسمات أمر او بقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان الله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الاشجار فاذا أصاب أحدكم حرجة بارض فلاة فليناد اعينوا عباد الله يرجعونكم الله وأما أوصاف الملائكة فن وجوه (أحدها) ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاعل الملائكة رسلا أما قوله الله يصطفى من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعض (وثانيها) قربهم من الله تعالى وذلك بمنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون (وثالثها) وصف طاعتهم وذلك من وجوه (الاول) قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا نحن الصافون وانا نحن المسبحون والله تعالى ما كتبهم في ذلك فثبتهم ذاموا طاعتهم على العبادة (الثاني) مبادرتهم الى امتثال أمر الله تعظيما له وهو قوله فسيجد الملائكة كلهم أجمعون (الثالث) انهم لا يفعلون شيئا الا بوحية وأمره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون (ورابعها) وصف قدرتهم وذلك من وجوه (الاول) ان جملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم ان الكرسي الذي هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم (الثاني) ان علو العرش شئ لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة (الثالث) قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون

فصاحب الصور يبلغ في القوة الى حيث ان ينفقة واحدة منه يصعق من في السموات والارض وبالمنفعة
 الثانية منه يعودون احياء فاعرف منه عظم هذه القوة (الرابع) ان جبريل عليه السلام بلغ من قوته الى
 ان قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة (وخامسها) وصف خوفهم وبذل عليه وجوه (الاول)
 انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كان عبادتهم معاصي قال
 تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشية ربهم مشفقون (الثاني) قوله تعالى حتى اذا فرغ
 عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير روى في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي
 سمعه أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصقوان ففرعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا
 قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير (الثالث) روى البيهقي في شعب اليمان عن ابن عباس قال
 بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم شاحية ومعه جبريل اذ انشأ أفق السماء فأقبل جبريل يضاءل ويدخل
 بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قدم مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتل يا محمد ان
 ربك يقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فأشار الى جبريل
 بيده أن تواضع فعرفت أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فخرج ذلك الملك الى السماء نقات يا جبريل قد كنت
 أردت أن أسألك عن هذا فأريت من حالك ما شغلني عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا امر اقبل خلقه
 الله يوم خلقه بين يديه صاغا قد صبه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق
 وبين يديه اللوح المحفوظ فاذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الارض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر
 فيه فان كان من على أمر فيه وان كان من عمل ميكائيل أمر به وان كان من عمل ملك الموت أمر به قالت
 يا جبريل على أي شيء أنت قال على الرياح والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على الثبات قلت على أي
 شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني الا خوفا
 من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام
 أمير المؤمنين علي عليه السلام قال في بعض خطبه ثم فبق ما بين السموات العلى فلاحن أطوارا من
 ملائكتهم ففهم سجود لا يرعون وركوع لا يتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم
 نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وألسنة الى رسله
 ومحتفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لآبواب جنانه ومنهم الشابة في الارضين السفلى
 أقدامهم والمراقبة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الاقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش
 أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متفادعون بأجفانهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة
 لا يتوهون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يجدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر
 (المسئلة الخامسة) اختلفوا في ان المراد من قوله واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل
 الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس انه سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين
 كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما أسكن الجن الارض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم
 بعضا بعث الله ابليس في جنيد من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى أخرجوه من الارض وألحقهم
 بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى
 قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يقيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل
 (المسئلة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على الميتد او الخبير وهما قوله في الارض خليفة
 فتكنا مفعولين ومعناه مسمى في الارض خليفة (المسئلة السابعة) الظاهر ان الارض التي في الآية جميع
 الارض من المشرق الى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت
 الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الارض التي قال الله تعالى اني
 جاعل في الارض خليفة والاول أقرب الى الظاهر (المسئلة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه

قال الله تعالى ثم جعلناكم خلائق في الارض واذكروا اذ جعلكم خلقا فاما ان المراد بالخليفة من فقيه
قولان (أحدهما) انه آدم عليه السلام وقوله اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لاهو (والثاني)
انه ولد آدم أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم يسمهم خليفة وذكر واقبه
وجبهين (الاول) انه تعالى لما خلق الخلق من الارض وأسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة
لاولئك الخلق الذين تقدموه بروى ذلك عن ابن عباس (الثاني) انما سمى الله خليفة لانه يخلف الله في الحكم
بين المكلفين من خلقه وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله انا
جعلناك خليفة في الارض فاسمكم بين الناس بالحق أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سمى الله خليفة
لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن وبكر كده وقوله وهو الذي جعلكم خلائق الارض والخليفة
اسم يصلح للراحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليفة بالالف فان قيل ما الفائدة في ان قال الله تعالى
للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزوع عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين (الاول)
انه تعالى علم انهم اذا اطاعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضي احاطتهم
بذلك الجواب فعرّفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب (الوجه الثاني) انه
تعالى علم عباد المشاورة وأما قوله تعالى قالوا اتجعل فيها الى آخر الآية فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
الجهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف
في ذلك لنسب وجوه (الاول) قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لان هذه الآية
مختصة بالملائكة النار فاذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل الامورات وترك المنهيات لان المتن عن النبي ما يؤمر بتركه
فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يشمل الامور التي لا شيء من الامورات الا يصح
الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لو لا لدخل على ما ينشأ في أصول الفقه (والثاني) قوله
تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم
متوقفين في كل الامور على مقتضى الامر والوحى (والثالث) انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر
بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن (الرابع) انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل
والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واجتنب الخالف بوجوده (الاول) انه تعالى حكى
عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور
الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه (أحدها) ان قواهم اتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من
أعظم الذنوب (وثانيها) انهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك عيبة والغيبة من كبار الذنوب
(وثالثها) انهم بعد ان طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانهم
قالوا واننا نحن الصافون واننا نحن المسبحون وهذا العصر فحانهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب
والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر فيها العجب المرء بنفسه وقال
تعالى فلا تزكوا أنفسكم (ورابعها) ان قواهم لا علم لنا الا ما علمنا يشبه الاعتذار فلو لا تقدم الذنب
والالماسحة فلو لا المنذر (خامسها) ان قوله اني اثبتوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا
كاذبين فيما قالوه أولا (سادسها) ان قوله ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض واعلم ما تدون
وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا اعلمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا اشاكين في كون الله
تعالى عالما بكل المعلومات (وسابعها) ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد
حصل بالوحى اليهم في ذلك او قالوا مستنبطوا والاول بعيد لانه اذا وحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن
لإعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والطاق والقدر في الغير على سبيل التيقن غير
جائز لقوله تعالى ولا تتبع ما ليس لك به علم وقال ان الثاني لا يفتن من الحق شيئا (وثامنها) روى عن ابن

عباس رضى الله عنهم انه قال ان الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا يجندوا ابليس في محاربة الجن
انى جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه اتجعل فيهم من يفسد فيها ثم علموا غضب الله
عليهم فقالوا سبحانه لا علم لنا وروى عن الحسن وقسادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق آدم همست الملائكة
فيما بينهم وقالوا لخلق ربنا ما شاء ان يخلق خلقا الاكثا اعظم منه واكرم عليه فلما خلق آدم عليه
السلام وفعله عليهم وعلم آدم الاسماء كلها قال ابثتوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فى انى لا اخلق
خلقاً الا وانتم افضل منه ففرغ القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانه لا علم لنا سوى بعض الروايات انهم
لما قالوا اتجعل فيهم ارسى الله عليهم ناراً فحرقتهم (الشبهة الثانية) تمسكوا بقصة هاروت وماروت
وزعموا انهم كانوا ملكين من الملائكة وانما لما نظروا الى ما يصنع اهل الارض من المعاصي أنكروا ذلك
واستكبروا ودعوا على اهل الارض فأوحى الله تعالى اليهم انى لو ابتليتم كما ابتلي به بنى آدم من
الشهوات لعصيتانى فقالا يا رب لو ابتليتنا لم نفعل بفقرتنا انا هبطنا الى الارض وابتلاه الله بشهوات بنى
آدم فكنا فى الارض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبط الى الارض فخلعت الزهرة
في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلاً وزينت نفسها ودعتهم الى نفسها ونسب
الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فأقبلوا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فأبت عليهم ما الا أن يشربا خمر
فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهم فاشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقيت خبيثة لست أتمكنكما من
نفسى حتى تفعلوا قالوا ما هي فحالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرب لئلا نترك ما لله ثم غلبت الشهوة عليهم ففعلوا
نفعل ثم نسبتمفسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السماء فعرفا حشداً من اناس
أصابهم اذ لك بسبب تعذيب بنى آدم وفي رواية أخرى ان الزهرة كانت فاجرة من اهل الارض وانما واقعها
بعد ان شربا الخمر وقلنا النفس وسجد للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى كانا به يعرجان الى السماء فحكمت
المرأة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فسجنها الله تعالى وصبرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى
عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خبرهما بين عذاب الاخرة وأجل وبين عذاب الدنيا عابلاً فاختارا
عذاب الدنيا فجعلهما ابليس من كوسين في بئر الى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعون اليه
ولا يراهما أحد الا من ذهب الى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا فى ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تلووا
الشیاطین علی ملك سليمان (الشبهة الثالثة) ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى
وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة (الشبهة الرابعة) قوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار
الا ملائكة فالوا فدل هذا على ان الملائكة يعذبون لان أصحاب النار لا يكون الا من يعذب فيها كما قال أولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى أن نقول أما الوجه الاول وهو قولهم انهم
اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شئ
كان غافلاً عنه فان من اعتد ذلك في الله فهو كافر ولا انكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك
السؤال أمور (أحدها) ان الانسان اذا كان قاطعاً بحكمة غيره ثم رأى ان ذلك الغير يفعل فعلاً لا يقف
على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول أعطاه هذه الذم لمن
يفسد ويقتل من الامور التي لا تهتدى العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها وأعلم انك لا تفعلها
الوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمته وأجل علمك فالماصل ان قوله اتجعل فيها
من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله تعالى واساطة حكمته بما خفى على كل العقلاء (وثانيها)
ان اراد الاشكال طلباً للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا أنت الحكيم الذى لا يفعل السفه البتة ونحن
نرى في العرف أن نكثن السفه من السفه فاذ خلت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك ان حالهم
كذلك خافيتهم ومنعتهم عن ذلك فهذا يؤهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن
الجمع بين الامرين فكان الملائكة أوردوا هذا السؤال طلباً للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل

على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكده
 هذا الجواب وجهان (أحدهما) انهم أضافوا الفساد وسفك الدماء الى الخلوقين لا الى الخلق (والثاني)
 انهم قالوا ونحن نسبح بحمدهم ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفات الاجسام والتقديس تنزيه
 أفعاله عن صفات الذم ونعت السفه (وثالثها) ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي
 الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبية على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
 كثير فالملائكة تذكروا تلك الشرور فاجابهم الله تعالى بقوله اني أعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات
 الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شأنه
 لا تركه وهذا جواب الحكماء (ورابعها) ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد
 المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه (وخامسها) ان قول الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها
 مسئلة منهم أن يجعل الارض أودع فيها الهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم
 كما قال موسى عليه السلام أتعللنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهللكا فقال تعالى اني أعلم ما لا تعلمون من
 صلاحهم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ول هؤلاء
 الارض خاصة لعلهم بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له (وسادسها) انهم طلبوا
 الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل (وسابعها) قال القفال يحتمل ان الله تعالى لما أخبرهم
 انه يجعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها أي ستفعل ذلك فهو واجب خرج مخرج الاستفهام قال جرير

ألسنهم خير من ركب المطايا • وأندى العالمين بطون راح

أي انتم كذلك ولو كان استسماها ما لم يكن مدحهم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدهم
 ونقدس لك لما افانعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم اني أعلم ما لا
 تعلمون كانه قال والله أعلم نعم ما علمتم حيث لم تتعلموا ذلك فادسني ~~سبحني~~ فاني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم
 ظاهري وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأما أعلم ظاهريهم وباطنهم فاعلم من بواطنهم أسرار اخفية وحكما
 بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم (أما الوجه الثاني) وهو انهم ذكروا بني آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة فأجلبوا
 ان محل الاشكال في خلق بني آدم اقدامهم على الفساد والقتل ومن أراد ايراد السؤال وجب أن يتعرض
 لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم
 لان ذلك ليس محل الاشكال (أما الوجه الثالث) وهو انهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية
 النفس فأجلبوا ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله وأما بنعمة ربك فحدث وأيضا فيحتمل أن يكون
 قولهم ونحن نسبح بحمدهم ونقدس لك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال ما أوردناه
 لنقدح به في حكمته بل يارب فاننا نسبح بحمدهم ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم
 ما أوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل (أما الوجه
 الرابع) وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى
 للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال فلما تكرر هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل
 ليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى واذا كانوا أذنين
 في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص (أما الوجه الخامس) وهو ان اخبار
 الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما أن يكون حصل عن الوحي أو قالوا استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء
 فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين (الاول) وهو مروى عن ابن عباس والكلبي انهم
 قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الارض (الثاني) انهم عرفوا خلقه وعرفوا انه
 مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وان تركب فيه الشهوة والغضب فينبول الفساد من الشهوة وسفك
 الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة

ثم ذكر وافيته وجوها (أحدها) أنه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون
ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء (وثانيها) انه تعالى كان قد أعلم الملائكة انه اذا كان في الارض خلق
عظيم افسد وافيته وسفكوا الدماء (وثالثها) قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا
فقالوا ربنا ان خلقت هذه النار قال ان عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض
خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم (ورابعها) لما كتب القلم
في اللوح ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك (وخامسها) اذا كان معنى الخليفة
من يكون نائب الله تعالى في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والنظام
كان الاشبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال اهل التحقيق والقول
بانه كان هذا الاشبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يأم أن يكون كاذبا فيه وذلك يشافي
العصمة والظهار (أما الوجه السادس) وهو الاخبار التي ذكروها فهي من باب اخبار الاحاد فلا تعارض
الدلائل التي ذكرناها (أما الشبهة الثانية) وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة التي ذكروها
باطلة من وجوه (أحدها) انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابستمكما بما املت به بنى آدم
لنعصماني فقالا لو فعلت ذلك بنا يا رب لما عصمناك وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح
الكفر والحسوبة سلوا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين (وثانيها) في القصة انهما خيرا بين عذاب
الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما
من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذاء انبيائه (وثالثها) في القصة انهما ايعلمان السحر حال كونهم موعدين
ويدعوان اليه وهما معا قربان على المعصية (ورابعها) ان المرأة الفاجرة كيف يعقل انهما لما جرت صعدت
الى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مصيئا وعظيما قدره بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالجنس الجوار
الكنس فهذه القصة قصة ركيكة تشهد كل عقل سليم بنهاية تركها تم وأما الكلام في تعليم السحر فسياتي
في تفسير تلك الآية في موضعها ان شاء الله تعالى (وأما الشبهة الثالثة) فستتكم في بيان ان ابليس ما كان من
الملائكة (وأما الشبهة الرابعة) وهي قوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معدين في
النار وقوله اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون لا يدل أيضا على كونهم معدين بالنار مجرد هذه الآية بل انما
عرف ذلك بدليل آخر فقوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمديرين
لامرها والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور أم لا
فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد
وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واجتباوا على ذلك بوجوه (أحدها) ان
قواهم اتجهل فيها من يفسد فيها ان تكون معصية أو ترك الاولى وعلى التقديرين فالمراد حاصل
(وثانيها) قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي كونهم من جوارين
ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادتي والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على فعل
الاستكبار (وثالثها) انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا مدوحين بفعلها لان المبدأ الى
الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون مدوحا بفعل ذلك الشيء واقتداسه بتركه ببعض المعتزلة فقلت له
ليس ان الثواب والعرض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه لزم من تركه اما
الجهل واما الحاجة وهما محالان والافضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان
الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى قاعلا للثواب والعرض واجب وتركه محال مع انه تعالى
مدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب (المسئلة
الثالثة) الوارد في وضح الحال كما تقول اني فلان وانا احق بالاحسان والتسبيح بتعب الله تعالى من

السوء وكذا التبعيد من سيح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابتعد واعلم ان التبعيد ان اريد به
 التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فقول التبعيد عن السوء يدخل
 فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال أما في الذات فان لا يكون محلا لا مكان فان منع السوء
 هو العدم وامكانه ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفي الابدان في الجسمية والعرضية ونفي الضد والند
 وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي وأما في الصفات فان يكون منزها عن الجهل لفيكون محيطا بكل
 المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات وأما في الافعال فان لا يكون
 افعاله جلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشئ منها ولا ينتقص بعدم شئ منها فيكون مستغنيا عن
 كل الموجودات والمعدومات مستويا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات وقال أهل
 التكبير التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى التنزيه وأخرى بمعنى التعجب أما الأول فجاء على وجوه ١ أنا المنزه
 عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ٢ أنا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين ٣ أنا المنزه عن قول الظالمين سبحان
 ربك رب العزة عما يصفون ٤ أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغني ٥ أنا الساطن الذي كل شئ سواي
 فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي يسده ملكوت كل شئ ٦ أنا العالم بكل شئ سبحانه عالم
 الغيب ٧ أنا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه اني يكون له ولد ٨ أنا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه
 وتعالى عما يشركون عما يقولون عما يصفون أما التعجب فكذلك ١ أنا الذي سخرت لهم السموات والارض
 الضعيف سبحانه الذي سخرت لنا هذا ٢ أنا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والتعب سبحانه
 ذا قضى أمرا ٣ أنا الذي اعلم لا يعلم العلمين ولا يارشاد المرشدين سبحانه لا علم لنا الا ما علمنا ٤ أنا
 الذي ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم يقول ان اردت رضوان
 الله فسبح وسبحوه بكرة وأصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانه اني كنت من
 الظالمين وان اردت رضا الحق فسبح ومن الليل فسبح واطراف النهار اراك ترضى وان اردت الخلاص
 من النار فسبح سبحانه فقضاء عذاب النار ايها العبد واطب لي تسبيحي فسبحان الله فسبح
 وسبحوه فان لم تفعل تسبيحي فالضرر وعائد اليك لان من يسبحني ومنهم من جله العرش فان استكبروا
 فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانه انت وابتسا ومنهم من سائر الملائكة قالوا سبحانه
 ما هي كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء كما قال ذوالنون لا اله الا انت سبحانه وقال موسى سبحانه اني كنت
 النبيك والعجابه يسبحون في قوله سبحانه فقضاء عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب
 والذرات وان من شئ الا يسبح بحمده وكذلك الحجر والمدرو والرمال والحيال والليل والنهار والظلمات
 والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال سبحانه
 ما في السموات ثم يقول ايها العبد أنا الغنى عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا
 حاجة اليها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بي وما خلقتنا السماء
 والارض وما بينهما ما باطلا لكي اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل أحد ان من اجتمعت في خدمتي
 اجعل كل العالم في خدمته والنكته الاخرى اذكرني بالعبودية التي تقع به لا انا سبحان ربك رب العزة فانك اذا
 ذكرني بالتسبيح طهرتني عن المعاصي سجدتني بكرة وأصيلا اقرضني واقرض الله قرضا حسنا
 وان كنت أنا الغنى حتى ارد الواحد عليك عشر من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فضاء عنه كن
 معناني وان كنت غنيا عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة بي الى العسكر ولو شاء الله
 لا انتصر منهم لكنك اذا انتصرتني انتصرتك الله انتصرتمكم كن موظبا على ذكرى واذكروا الله في أيام
 معدودات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرني واثنى سألهم من خلق السموات والارض ليقول ان الله
 لكنك اذا ذكرني ذكرتك اذكرني اذكركم اذكرني يا أيها الناس اعبدوا ربكم لا لاني احتاج الى خدمتك

فأنى أنا الملك والله ملك السموات والأرض والله يسجد من فى السموات والأرض ولكن اصترف الى خدمتى
هذه الايام القليلة لتسال الراحة بسم الله ثم ذرهم (المسئلة الرابعة) قوله بحمدك قال صاحب
الكتايب بحمدك فى موضع الحال أى تسبح لك حامدين لك وتبسين بحمدك وأما الملقى فقيه وجهان
(الاول) انا اذا سجدتك فحمدك سبها لك يعنى ليس تسبجنا تسبجنا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك
وجلالك هذا التسبيح (الثانى) انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال
داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكر لك وانا لا اصل الى شئ وكرمك الانعامك فاوحى الله تعالى
اليه الا ان قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك منى واختلف العلماء فى المارد من هذا التسبيح فروى أن أبازر
دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبوالعكس فقال يا رسول الله باني أنت واهى أى الكلام أحب
الى الله قال ما اصطفاه الله الا تكلمه سبحانه الله وبحمده رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى
الله عليه وسلم يصلى فزرجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى وأنت جالس لا تصلى
فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما أظن الا سيمرك من ينكر عليك فزعله عن غير الخطاب
قال يا فلان ان رسول الله صلى وأنت جالس فقال له مثلها فوثب عليه فضر به وقال هذا من على ثم دخل
المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفرغ رسول الله من صلاته قام اليه عمر فقال يا نبي الله
مررت آنفا على فلان وأنت تصلى وهو جالس فقلت له نبي الله صلى وأنت جالس فقال لي عمر الى عملك فقال
عليه السلام هلا ضربت عنقه فقام عمر مسرعا الى الحق فبقيته فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع
فان غضبك عز ورضاك بسم الله ان الله فى السموات ملائكة غنى بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر
يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فأتاه جبريل فقال يا نبي الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم
قال اقره منى السلام وأخبره بأن أهل السماء الدنيا يسجدون الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى الملك والمالكوت
وأهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى العزة والجلوت وأهل السماء الثالثة
ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الخلى الذى لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة (القول الثانى) أن
المراد بقوله تسبح لك أى تصلى لك والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود (المسئلة الخامسة)
التقديس التطهير وعنه الأرض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه (أحدها) تطهير أى نصفك بما يليق بك
من العلو والعزة (وثانيها) قول مجاهد تطهر أى نفسه من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمراضتك (وثالثها)
قول أبى مسلم تطهر أى فعلنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك (ورابعها) تطهر قلوبنا عن الالتفات الى
غيرك حتى نصير مستغرفة فى أنوار معرفتك فالت معتزلة هذه الآية تنزل على العدل من وجوه (أحدها)
قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعا لله تعالى لما حسن
التمدح بذلك ولا فضل لذلك على صفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى (وثانيها) لو كان الفساد
والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول انى ملاك افعل ما شاء (وثالثها) ان
قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضى التبرى من الفساد والقتل لكن التبرى من فعل نفسه محال (ورابعها) اذا كان
لا حاجة ولا قبح ولا يعور ولا ظلم ولا فساد الا يصنعه وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس
(وخامسها) أن قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر
فكان ينبغى أن يكون الجواب ثم خلقهم لفساد واولية لوافلالم يرض به ذا الجواب سقط هذا المذهب
(وسادسها) لو كان الفساد والقتل من فعل الله تعالى لكان ذلك جارا يجرى الواهم وأجسامهم وكما لا يصح
التعجب من هذه الاشياء فكذلك الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعى
والعلم والله أعلم (المسئلة السادسة) ان قيل قوله انى اعلم ما لا تعلمون كيف يصح أن يكون جوابا عن
السؤال الذى ذكره قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحفل وجوها (أحدها) انه للتعجب فيكون قوله اعلم
ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه قال تعالى لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فانى اعلم مع هذا

يان فيهم جمعهم الصالحين والمتقين وانتم لاتعلمون (وثانيها) انه لاغنى فيكون الجواب لا تغتوا بسبب وجود المفسدين فاني أعلم أيضا فيهم جمعهم من المتقين ومن لواقدهم على الله لا يتره (وثالثها) أنه طلب الحكمة بجوابه ان مصلحتكم فيه ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان ذلك التفصيل مفيدة لكم (ورابعها) انه القياس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السماء لا في الارض (وفيه وجه خامس) وهو انهم لما قالوا نسيج محمدك ونقدس لك قال تعالى اني اعلم ما لاتعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حدا ووضعا كبيرا ونفاقا (ووجه سادس) وهو اني أعلم ما لاتعلمون فانكم لما وصفتم انفسكم بهذه المدايح فقد استغفتم انفسكم فكانكم انتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيح والى كن اصبروا حتى يظهر البشر فيتمضون الى الله بقولهم ربنا علمنا انفسنا وقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي وقوله وادخلني برحمتك في عبادة الصالحين * قوله تعالى (وعلم آدم

الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) اعلم ان الملائكة لما سألو عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم في الارض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني أعلم ما لاتعلمون أراد تعالى أن يزيدهم بيانا وان يفضل لهم ذلك الجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فبينا كذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال الاشعري والجبالي والكبي اللغات كلها اتوقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علمها ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعات لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجوابا ذكرناه في اصول الفقه وقال أبو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور (أحدها) انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه الالفاظ لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل أو لغير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في القول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فهم من الحكم العجيبة لغير العاقل فنبت ان القول بالتوقيف فاسد (وثانيها) أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم (وثالثها) أن قوله وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسما قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم (ورابعها) ان آدم عليه السلام لما تعدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وان تعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك التسميات والالم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الاسماء لتلك التسميات مئة مائة على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يقال يخلق العلم الضروري بان واضع هذه الاسماء لهذه التسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز أن يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالسكابة وغيرها وعن الثالث لا شك ان ارادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكيف ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سبق في بيانه ان شاء الله تعالى والله تعالى أعلم (المسئلة الثانية) من الناس من قال قوله وعلم آدم الاسماء كلها أي علمه صفات الاشياء ونوعتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة أو من السموفان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونوعتها وخواصها والى ما هيأتم افصح أن يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السموفان فكذلك

لأن دليل الشيء كارتفع على ذلك الشيء فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالدلول فكان الدليل أسبق
 في الحقيقة فثبت أنه لا امتناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة بقى أن أهل النحو خصصوا اللفظ
 الاسم بالانقضاء المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب
 اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره لوجوه (أحدها) أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من
 الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لظاهر الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة أولى من
 حمله على ما ليس كذلك (وثانيها) أن التحدى إنما يجوز ويحسن بما يمكن السامع من مثله في الجملة
 فإن من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدي أنت كلام مثل كلامي
 في الفصاحة أما العربي فلا يحسن منه أن يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لأن العقل
 لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم فإن حصل التعليم حصل العلم به والافلا ما العلم
 بحقائق الأشياء فالعقل متكم من تحصيله فصيح وقوع التحدي فيه (القول الثاني) وهو المشهور أن
 المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها أولاد آدم اليوم
 من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات
 آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان
 فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير الالسننة في ولد آدم عليه
 السلام قال أهل المعاني قوله وعلم آدم الأسماء لا بد فيه من أضمار فيجتمعا أن يكون المراد وعلم آدم أسماء
 السميات ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم سميات الأسماء فالوالكن الأول أولى لقوله أنبثوني بأسماء
 هؤلاء وقوله فلما أنبأهم بأسمائهم ولم يقل أنبثوني هؤلاء وأنبأهم بهم فإن قيل فلما علم الله تعالى أنواع جميع
 السميات وكان في السميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لأنه لما كان في علمها الملائكة
 والانس والجن وهم العقلاء فغلب الأكل لأنه جرت عادة العرب بغلب الكامل على الناقص كغلبوا
 (المسئلة الثالثة) من الناس من تمسك بقوله تعالى أنبثوني بأسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق
 وهو ضعيف لأنه تعالى إنما استنبأهم مع علمه تعالى بمعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى
 أن كنتم صادقين (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة أن ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالأسماء
 معجزة الله تعالى نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والأقرب أنه كان مبعوثا إلى حواء ولا يبعد أيضا أن يكون
 مبعوثا إلى من توجه التحدي إليهم من الملائكة لأن جميعهم وإن كانوا رسلا فقد يجوز إرسالهم إلى الرسول
 كبعثة إبراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة
 فوجب أن يكون معجزا وإذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ولقائل أن يقول لا نسلم أن
 ذلك العلم ناقض للعادة لأن حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس يناقض
 للعادة وأيضا فاما أن يقال الملائكة علموا أن تكون تلك الأسماء موضوعات لتلك السميات أو ما علموا ذلك فإن
 علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك السميات حينئذ تحصيل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة
 وإن لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من أن يكون كل واحد من تلك
 الانقضاء كل واحد من تلك السميات وأعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين (الأول) وبما
 كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الآخر ثم إن
 جميع أصناف الملائكة حضروا وأن آدم عليه السلام علم عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل
 صنف أصنافه في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الانهم بأسرها معجزوا عن معرفة تلك اللغات
 بأسرها فكان ذلك معجزا (الثاني) لا يمتنع أن يقال أنه تعالى عرفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه السلام تلك
 الأسماء ما استدلو به على صدق آدم فلما سمعوا منه علمه السلام تلك الأسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه
 معجزا سلمنا أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الأرواح

وهما عندنا جازان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسألة فرعاً على الكلام فيه ما واصل من قطع بانه عليه السلام ما كان نبياً في ذلك الوقت بوجوه (أحدها) انه لو كان نبياً في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك لا غير جائز فوجب أن لا يكون نبياً في ذلك الزمان أما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وذلك الزلة من باب الكسب إلى ما سبب في شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق العود والتعسير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة (وثانيها) لو كان رسولاً في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثاً إلى أحد أو لا يكون فان كان مبعوثاً إلى أحد فاما ان يكون مبعوثاً إلى الملائكة أو الانس أو الجن والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولاً إلى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع لاشرف خلاف الاصل وأيضاً فالمراد إلى قبول القول عن هرون بن حنبل انه قال تعالى ولو جعلناه ملكاً لم يكن لهما رجلاً ولا جازان يكون مبعوثاً إلى البشر لانه ما كان هناك أحد من البشر الا حواء وان حواء انما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شأنها ما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جازان يكون مبعوثاً إلى الجن لانه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جازاً أيضاً ان يكون مبعوثاً إلى أحد لان المقصود من جعله رسولاً التبليغ بحيث لا يبلغ لم يكن في جعله رسولاً فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة (وثالثها) قوله تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الآية دللت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب أن يقال انه قبل الزلة ما كان محبباً وإذا لم يكن ذلك الوقت محبباً وجب أن لا يكون رسولاً لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التثبيبات وكل من جعله الله رسولاً فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته (المسئلة الخامسة) ذكرنا في قوله ان كنتم صادقين وجوهها (أحدها) معناه اعلو في أسماء هؤلاء ان علمهم انكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام (وثانيها) معناه اخبروني ولا تقولوا الاحقاد صدقاً فيكون الغرض منه التوكيد لما سببهم عليه من التصور والهجول لانه متى تمكن في انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا هم اليه سبيل علوا ان ذلك متعذر عليهم (وثالثها) ان كنتم صادقين في قواكم انه لا شيء مما يتعبد به الخلق الا وانتم تعلمون له وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود (ورابعها) ان كنتم صادقين في قواكم اني لم اخن خلقاً الا كنتم أعلم منه فاخبروني باسماء هؤلاء (المسئلة السادسة) هذه الآية دلالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أطهر لكل حكمته في خلقه آدم عليه السلام الابان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء أثمر فم من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضله العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه (الاول) ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم لبيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفصيل الحكمة في القرآن على أربعة اوجوه (أحدها) مواضع القرآن قال في البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواضع القرآن وفي النساء وانزل عليكم الكتاب والحكمة يعني المواضع ومنها في آل عمران (وثانيها) الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى وآتيناكم صلباً وفي ايمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم (وثالثها) الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناكم الحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتانا الله الملك والحكمة (ورابعها) القرآن في الفصل ادع إلى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد أرقى خيراً كثيراً وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم ذكرنا ان الله تعالى ما اعطى من العلم الا القليل قال وما أوثقتم من العلم الا قليلاً وسبحي الدنيا بامر قليل من متاع الدنيا قليل فبما ساء قليلاً لا يمكننا أن ندرك كنهه فما نملك بما ساء كثيراً ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهية القدر

متناهي العدد متناهي المدة والعلم لانهاية لقدمه وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه وذلك ينطبق على
فصله العلم (الثاني) قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبع نقر في كتابه
فرق بين الخليل والطيب فقال قل لا يستوي الخليل والطيب يعنى الحلال والحرام وفرق بين الاعى
والبصير فقال قل هل يستوي الاعى والبصير وفرق بين النور والظلمة فقال قل هل يستوي الظلمات والنور
وفرق بين الجنة والنار وبين النفل والحلور واذ انما قلت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم
والجاهل (الثالث) قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والمراد من اولى الامر العلماء
في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا يتعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم
في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام بتعلمهم في المرتبة الاعلى في آيتين
فقال تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراحمون في العلم وقال قل **كفى** بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده
علم الكتاب (الرابع) يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات
لابد من اقسام (اولها) للمؤمنين من اجل بدو قول انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم (والثانية) للعبادين قال وفضل الله الجاهدين على القاعد
(والثالثة) للصالحين قال ومن يات به مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم **م** الدرجات العلى (الرابعة)
للعلماء قال والذين اوتوا العلم درجات والله فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل
الجاهدين على القاعد من بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف
بدرجات فوجب ان يكون العلماء افضل الناس (الخامس) قوله تعالى انما يحببني الله من عباده العلماء
فان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب (أحدها) الايمان والراحمون في العلم يقولون
آمنا به (وثانيها) التوحيد والشهادة شهيد الله الى قوله واولوا العلم (وثالثها) البكاء وبغضون
للاذقان يتكون (ورابعها) الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله الآية (وخامسها) الخشية انما يحببني
الله من عباده العلماء اما الاخبار فوجوه (أحدها) روى ثابت عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من احب ان ينظر الى عتقاء الله من النار فليتنظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف
الى باب عالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبخى له بكل قدم مدينة في الجنة ويغشى على الارض والارض
تستغفر له ويمسى ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار (وثانيها) عن انس قال
قال عليه السلام من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يلقى عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو
كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان يابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون له اوقيس ذهبافيه فقه في سبيل
الله (وثالثها) عن الحسن من فروع من جاء الموت وهو يطلب العلم ليجي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء
درجة واحدة في الجنة (ورابعها) ابو موسى الاشعري من فروع اعيت الله العباد يوم القيامة ثم عييز
العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلكم تعلموا اني لم اضع على فيكم لاعدبكم انطلقوا فقد
غفرت لكم (وخامسها) قال عليه السلام معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض
وحيتان البحور (وسادسها) ابو هريرة من فروع من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف
نبي من الانبياء (وسابعها) ابن عمر من فروع افضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة هذو
الفرس سبعين عاما وذلك ان الشيطان يضع البسدة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل
على عبادته لا يتوجه ولا يعرف لها (وثامنها) الحسن من فروع قال عليه السلام رحمة الله
على خلفائي فقبل من خلفاؤك يا رسول الله قال الذين يحبون سق وعبادتها عباد الله (وتاسعها) قال
عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرتبه باطلا الى حق او ضلالا الى هدى **ك** كان عمله كعبادة
اربعين عاما (وعاشرها) قال عليه السلام لعلني حين بعثته الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا

خبرك مما تطلع عليه الشمس أو تقرب (الحادي عشر) ابن مسعود مر فوعا من طالب العلم ليحدث به الناس
استغناء وجه الله اعطاه الله أجر سبعين نبيا (الثاني عشر) عامر الجهمي مر فوعا يوقى بمد طالب العلم
ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهم ما على الآخر وفي رواية فيرجع مداد العلماء (الثالث عشر)
أبو واقد الليثي أنه عليه السلام ينفاهو جالس والناس معه إذا قبل ثلاثة نفر أما أحدهم فقرأى قرحة
في الخلقة فجلس إليها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه
قال الا أخبركم عن النفر الثلاثة أما الأول فأتى الى الله فأتوا الله وأما الثاني فاستحيى من الله فاستحيى
الله منه وأما الثالث فاعرض عن الله فاعرض الله عنه رواه مسلم وأما الآخر فمات من وجوه العالم أرا ف
بالتبليذ من الاب والام لان الآباء والامهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتهما والعلماء يحفظونه من نار
الآخرة وشدا ندها ب قبل لابن مسعود وجدت هذا العلم قال بلسان سؤول وقب عقول ج
قال بعضهم سل مسئلة الحق واحفظ حفظ الا يكاس د مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فان
كان لك مال كان العلم لك جال اولان لم يكن لك مال كان العلم لك مالا ه قال علي بن أبي طالب لا خير في
الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل و قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر
الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله (أما الاول) فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على
قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه
(الثاني) هو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام وحقائق الاحكام
لكنه لا يعرف أسرار جلال الله أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات
وعالم الحسوسات فهو تارة مع الله بالحس له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق
صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا اخلاب ربه مستغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا
سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سائل العلماء وسائط الحكماء وجالس
الكبراء فالمراد من قوله عليه السلام سائل العلماء أى العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمسا لهم عند
الحاجة الى الاستفتاء منهم وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلون وأمر الله فأمر بمعا الطهم
وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمعا لهم لان في تلك المجالسة منافع الدنيا
والآخرة ثم قال شقيق البلخي اكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات أما العالم بأمر الله فله ثلاث
علامات أن يكون ذا كرا باللسان دون القلب وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب وأن يستحي من الناس
في الظاهر ولا يستحي من الله في السر وأما العالم بالله فانه يكون ذا كرا خائفا مستحييا أما الذكر فذكر
القلب لا ذكر اللسان وأما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية وأما الحياء فخياء ما يخطر على القلب
لا حياء الظاهر وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى
كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الأولين وكونه بحيث
يحتاج الفريقان الا تزلزل اليه وهو يستغنى عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا يزيد
ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل
السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره ز قال فتح الموصلي أليس المريض اذا امتنع عنه الطعام والشراب
والدواء يموت فكذا القلب اذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت ح قال شقيق البلخي الناس
يقومون من مجلسي على ثلاثة أصناف كافر محض وموافق محض ومؤمن محض وذلك لاني أنسر القرآن
فأقول عن الله وعن الرسول فن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو موافق محض ومن ندم على
ما صنع وعزم على أن لا يذنب كان مؤمنا محضا وقال أيضا ثلاثة من النوم يغضها الله تعالى وثلاثة من
الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك
خلف الجنائز والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر ط قال بعضهم في قوله تعالى فاحمل السبل زيدا

رايها السبل ههنا العلم شبهه الله تعالى بالماء الخصال (أحدها) كإنا المطر ينزل من السماء كذلك
 العلم ينزل من السماء (والثاني) كإنا إصلاح الأرض بالمطر فإصلاح الخلق بالعلم (الثالث) كإنا
 الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الأعمال والمعاملات لا يخرج بغير العلم (الرابع) كإنا المطر فرع
 الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد (الخامس) كإنا المطر نافع وضار كذلك العلم نافع
 وضار نافع إن عمل به ضار إن لم يعمل به كي تكمن مذكرة بالله ناس لله وكمن يخوف بالله جري على الله
 وكمن مقرب إلى الله بعيد عن الله وكمن داع إلى الله فارت من الله وكمن تال كتاب الله فسلخ عن آيات الله
 يا الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء علم العلماء وعدل الأمراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة
 المحترفين بقاء إبليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور
 فركزه بجنب العدل وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزه بجنب الأمانة وجاء بالغش فركزه
 بجنب النصيحة يب فضل الحسن البصري على السابيعين بخمسة أشياء (أولها) لم يأمر أحد ابنه
 حتى علمه (والثاني) لم يمه أحد ابنه حتى انتهى عنه (والثالث) كل من طلب منه شيئا محارقه
 الله تعالى لم يجعل به من العلم والمال (الرابع) كل من يستغنى بعلمه عن الناس (والخامس) سكنت
 سريره وعلايته سواء يج إذا أردت أن تعلم أن علمك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب
 الفقر والقلة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للقراخ وحب الحكمة طلبا لإصلاح
 القلب وحب الخلوة طلبا للمناجاة الرب يد اطلب خمسة في خفية (الأول) اطلب العز في التواضع
 لا في المال والعشيرة (والثاني) اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة (والثالث) اطلب الامن في الجنة
 لا في الدنيا (الرابع) اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة (والخامس) اطلب منفعة العلم في العمل
 لا في كثرة الرواية به قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الأمة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء
 والفزاة والزهاد والتجار والولاة أما العلماء فهم ورثة الانبياء وأما الزهاد فعماد أهل الأرض وأما
 الفزاة فجنود الله في الأرض وأما التجار فأمناء الله في أرضه وأما الولاة فهم الرعاة فإذا كان العالم للدين
 واضعا وللمال رافعا فحين يقتدى بالجاهل وإذا كان الزاهد في الدنيا راعيا فحين يقتدى بالسائب وإذا كان
 الغازي ظامعا مرأيا فكيف يغفر بالعدو وإذا كان الساجد خائفا فكيف تحصل الامانة وإذا كان
 الراعي ذنباً فكيف تحصل الرعاية يو قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه العلم أفضل من المال بسبعة
 أوجه (أولها) العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة (والثاني) العلم لا ينقص بالفقعة
 والمال ينقص (والثالث) يحتاج المال إلى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه (الرابع) إذا مات الرجل
 بقي ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره (والخامس) المال يحصل للامؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للامؤمن
 (والسادس) جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال
 (السابع) العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يذمعه ين قال الفقيه أبو الليث ان من يجلس
 عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئاً فله سبع كرامات (أولها) ينال فضل المتعلمين (والثاني)
 مادام جالساً عنده كان محبوباً عن الذنوب (والثالث) إذا خرج من منزله طلباً للعلم نزلت الرحمة عليه
 (الرابع) إذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل لهم منها نصيب (والخامس) مادام يكون
 في الاسماع تكتب له طاعة (والسادس) إذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لم يمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم
 وسيله له إلى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي (والسابع) يرى أعزاز المسلمين
 للعالم وإذا لاهم للفسق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم فلهذا أمر عليه السلام بجملة الصالحين يح
 قبل من العلماء من يضن بعلمه ولا يجب أن يوجد عند غيره فذلك في الدرر الأول من النصار ومن العلماء من
 يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رده عليه شيء من حقه غضب فذلك في الدرر الثاني من النصار ومن العلماء
 من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلاً فذلك في الدرر الثالث من

النار ومن العلماء من كان مهيأ بنفسه ان وعظا عنق وان وعظا أنف في الدرك الرابع من النار ومن
العلماء من نصب نفسه للفتيا في خطب في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من تعلم كلام
المبطلين في زجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس في ذلك
في الدرك السابع من النار. **بط** قال الفقيه أبو الليث من جلس مع غيبة أهله من الناس زاد الله
ثمانية أشياء من جلس مع الأغنياء زاد الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر
والرضا بقضه الله ومن جلس مع السلطان زاد الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاد الله الجهل
والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من الله والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من البراعة على
الذنوب وتسويق التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم
والورع **ك** ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء **١** علم آدم الاسماء وعلم آدم الاسماء كلها **ب** علم النضر
الفراصة وعلمنا من لدنا **ع** **ج** وعلم يوسف علم التعبير قد آتاني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث **د**
علم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم **هـ** علم سليمان منطلق الطير **ي** **ا** الناس علمنا منطلق الطير **و**
وعلم عيسى عليه السلام علم التوراة والانجيل ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل **ز** وعلم محمد صلى
الله عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ونعلمه الكتاب والحكمة والرجن **ح** علم القرآن فعلم آدم كان
سببنا في حصول السجدة والعبادة وعلم النضر كان سبب الان وجد تليد ائمة موسى ويوشع عليهم السلام وعلم
يوسف كان سبب الوجدان الالهي والمملكة وعلم داود كان سبب الوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سبب
الوجدان بالقيس والغلبة وعلم عيسى كان سبب الزوال التهمة عن آتبه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سبب الوجود
الشفاعة ثم نقول من علم أسماء الخلق ووجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يجد تحية
الملائكة بل يجد تحية الرب سلام قولاً من رب رحيم والنضر وجد بعلم الفراسة محبة موسى فيما أتمه الحبيب
بعلم الحقيقة كيف لا تجدون محبة محمد فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ويوسف بنو إسرائيل
من حبس الدنيا فمن كان عالم بالبنو أول كتاب الله كيف لا ينجون من حبس الشبهات ويمضي من يشاء الى صراط
مستقيم وأيضا فان يوسف عليه السلام ذكره الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تأويل الاحاديث فانت
تأعلم أما تذكر من الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأى نعمة أجل مما أعطاه الله حيث جعلك مفسرا
لكلامه ومحمدا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا خلقه وواعظا العباد وسراجا لاهل بلاده وقائدا للخلق الى جنته
ونوابه وزجرا لهم عن نار وعقابه كجاء في الحديث العلماء سادوا الفقهاء قادة ومجالستهم زيادة **ك**
المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه (أحدها) أن يقول ان الله أمرني بأداء
الفرائض وأن لا أقدر على أدائها الا بالعلم (الثانية) أن يقول نهاني عن المعاصي وأنا لا أقدر على
اجتنابها الا بالعلم (الثالثة) انه تعالى أوجب على **ك** رغبته ولا أقدر عليه الا بالعلم (الرابعة)
أمرني باصناف الخلق وأنا لا أقدر أن أنصفهم الا بالعلم (الخامسة) ان الله أمرني بالصبر على بلائه
ولا أقدر عليه الا بالعلم (والسادسة) ان الله أمرني بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عاها الا بالعلم **ك**
طريق الجنة في أيدي أربعة العالم والراهد والعباد والمجاهد **ك** قال زاهد اذا **ك** كان صادقا في دعواه يرزقه
الله الامن والعباد اذا **ك** كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا **ك** كان صادقا في دعواه
يرزقه الله الشناء والحمد والعالم اذا **ك** كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة **ك** اطلب أربعة من
أربعة من الموضع السلامة ومن صاحب الكرامة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم يجد من
الموضع السلامة فالبحر خير منه واذا لم يجد من صاحب الكرامة فالكتاب خير منه واذا لم يجد من مالك
الفراغة فالمدبر خير منه واذا لم يجد من العلم المنفعة فالموت خير منه **ك** لا تتم أربعة أشياء الا بأربعة
أشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا يتم المروءة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعمل
فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالمهدور المروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر والعلم بلا عمل كغيت

الخساسة فصرحت في آخر حالت في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يثبت لو كان العلم أشرف
 المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام أولى (الثاني) انه قال اقرأ وربك
 الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في أصول الفقه ان ترتيب المصنوع على الوصف مشعر بكون الوصف علته
 فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما يستحق الوصف بالأكرمية لانه اعطى العلم فالولان العلم أشرف من غيره
 والا لما كانت افادته أشرف من افادته غيره (الثالث) قوله سبحانه انما يستحق الله من عباده العلماء وهذه
 الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم (أحدها) دلالتها على انهم من أهل الجنة وذلك لان الغاية
 من أهل الخشية وكل من كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فيبان ان العلماء
 من أهل الخشية قوله تعالى انما يستحق الله من عباده العلماء ويبان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله
 تعالى جزاؤهم عند ربهم سمحنا نعيم تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه ايضا
 قوله وان خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى وعزق وجلالى لا أجمع على عبدى خوفين
 ولا أجمع له آمين فاذا أمتنى في الدنيا أخفته يوم القيامة واذا خافى في الدنيا آمنت به يوم القيامة واعلم انه
 يمكن اثبات مقدمته في هذه الدلالة بالعلم اما بيان ان العالم باقته يجب أن يخشاه وذلك لان من لم يكن عالما بالشيء
 استحتمل أن يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد له من العلم بأمواله ثلاثة منها العلم
 بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلهم بأنهم لا يقدرون على دفعه ومنها
 العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقة فلا يخافه ومنها العلم
 بكونه حكيم فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح أفعاله لكنه يعلم انه
 قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم
 انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف
 العبد من الله لا يحصل الا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض
 بالذكريات والمحرّمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله وانما قلنا ان الخوف سبب الفوز بالجنة وذلك لانه
 اذا استخ لالعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله وفعل ذلك الشيء يكون مستقلا على منفعة
 ومضرة فصرح العقل حاكم بترجيح الجانب الرابع على الجانب المرجوح فاذا علم بوزن الايمان ان اللذة
 العاجلة حقيرة في مقابلة الآلم الاجل صار ذلك الايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو
 الخشية واذا صار تارك الخوف قاعلا للواجب كان من أهل الثواب وقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان
 العالم بالله خائف وانخاف من أهل الجنة (وثانيها) ان ظاهرا الآية يدل على انه ليس للجنة أهل الا العلماء
 وذلك لان كلمة انما للعصر فهذا يدل على ان خشية الله تعالى لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية وهي قوله ذلك
 لمن خشي ربه دلالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين
 على انه ليس للجنة أهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تحوير شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية من الله
 تعالى من لوازم العلم بالله نعم عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبّهك على ان العلم الذي هو
 سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية وانواع المجادلات وان دقت ونعمت اذا خلعت عن
 افادة الخشية كانت من العلم المذموم (وثالثها) قرئ انما يستحق الله من عباده العلماء برفع الاوّل
 ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلماء لانهم هم الذين
 يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأى تمبالا فيه وأى التفات
 اليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم (الرابع) قوله تعالى وقل رب زدنى علما وفيه أدل
 دليل على نقاسة العلم وعلو مرتبته وقرط محبة الله تعالى اياه حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره
 وقال قتادة لو اكتفى أحد من العلم لاكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل هل أبعث على أن تغلى بما
 علمك رشدا (الخامس) كان سليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال رب هب لي ملكا

لا ينبغي لاحد من بعدى ثم انه لم يقتض بالمملكة واقفقر بالعلم حيث قال يا ايها الناس علمنا منطلق الطير وأوتينا
من كل شيء فافقر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا احسن من سليمان أن يقتض بذلك العلم فلان يحسن بالأمور
أن يقتض بعرفة رب العالمين كان أحسن ولانه قدم ذلك على قوله وأوتينا من كل شيء وأيضا فانه تعالى لما ذكر
كمال حالهم قدم العلم أولا وقال وداود وسليمان اذ يحكما في الحرت الى قوله وكلا آتينا احكما وعلمنا ثم انه
تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على ان العلم أشرف (السادس) قال بعضهم الهدى مع
انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان أحطت بعالم تحط به فلو لان العلم أشرف
الاشياء والافنى أين الهدى أن يتحكم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذا يرى الرجل الساقط اذا
تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وماذا الا ببركة العلم (السابع) قال عليه السلام تفكر ساعة
خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان (أحدهما) ان التفكير يوصلك الى الله تعالى والعبادة
توصلك الى ثواب الله تعالى والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله (والثاني) ان التفكير على
القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح
والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى أقم الصلاة لذكرى جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود أشرف
من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم أشرف من غيره (الثامن) قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هي العلم وقال أيضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه
النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه أفضل من غيره (التاسع) ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم أما
التوراة فقال تعالى موسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا وأردت أن أغفر له
فعلما ثم اعلم بها ثم ابد لها كى تنال بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى يا داود قل
لا حبار بنى اسرائيل ورهبانهم حادوثا من الناس الاتقياء فان لم يتجدوا فيهم تقياء فادنو العلماء فان لم يتجدوا
عالما فادنو العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وأنا أريد
اهلاكم وأقول انما قدم الله تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا ان الخشية لا تحصل الا
مع العلم والموصوف بالامر ين أشرف من الموصوف بأمر واحد ولهذا السر أيضا قدم العالم على العاقل لان
العالم لا بد وأن يكون عاقلا أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبدن والعلم كالشجر والتقوى كالثمر
وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشرة منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع
الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموا فان العلم ان لم يسمعكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم
لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا الخفاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا انزجوا نعلم فنعمل والعلم
شفيق لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يجزيه ان الله تعالى يقول يوم القيامة يا معاشرة العلماء ما ظنكم
بربكم يقولون ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني قد استودعكم حكمتي لا اشرأرته بكم بل
نظير أودته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله
تعالى قال لعيسى بن مريم عليه السلام يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا
النبين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء أما الاخبار
عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام يقول الله تعالى للعلماء اني لم أضع على فيكم وأنا أريد أن أعذبكم
ادخلوا الجنة على ما كان منكم ب قال أبو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة
بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند
الله لم يكن في الجنة أفضل نوابا منه ولا أعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له
فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل ج ابن عمر مرفوعا اذا كان يوم القيامة حفت منابر من ذهب عليها قباب
من فضة منضدة بالدر والياقوت والزهر دجلاها السندس والاستبرق ثم ينادى منادى الرحمن أين من حمل
الى أمة محمد عليا يريده وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة د عن

عيسى بن مريم عليه السلام ان أخته محمد عليا حكاما كانهم من الفقه أنبياء يرضون من الله بالسير من الرزق
ويرضى الله منهم بالسير من العمل ويدخلون الجنة بلا إلهاد الله قال عليه السلام من اغترت قدما في طلب
العلم حرم الله جسده على النار ونسقه نوره ملكا وان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض
الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على قبره أربعين قبره أربعين قبره أربعين قبره أربعين
خلفه وأربعين أمامه ويوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينه تطفئ بحرا
من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم ومن أهان العلم فقد أهان النبي ومن أهان النبي فقد أهان جبريل
ومن أهان جبريل فقد أهان الله ومن أهان الله أهان الله يوم القيامة وقال عليه السلام ألا أخبركم
بأجود الأجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم وأجودهم من
بعدى رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهل في سبيل الله حتى يقتل ر عن أبي
هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على
معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة والله تعالى في عون العبد مادام العبد في عون أخيه ومن سلك طريقا
يبتغي به علم سهل الله له طريقا إلى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه
بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواء مسلم في الصحيح
ح قال عليه الصلاة والسلام يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوى فأعظم
مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل قال قال عليه الصلاة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه الله
خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعلمه صدقة وبذله لاهله قرابة لانه مع العلم الخلال
والحرام ومنار سبل الجنة والانس من الوحشة والصاحب في الوحدة والهدى في الخلوة والدليل على
السراة والضراعة والسلاح على الأعداء والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة
هداة يهديهم وائمة في الخير يتقى بأثمارهم ودية تدى بأفعالهم وينتهى الى آرائهم ترغب الملائكة في خلقهم
وبأحبتهم تمنعهم وفي صلاتهم تستغفروهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيطان البحر وهوائه وسباع البر
وأعنامه والسماء ونجومها والان العلم حياة القلوب من العشى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من
الضعف يبلغ بالعباد منازل الاحرار ويجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والفقير يعلو
بالقيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد به يعجود ويوحده ويوصل الارحام به يعرف الحلال والحرام
يبتغى به أو ولد صالح يدعوه بالخير يا قال عليه الصلاة والسلام اذا سألت الخواص فاسألوا الناس قبل
يا رسول الله ومن الناس قال أهل القرآن قيل نعم من قال أهل العلم قيل نعم من قال الصباح الوجوه قال
الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه يب قال عليه الصلاة والسلام من أمر بالمعروف ونهى
عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كآبه وخليفة رسوله والدينام الله القاتل لعباده فخذوا
منها بقدر السمع في الادوية لعلكم تتقون قال الراوى والعلماء داخلون فيهم لانهم يقولون هذا حرام
فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه يج في الخبر العالم نبي لم يوح اليه يد قال عليه الصلاة والسلام كن عالما
أو متعلما أو مستمعاً أو محباً ولا تكن الخامس فهلك قال الراوى وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين
الرواية الاخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام الناس رجالان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم
ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الاعراب لو لده كن سبعاً خالسا أو ذنباً خالسا أو كلباً
حارساً والبالرأى ان تكون انسانا فاقصا به قال عليه الصلاة والسلام من اتكأ على يده عالم كتب الله له
بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو قال عليه الصلاة والسلام
برواية أبي هريرة يكثر السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن
عليهن لعزير ذل وغنى افتقر وعالم تلعب به الجهال يز وقال عليه السلام حلة القرآن عرفاء أهل الجنة

والشهداء هو اهل الجنة والانبيا سادة اهل الجنة **يح** وقال عليه السلام العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء
الانبيا قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا انما الله ان يفتح لهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه
ان من رأى في النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علم في الدين **يط** وقال عليه الصلاة والسلام ان
الله تعالى في كل يوم ليلة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين فتمت حياته
وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطايب العلم والمسلمين والرحمة الواحدة لسائر الناس **ك**
وقال عليه الصلاة والسلام قلت يا جبريل أى الاعمال أفضل لا تقي قال العلم قلت ثم أى قال النظر الى العالم
قلت ثم أى قال زيارة العالم ثم قال ومن **ك** سب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرديه
عرضا من الدنيا فأنما كفيه بالجنة **ك** وقال عليه الصلاة والسلام عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم
والمعلم وصاحب حسن الخلق والارضي واليقيم والغازي والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع
لابويه والمرأة المطيعة لزوجها **كب** سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما العلم فقال دليل العمل قبل فناء العقل
قال فائدة الخبر قبل فناء الهوى قال فركب المعاصي قبل فناء المال قال رداه المتكبرين قبل فناء الدنيا قال سوق
الآخرة **كج** انه عليه الصلاة والسلام كان يحدث انسا فأنافا وحى الله اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل
الذى تحدثه الا ساعة وكان هذا وقت العصر فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دافى
على أوقى عمل لي في هذه الساعة قال اشتغل بالله لم فاشتغل بالله ولم وقبض قبل المغرب قال الراوى فلو كان شئ
أفضل من العلم لأمره النبي صلى الله عليه وسلم به في ذلك الوقت **كد** قال عليه الصلاة والسلام
الناس كلهم موفى الا العالمون والخبر مشهور **كه** عن أنس قال عليه الصلاة والسلام سبعة لا يبعد
تجزي بعد موته من علم عالما وأجزي نورا وأجزي سجدات وأورث معصفا وأورث ولدا صالحا يدعوه
بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الاتفاعات لانه روحاني
والروحاني أبقي من الجسديات **كو** قال عليه الصلاة والسلام لا تفجسوا العلماء الا اذا دعواكم
من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الريا الى
الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد **كز** أوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى علي بن أبي طالب رضي
الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فانه رأس مالى والزعم العمل فانه خرفى واقم الصلاة فانه اقزعة عيسى
وإذ كر الرب فانه بصيرة فؤادي واستعمل العلم فانه ميراثي **كح** أبو كبشة الانصاري قال ضرب النار رسول
الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه في ماله ورجل
آتاه الله علما ولم يؤت مالا فيقول لو ان الله تعالى آتاني مثل ما أوتي فلان لعلعت فيه مثل ما يفعل فلان
فهو ما في الأبرس ورجل آتاه الله مالا ولم يؤت علما فهو يبيع من الحق وينفق في الباطل ورجل لم يؤت الله
علما ولم يؤت مالا فيقول لو ان الله تعالى آتاني مثل ما أوتي فلان لعلعت فيه مثل ما يفعل فلان فهو ما في
الوزر سواء (الاشارة) **ا** كبيل بن زياد قال أخذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه يدي فأخرجني الى
الجنة فلما أحضر تنفس الصعداء ثم قال يا كبيل بن زياد ان هذه القلوب أوعىة نخبرها أوعاها فاحفظ
ما أقول لك الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سيدل نخوة وهم رعا ع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح
لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كبيل العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال
والمال تنقصه النفقة والعلم يزكك بالانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كبيل معرفة العلم زين يران به
يكتب به الانسان الطاعة في حياته وجميل الاحدوث بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ب
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان الرجل يخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تنهامة فإذا سمع
العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلاتفارقوا وجمالس العلماء فان الله لم يخلق
زينة على وجه الارض أكرم من جمالس العلماء **ج** عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين
العلم فاختر العلم فاعطى العلم والمال معا **د** سليمان لم ينجح الى الهدى الا لعلمه لما روى عن نافع بن

الازرق قال لابن عباس كيف اخبر سليمان الهدى هذا طلب الماء قال ابن عباس لان الارض له كازجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ يغطي له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عني البصر ه قال أبو سعيد الخدري تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عتقوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس لولده يابني عليك بالادب فانه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر ومصدري المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للجنس وكمال للشريف وجلالة للملك ر عن الحسن البصري صير قلم العلماء تسبيح وكاتب العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المذاذ ثوبه فكانما اصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الارض تلا لا توره واذا قام من قبره نظر اليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام ح في كتاب دمنه وكأله أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسفطان والاخوان فان من استخف بالعالم أهلك دينه ومن استخف بالسفطان أهلك دينه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه أحد كما تجدد من يخدمك في سائر الاشياء بل يخدمه بنقيضك ولا يقدر أحد على سلبه عنك كي قيل ليهن الحكيم لا تنظر فاعرض عني فقبيل لا تسمع فسد أذنيه فقبيل لا تتكلم فوضع يده على فيه فقبيل لا تعلم فقال لا قدر عليه يا اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبه خلا وهكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد يب قال بعضهم أحيوا قلوب اخوانكم بصائبكم كما تحبون الموات بالنبات والنوات فان نفسا تهم من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات قال الشاعر

وفي الجهل قبل الموت موت لاهله * وأجسامهم قبل القبور قبور

وان امرأ لم يحى بالعالم ميت * وليس له حتى النشور نشور

(وأما التكب من وجوه) المعصية عند الجهل لا يرجي زوالها وعند الشهوة يرجي زوالها انظر الى زلة آدم فانه يعلم المستغفر والشیطان غوى وبقي في غيه أيد الا ان ذلك كان بسبب الجهل ب ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ربك يقول لا تختار الا فلانا فآمر يوسف في اسوأ الاحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل ان ربك عينه لذلك لانه كان ذب عنك حيث قال ان كان قصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والتكلم ان الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشكر في ملكته من ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم فكيف لا يستحق من الله الاحسان والخصين ج أرادوا خدمة ملك فقال الملك اذهب وذهلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلا لخدمتي فقال كنت أهلا لخدمتك حين لم ترني أهلا لخدمتك وحين رأيتني أهلا لخدمتك رأيت نفسي أهلا لخدمة الله تعالى وذلك اني كنت اخشى ان الباب بابك للجهل والآن عمت ان الباب باب الرب د فحصل العلم انما يصيب عليك لفرط حبك للدين لانه تعالى اعطاك السواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد أكبر من السويداء في القفلان السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا ه قال حكيم القاب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالطالب والطالب ضعيف وقوته بالمدرسة فاذا قوي بالمدرسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم وتناجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل والدون ناسل ملكا ابديا لا آخره و قالت غلة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة تلك الغلة على غيرهم لم تكن الاسباب انها عمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى وهم لا يشعرون كأنها عاتت ان سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه

ايذاء البرى عن الجرم ولكنه لو دعاهم فأتوا يصعدون ذلك منه على سبيل السهولة لانه لا يعلم حالكم فتو له تعالى
وهو لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عليهم السلام عن المعصية فتلك النعماء هذه المسألة الواحدة
استصغرت الرئاسة التامة فن علم حقائق الاشياء من الموجودات والمعدومات كلف لا يستوجب الرئاسة
في الدنيا والدين في الكلب اذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكته ان
هناك العلم انتم الى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا فهو هنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة الا
انهم تناولت بانذار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فترجعون من عيب لطفه ان يقبل النجس طاهرا
ههنا والمردود مقبولا في القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرئاسة ليست لفقوة فان العظم أقوى منه ولا
للعظم فان الفخذ أعظم منه ولا للعدة فان الظفر أحدث منه وانما تلك الرئاسة بسبب العلم فدل على ان العلم
أنشرف الصفات أما الحكايات ا حكي ان هارون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتى
برجل فادعى عليه آثرانه أخذ من بيتي مالا بالليل فاقره الأخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه يقطع
يده فقال أبو يوسف لا قطع عليه قالوا لم قال لانه اقرب بالاختزال لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف
بالسرقة فصدق الكل في قوله ثم قالوا الاخذ اسرقتها قال نعم فاجعوا كاهم على انه وجب القطع لانه أقر
بالسرقة فقال أبو يوسف لا قطع لانه وان اقرب بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا
أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهم هذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك
س عن الشعبي كنت عند الحاج فأتى يحيى بن يعمر فقيه خراسان من بالغ مكبلا بالحد يد فقال له الحاج
انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحاج لتأتيني بها
واضحة يئسة من كتاب الله أولا قطعك عضو او اذ قال آتيتك بها وضحة يئسة من كتاب الله يا حاج قال
فتعجبت من جرأته بقوله يا حاج فقال له ولاتأتني بهذه الآية تدع أبناءنا وابناءكم فقال آتيتك بها وضحة من
كتاب الله وهو قوله ونوحا هودا من قبل ومن ذرية داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى
فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كافي لم أقر هذه الآية من كتاب
الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا ج يحكي أن جماعة من أهل المدينة جاؤا الى أبي حنيفة لينظره
في القراءة خلف الامام ويكتونه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة الى
اعلمكم لاناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال وان ناظرته والزمته الجعة فقد زمتكم الجعة قالوا نعم قال وكيف
قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته والزمته الجعة فقد زمتكم الجعة قالوا نعم قال وكيف
قالوا لا نارضينا به اماما فكان قوله قولنا قال أبو حنيفة ففهم لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته
قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقره بالالزام د هجا الفرزدق واحد فقال

لقد ضاع شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هيبه سليمان بن عبد الملك
تفوق هيبه المرابين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت الفرزدق فامر سليمان
باشخاص الفرزدق على اقطع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرق الامع سد ارماء يقيم على
الرجل من شدة الهيبه فقال له سليمان بن عبد الملك أنت القتال

لقد ضاع شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة

فقال ما قلت له هكذا وانما غيره على من اراد بي مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع * لقد ضاع
شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة * فسرني عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فالتفت
على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي زيادة على ألف ألف درهم فاتبه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج
من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة ألف ورده على خالصة ه دعا المنصور بأحنية يوما فقال
الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يعني بأحنية يخالف جدك حيث يقول الاستغناء المنفصل جائز

وأبو حنيفة بن كثره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم
 يهتدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستقنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع
 وأبو حنيفة فلما خرجا قال الربيع يا أبا حنيفة سمعت في دمي فقال أبو حنيفة كنت البادي وأما الدافع ويحك
 ان مسألتك ذمبا عند الخفيم أبو يوسف يقتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى أبي يوسف فقالت اياك
 وان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء فرجى ما ولى الله الذي
 والمسلم فقال له الرشيد احكم بقوله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البينة
 العادلة ان الذي يوم قتله المسلم كان عن يودي الحزبية فلم يقدر واعليه فبطل دمه **ح** دخل الغضبان على
 الخجاج بعد ما قال له دوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغذ يا خجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب
 السلام عليك فقال وعليكم السلام ثم فطن الخجاج وقال فانك الله يا غضبان اخذت لنفسك اما ناردي عليك
 اما والله لولا الوفا والكرم لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الصورة لله
 در العلم ومن به ترقا * وتعا الجبل ومن في اوديته تردى **ح** بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر

ومنا سويد والباطين وتغيب * ومنا أمير المؤمنين شبيب

فأمر به فادخل عليه فقال انت القاتل ومنا أمير المؤمنين شبيب فقال انما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب
 بنصب الراعي فناديت واستغثت بك فسررتي عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصناعة يسيرة عملها
 بعلمه وهوانه قول الضمة فتحة ط قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن هكثير بلغني انك كنت
 في مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى فقات الله سرود وجهه واقطع عنقه واسقى من دمه فقال نعم قلته
 ولكن في كرم **ح** كذا ما نظرت الى المهرم فاستحسن قوله وعفا عنه **ح** قال رجل لابي حنيفة
 اني حلفت لأكرم امرأتى حتى تكفي وحلفت بصدق ما لك ان لا تكفي أو أكلها فغضب الفقهاء فيه وقال
 سفيان من كرم صاحبه حنت فقال أبو حنيفة اذهب وكلها ولا حنت عليك اذهب الى سفيان وأخبره بما
 قال أبو حنيفة فذهب سفيان الى أبي حنيفة فغضبا وقال تبيع الفروج فقال أبو حنيفة وماذا قال سفيان
 اعيدوا علي أبي حنيفة السؤال فاعادوا واعاد أبو حنيفة الفتوى فقال من أين قلت قال لما شافهم باليمن
 بهما حلف كانت مكامة فسقطت عينه وان كلها فلا حنت عليه ولا عليها **ح** قال سفيان فقلت اليه
 عنهم ما قال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن شيء كنا عنه غافل يا **ح** دخل الموصلي على رجل فأخذوا
 متاعه واستخفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم أحدا فاصبح الرجل وهو يرى الموصلي يبيع متاعه وليس
 يقدر أن يتكلم من أجل عينه فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضرني امام مسجدك وأهل محلتك
 فأحضرهم اليه فقال لهم أبو حنيفة هل تحبون أن يرده الله على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجعوا كلامهم
 وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحدا واحدا وقولوا هذا الصك فان كان ليس بلمعه قال لا وان كان لعه
 فليسكت واذا سكنت فاقبضوا عليه ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يب كلن
 في جوار أبي حنيفة فتق يقضى بحاس أبي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد أن أتزوج ابنة فلان وقد
 خطبتها الا انهم قد طلبوا مني من المهور فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل
 الامر عليك بعد ذلك ثم اقضه أبو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول أظهر رائك تريد الخروج من
 هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاعطى الرجل ذلك فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاءوا الى
 أبي حنيفة يشكرونه ويستقونونه فقال لهم أبو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال
 أبو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما أخذتموه منه فأجابوه اليه فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج فقال
 الزوج فأنأريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له أبو حنيفة اعيأ احب اليك أن ترضى بهذا القدر والا قوت
 لرجل بدين فلا تلك المسافرة بها حتى تقضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسعوا بهذا فلا أخذ
 منهم شيئا ورضى بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فخرج كل واحد من الخمسين حج عن الليث بن سعد قال

قال رجل لابي حنيفة لي ابن ليس بمعروف والبيزة اشترى له الجارية بالمال العظيم فبعتهها وازوجه المرأة
بالمال العظيم فبطلتها فقال له ابو حنيفة اذهب به علك الى سوق النجاسين فاذا وقعت عينه على جارية
فاسمه بالنفس ثم زوجها اليه فان طلقها اعادت اليك مملوكة وان اعتهها لم يجزعهه اياها قال اللبث فوالله
ما اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه يد سئل ابو حنيفة عن رجل حلف ليقرب من امرأته ثم سارا
في رمضان فلم يعرف أحدهما وجهه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امرأته فيطاهانها را في رمضان به جاء
رجل الى الحاج فقال سرقت لي أربعة آلاف درهم فقال الحاج من تهم فقال لا اثم أحد اقال له لك اوثقت
من قبل اهلك قال سبحان الله امرأتي خير من ذلك قال الحاج اعطاه اعمل لي طبيا ذكيا ليس له نظير
فعمل له الطبيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدخن منها غيرك ثم قال الحاج لحرسه اعدوا
على أبواب المساجد واراهم الطبيب وقال من وجد منه ربح هذا الطبيب فخذوه فاذا رجع له رفرة
فاخذوه فقال الحاج من أين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقني والاقتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال
هذا صاحب الاربعة آلاف عليك يا امرأتك فاحسن أديهم اثم أخذ الاربعة آلاف من الرجل ورزها الى
صاحبها يو قال الرشيد يوم الماي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرف ذلك وقد
حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الآن يطلب حل عينه فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث
يو قال محمد بن الحسن كنت غائما ذات ليلة فاذا انما بالسباب يدق ويقرق فقلت انظر وامن ذلك فقالوا رسول
الخليفة يدعوك فخرجت على راسي فممت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك في مسألة ان أم محمد
يبيعني زبيدة قلت لها انما الامام العدل والامام العدل في الجنة فقالت لي انك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك
بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمته عليك فقلت له يا امير المؤمنين اذ وقعت في معصية هل تخاف الله في
ذلك الحال او بعد هذا فقال اي والله اخاف خوفا شديدا فقلت انا اشهد ان لك جنين لاجنة واحدة قال تعالى
ولمن خاف مقام ربه جنتان فلا طغى وأمرني بالانصراف فلما رجعت الى دارى رأيت البدر متبادرا الى شيخ
يحكي أن ابا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستجده فخاف ابو يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشي خائفا
الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فردعاه الجواب واذا ناه فعند ذلك سكنت روعته قال الرشيد ان خلينا لنا
فقد من الدار فاتهم قيه جارية من جوارى الدار الخاصة فخلت لتصدقني اولاً فقلتك وقد ندمت فاطلب لي
وجهها فقال ابو يوسف فاذن لي في الدخول عليها فاذن له فراهى جارية كلهم افاقه قرفا خلى المجلس ثم قال لها
امك الحلى فقالت لا والله فقال لها احفظي ما اقول لك ولا تردي عليه ولا تنقصي عنه اذا دعاك الخليفة
وقال لك اسرقت الحلى فقولي نعم فاذا قال لك قهاتها فقولى ما سهرقته اثم خرج ابو يوسف الى مجلس الرشيد
وأمر باحضار الجارية فحضرت فقالت للخليفة سلها عن الحلى فقال لها الخليفة اسرقت الحلى قالت نعم قال لها
فهاتما قالت لم اسرها والله قال ابو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار او الانكار وخرجت من
البيت فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل الى دار ابي يوسف مائة ألف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلما اخبرنا
ذلك الى الغد فقال ان القاضى اعتقنا الليلة فلا تؤخر ملتة الى الغد فامر حتى حمل عشرين درهما مع ابي يوسف
الى منزله بط قال بشر المريسي الشافعي كيف تدعى انعقاد الاجماع مع ان أهل المشرق والمغرب
لا يمكن معرفة وجود اجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي هل تعرف
اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع ك اعرابي قصد الحسين بن علي فسلم
عليه وسأله حاجة وقال سمعت جندك يقول اذا سلمت حاجة فاسألوا من أحد أربعة اما عري شريف أو مولى
كريم أو حامل القرآن أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرقت بجندك وأما الكرم فذأبكم وسيرتكم
وأما القرآن ففي بيوتكم نزل وأما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم
ان تنظروا الى فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها على الارض فقال الحسين
سمعت ابي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فأسأل عن ثلاث

مسائل ان احسنت في جواب واحدة فذلك ثلث ما عندي وان اجبت عن اثنتين فذلك ثلثا ما عندي وان اجبت عن الثلاث فذلك كل ما عندي وقد سجل الى صرة محتومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة الا بالله فقال أي الاعمال أنضل قال الاعرابي الايمان بالله قال فما نجا العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه سلم قال فان اخطأه ذلك قال فقال معكم كرم قال فان اخطأه ذلك قال فقفر معه صبر قال فان اخطأه ذلك قال فصاعة تنزل من السماء فحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرّة اليه

(أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم) فنقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم لا غش ولا غش ولا ضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فانه يضر بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحجوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا فالعلم أينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا رأى الانسان احتشم به بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وذلك جماعة الرعاة اذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلا منهم وأعز فضلا فيهم فيه وبصده انقادوا له طوعا عفوا اذ لم يعبدوا وكانوا رؤساء باطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فان كثيرا من كواييد العبادون النبي صلى الله عليه وسلم تصدوا لبقائه فشا كان الا أن وقع بصبرهم عليه فألقى الله في قلوبهم منه روعة وهمة فهابوه وانقادوا له وهذا قال الشاعر

لولم تكن فيه آيات مبينة * كانت بدايته تنبيك عن خبر

وأیضا فلا شك ان الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته ومصلته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست الا لاختصاصه بالمزية التوراتية واللطيفة الربانية التي لا جلاها صار مستعدا لادراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وأيضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في أنظار المسكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والخيال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبلغ في تقسيم كل واحد منها الى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شيء ومؤثره وعملوه وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزميه وواحد وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفصيلاتها وأقسامها فأدى سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشعير في عالم الارواح وسبب الحياة الابدية اسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى تنزل الملائكة بالروح من أمره والمفسرون فسر واهذا الروح بالعلم والقرآن وكان البدن بالروح ميت فاسد فكذلك الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا فاعلم روح الروح ونور النور واب اللب ومن خواص هذه السعادة انها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذ كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انما باقية أبد الاباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات وأيضا فالانبياء هم اولوا الله عليهم ما يبعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الى آخره وقال قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعن ثم خذ من أول الامر فانه سبحانه لما قال اني جاعل في الارض خليفة فلما طالت الملائكة أتعجبوا فيهم من يفسد فيها قال سبحانه اني أعلم ما لا تعلمون فأجابهم سبحانه بكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجود والقدم والاستغناء عن المسكان والجهة جوابا اليهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا اليهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال وان كانت بأمرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم أشرف من غيرها ثم انه سبحانه انما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضا على ان العلم أشرف

من غيره ثم انه سبحانه لما أظهر علمه بهله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان تلك المنقبة
انما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة اقتضت بالتسبيح والتقديس والافتخار به ما انما يحصل لو كانا
مقرنين بالعلم فانهما ان حصل بدون العلم كان ذلك نقاشا والتناقى أخس مراتب قال تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار أو تقليد أو التقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار
ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه أخطأ في مسئلة واحدة اجتهادية على ما سأتق
بانه ولاجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشئ كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية
جلالة العلم ثم انه ببركة جلالة العلم لما تاب وأتاب وترك للأصرار والاستكبار ووجد خلعة الاجتباء ثم انظر الى
ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا
ثم اتفعل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل به ~~فكره~~ من شئ الى شئ الى ان وصل
بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود وأعرض عن الشرك فقال انى وجهت وجهي للذى فطر
السماوات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المداخل وعظمه على أتم الوجوه
فقال ناره وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وقال أخرى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على
قومه نرفع درجات من نشاء ثم انشاء الله عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بعرفه المعاد فقال واذ
قال ابراهيم رب ارنى كيف يحيى الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة ناره مع أبيه على ما قال
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قوم فقل ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون وأخرى منع ملك زمانه
فقال ألم تر الى الذى حاج ابراهيم في ربه وانظر الى صالح وهو ذو شعيب كيف كان اشتغالهم فى أوائل أمورهم
وأواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر والتفكير فى الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام
مع فرعون وجنوده ووجوه دلائله معه ثم انظر الى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وكيف
من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى فقدم الامتنان بالعلم على
الامتنان بالمال وقال أيضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل
هذا ثم انه أول ما أوحى اليه قال آخر أباسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه الصلاة والسلام كان
أبدا يقول أرنا الاشياء كما هي فلو لم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل العقلية والعقلية شرف العلم لاستحال
أن يظهر له شئ أصلا وأيضا فان الله تعالى سعى العلم فى كتابه بالاسماء الشريفة (فنها) الحجة أو من كان ميتا
فأحييناه (وثانيها) الروح وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا (وثالثها) النور الله نور السماوات والارض
وأبضا قال تعالى فى صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم فقدم العلم على الجسم ولا
شك ان المقصود من سائر النعم سعادة البدن فسعادة البدن أشرف من السعادة المادية فاذا كانت السعادة
العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون راجحة على السعادة المادية وقال يوسف اجعلنى على
خزائن الارض انى حفيظ عليهم ولم يقل لى حبيب نسيب فصيح مليح وأيضا فقد جاء فى الخبر المرء بأخيه قلبه
ولسانه ان تكلم تكلم بلسانه وان قاتل قاتل بجنانته قال الشاعر

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق الا صورة الجسم والدم

وأبضا فان الله تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلاً انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم
لصالوا الحليم وقال بعضهم العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال على
ابن أبى طالب رضى الله عنه عين العلم من العلق ولامه من اللطف وميمه من المروءة وأيضا قيل العلوم عشرة
علم التوحيد لاديان وعلم السر لرد الشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم
النجوم للازمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للبيان وعلم القراسة للبرهان
وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وأيضا قيل ضرب الله المثل فى العلم بالماء قوله تعالى أنزل من السماء
ماء والمياه أربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم أربعة علم التوحيد كماء العين

لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله عز وجل لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كما القناعة يزداد بالتحرف وعلم الزهد كما المظفر ينزل صافيا ويتكدر بغير الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كما السبل يمتد الاحياء وبذلك الخلق فكذلك البدع والله أعلم (المسئلة السابعة) في أقوال الناس في حد العلم قال أبو الحسن الأشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يبصر الذات به عالمنا عتروا علم ما بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلم فتعريف العلم به ما دور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالمًا بنفسه وبأنه علم ضروري والعلم بكونه عالمًا بهذه الاشياء علم باصل العلم لان الماهية داخله في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علمًا علم ضروري فكان الدور ساقطًا وسباني مزيد تقريره اذ اذ كرنا ما تختاره نحن في هذا الباب ان شاء الله تعالى وقال القاضي أبو بكر العلم معرفة بالمعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول ان قوله معرفة بالمعلوم تعريف العلم بالمعلوم في مورد الدور ايضا فالمعرفة لا تكون الا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة بكون حشواً أمأقوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل (أحدها) ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء بنفسه وهو محال (وثانيها) ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا والآن فقد عرفت (وثالثها) ان الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لان المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو ابي يحيى الاسفراخي العلم تبين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضا ضيف أمأقوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ آخر منه ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرأ في علم الله وأمأقوله تبين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ أبو بكر بن فور العلم ما يوضح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع المستعانت لا يفيد الاحكام وقال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة وقال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول اننا نجد من أنفسنا بالضرورة كو ثناء معتقدين في بعض الاشياء فتقول اعتقادنا في الشيء أما ان يكون جازماً أو لا يكون فان كان جازماً فاماً ان يكون مطابقاً أو غير مطابق فان كان مطابقاً فاماً ان يكون موجباً أو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البدهي أو موجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري أو لا موجب وهو اعتقاد المقلد وأما الجزم الذي لا يكون مطابقاً فهو الجهل والذي لا يكون جازماً فاماً ان يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه (أحدها) ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا ماهية الاعتقاد علم بدهي واذا جاز ذلك فلم لا تدعى ان العلم ماهية العلم بدهي (وثانيها) ان هذا تعريف العلم بانه افتاء اضداده وليس معرفة هذه الاضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معترفاً للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله أو بالاشي (وثالثها) ان العلم قد يكون تصوراً وقد يكون تصديقاً والتصور لا يطرأ اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فاذا كان كذلك كانت العلوم التصويرية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازاً فهنا الان المقصود منه لما كان ظاهراً لم يكن ذكره قادحاً في المقصود واعلم ان الاصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لا شك ان بين العلم واعتقاد المقلد قدر مشترك كائن نفي الاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضاً علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب (أحدها) اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه

من الجهارات فلابد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال انه كما يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك
تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضعيف لانا اذا علمنا الجبل والبحر فان حصل في الذهن في جبل
وبحر وهذا محال وان لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتهما فقط فينثني يكون المعلوم
هو الصورة فالشيء الذي تلك الصورة صورته ويجب أن لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومثلها
في الذهن فينثني يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن (وثانيها) ان قوله مطابقة للمعلوم
يفتضي الدور (وثالثها) ان عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي
يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعتقدات الثابتة والمطابقة في هذا القسم غير معقول
(ورابعها) اننا قد نعتل المعلوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعلوم لان المطابقة تقتضي
كون المتطابقين أمرين اثبتيا والمعلوم في محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي ايضاح كلام
الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقاييس بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر
الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما توهم انطباع الصورة في المرآة مثلا فمكان البصر
ياخذ صورة المبصرات أي تنطبع فيه مثلها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال
مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات وأعين بصور المعقولات حقائقها
وما هيانها في المرآة أمور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الآدمي كالحديد
وعقله كالصقال والمعلوم كالصورة واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا أما قوله لا معنى للبصر الظاهر
الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه (أحدها) انه ذكر في تعريف الابصار المبصر
والباصر وهو دور (وثانيها) انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا الا بعد ان نقطة
الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الأشياء العظيم
في الخارج فلما الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة (وثالثها) اننا نرى المرئي حيث هو
ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيت في حيزه ومكانه وأما قوله فكذا العقل ينطبع فيه صور
المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما أن تكون مساوية للحرارة في الماهية
أو لا تكون فان كان الاول لزم أن يصير العقل حاراً عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف
بالحرارة وان كان الثاني لم يكن العقل الماهية الاعرابية عن حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في الماهية
وذلك يبطل قوله وأما الذي ذكر من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة
المرئي لا تنطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلزم أصواتهم ولما ثبت ان
التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون خلفاً المطلوب جدا وقد يكون
لباوغه في الجلاء الى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معز فله والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب
والحق ان ماهية العلم متصورة تصور ابديها جليا فلا حاجة في معرفته الى معزف والدليل عليه ان كل أحد يعلم
بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه
الاشياء علم بانصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء الى شيء عالم لاحتمال كلا الطرفين فلما كان العلم
الضروري بهذه المنسوبة حاصل كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلًا وإذا كان كذلك كان تعريفه
ممتنعاً فهذا القدر كاف ههنا وسائر التوقيعات مذكورة في الكتب العقلية والله أعلم (المسئلة الثامنة)
في البحث عن ألفاظ يظن بها انها امر ادفعة للعلم وهي ثلاثون (أحدها) الادراك وهو اللقاء والوصول
يقال أدرك الغلام وأدركت الشجرة قال تعالى قال أخصاب موسى انما دركون فالقوة العاقلة اذا وصلت
الى ماهية المعتقد وحاصلها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة (وثانيها) الشعور وهو ادراك بغير
استثبات وهو أول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة وكأنه ادراك متمثل ولهذا لا يقال في الله
تعالى انه يشعر بكذا كما يقال انه يعلم كذا (وثالثها) التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى

وأدركه بتمامه فذلك هو التصور وإعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات نصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة يجلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل (ورابعها) الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتكننت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا (وخامسها) التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها قبلت المحاوله هي التذكر وإعلم ان للتذكر سر "الا يعلمه الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنسية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها واذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لاسيما استرجاعها لان طالب ما لا يكون متصورا محال فملي كالاتقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انما نجد من أنفسنا اننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العقل فيها وتأملها عجز عن ان لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي اخفى الامور واضلها على القول والاذهان (وسادسها) التذكر فالصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها فاعادت وحضرت بعد ذلك الطالب سعى ذلك الوجدان ذكر فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسهم ذلك الادراك ذكر اولها هذا قال الشاعر

الله يعلم اني استاذك * وكيف اذكركه اذ لست انساه

فجعل حصول النسيان شرط لحصول التذكرو يوم ف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى ابنا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون وههنا دقيقة تفسيرية وهي انه سبحانه وتعالى قال اذكروني اذكركم فهذا الامر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والتذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم ان المأمورية انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما التذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انما نجد من أنفسنا انه يمكننا التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقى أن يقال فكيف يتذكر فتقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتذكرك من التذكر في الجملة يتكفيك في الاشتغال بالجملة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والتذكر مع انه صفتك فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكر ومع انه ابعاد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنهه بعجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادئ مقادير اسرار كونه ظاهرا باطنا (وسابعها) المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة ففهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهو لا يجعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقة فامر فوق الطاقة البشرية ولان الشيء مالم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارف ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحيث الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله تعالى لان الاطلاع على كنهه هو بته وسر

الوجهة محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ما نيا وعرف ان هذا
 المدرك الذي ادركه ما نيا هو الذي ادركه أولا فهذا هو المرفقة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت
 رأيته وقت كذا ثم في الناس من يقول يقدم الارواح ومنهم من يقول يتقدمها على الابدان ويقول انها هي
 الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانما اقربت بالالهية واعترفت بالرؤية لانها العلامة للعلاقة
 البدنية نسبت مولاها فاذا عادت الى نفسها اختلصة من طامة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها
 كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا (وثانها) الذهن وهو نور الشيء من لفظ الخطاب والافهام
 هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع (وثالثها) الفقه وهو العلم بغرض الخطاب من خطابه يقال فقهت
 كلامك أي وفقت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فاكثروا
 بيقون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أي لا يقفون
 على المقصود الاصل والغرض الحقيقي (وعاشرها) العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسناتها وقبحها وكماها
 ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى
 الفعل وعلمك بما فيه من الضر رداعيا لك الى الترتك فاذ ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترتك أخرى فيجبري
 ذلك العلم مجري عقول الناقه ولهذا بالمثمل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين
 والمثمل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيته فهذا هو القدر اللاتقي بهذا المكان والاستقصاء
 فيه يجيء في موضع آخر ان شاء الله تعالى (الحادي عشر) الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل
 وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصوله من دريت الصيد والدرية لما يعلم عليه الطعن والمدري يقال
 لما يصلح به الشعور وهذا لا يصلح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى (الثاني عشر)
 الحجة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخيس منه بالعلم النظري وفي العمل أكثر
 استعمالا منه في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا احكاما والحكمة من الله تعالى خالق
 ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال وفي المآل ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدثت الحكمة بالفاظ مختلفة
 فقيل هي معرفة الاشياء بحقائقها وهذا الشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة
 فاما ادراك الماهية فانه باق موصون عن التغير والتبدل وقيل هي الايمان بالفعل الذي عاقبته محجودة وقيل
 هي الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد بان ينزه علمه عن الجهل
 وبفعله عن الجور ووجوده عن البخل وحلمه عن السفه (الثالث عشر) علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
 قالوا ان اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يتحقق كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك
 الاعتقاد موجب هو ما بدية الفطرة واما نظار العقل (الرابع عشر) الذهن وهو قوة النفس على
 استساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه وتعالى خلق الروح خاليها عن تحقيق
 الاشياء وعن العلم بها كما قال تعالى اخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا لكنه سبحانه وتعالى انما
 خلقها للطاعة على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في
 موضع آخر اقم الصلاة لذكري فيبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وان تكون
 النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطاء الحق سبحانه من الحواس ما اعان على تحصيل
 هذا الغرض فقال في السمع وهدينا له النجدين وقال في البصر سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم
 وقال في الكفر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله
 تعالى الرحمن علم القرآن فالخاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن (الخامس عشر)
 الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر
 يجري مجرى التضرع الى الله تعالى في استئصال العلوم من عنده (السادس عشر) الحس والاشك ان
 الذكر لا يتم عمله الا بوجودان شيء يتوسط بين طرفي الجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس

حال كونها جاهلة كأنهم إراقفة في ظلمة ظلمات ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط
 بين الطرفين وله إلى كل واحد منهم مناسبة خاصة فيستولد من نسبتها إليهما مقدمة من فكل مجهول لا يحصل
 العلمية إلا بواسطة مقدمات معلومتين والمقدمة ثمان هما كالشاهدين فكذلك لا بد في الشرع من شاهدين
 فكذلك لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجود ذلك
 المتوسط هو الحدس (السابع عشر) الذكاء وهو شدة الحدس وكما له وبأوغه الغاية القصوى وذلك
 لأن الذكاء هو المضاء في الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الزجج وشدة مذكاة
 أي مدركه تذهبها بجدة السكين (الثامن عشر) الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصدت تعريضه ولذلك
 فإنه يستعمل في الاستنباط الاحكام والرموز (التاسع عشر) الخاطر وهو حركة النفس
 نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خاطر
 يبالي إلا أن النفس لما كانت محل ذلك المعنى الخاطر جعلت خاطر الطلاق اسم الحال على المحل (العشرون)
 الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال أنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لانتهاج جزئية
 جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأتمة وعداوة المؤذي (الحادي والعشرون) الظن وهو الاعتقاد
 الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذلك مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل
 أنه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجوز الطرف الآخر ثم إن الظن المنتهائ
 في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا يحرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله
 تعالى الذين يظنون أنهم ملائكة ربهم قالوا إنما أطلقوا لفظ الظن على العلم ههنا الوجهين (أحدهما)
 التنبه على أن علم أكثر الناس في الدنيا بالاضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم (والثاني)
 أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبين والصدقيين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى الذين
 آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم أن الظن أن كان عن اشارة قوية قبل ومدح وعليه ملأ أكثر أحوال
 هذا العالم وإن كان عن اشارة ضعيفة مذمومة كقوله تعالى إن الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله إن بعض الظن
 أثم (الثاني والعشرون) الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه ما لطيف
 الوارد من مودة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطبيقي لا يقال
 الا فيما كان في حال النوم (الثالث والعشرون) البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب
 الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين (الرابع والعشرون) الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب
 في هذه التسمية أن الذهن يلحق بمحمول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط
 شيء آخر فذلك المتوسط هو المحمول أولا (الخامس والعشرون) الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر
 كثير وهي من روى (السادس والعشرون) اليكاسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع وإلهذا
 قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث أنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل
 مما بعد الموت (السابع والعشرون) الخبرة وهي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة يقال خبرته قال
 أبو الدرداء وجدت الناس خبرة قبله وقبل هو من قواهم ناقة خبرة أي غزيرة اللبن فكان الخبر هو غزارة
 المعرفة ويجوز أن يكون قواهم ناقة خبرة هي الخبر عن اغزارها (الثامن والعشرون) الرأي وهو احاطة
 الخاطر في المقدمات التي يرجح منها التاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي والرأي للفكر
 كالألة للمانع وإلهذا قيل إياك والرأي الفطري وقيل دع الرأي نصب (التاسع والعشرون) الفراسة
 وهي الاستدلال بالظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى إن
 في ذلك لآيات لامة متوسمين وقوله تعرفهم ببيئاتهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس
 السبع الشاة فكانت الفراسة اختلاص المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر ولا يعرف
 له سبب وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإياه عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله إن في

أمتي لمحدثين وإن عرانيهم ويسمى ذلك أيضا النفث في الروح * والضرب الثاني من الدراسة ما يكون
بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة
في قوله تعالى الذين كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو
اشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الاحوال
(المسئلة التاسعة) قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا الا ما علمنا وقوله الرحمن علم القرآن
لا يقتضى وصف الله تعالى بأنه معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من
يجترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا
لا يقال لله انه معلم الامم التقييد ولو لا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل
الا فيه تعالى لان المعلم هو الذى يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك لاحد الا الله تعالى * قوله تعالى (قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما أباهم باسمائهم قال الم
اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) اعلم ان الذين اعتقدوا
ان الملائكة أنوابع المعصية في قواهم تجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطأهم في ذلك السؤال
رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطأهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا
في ذلك وجهين (الاول) انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا
عنه وذلك لانهم قالوا اننا لانعلم الا الذى علمنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه (الثاني) ان الملائكة انما قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكأنهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون في الارض
ويفسدون الدماء فقلنا انك اتجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الاسماء فانك ما علمتنا كيف نعلمها
وههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة
لله تعالى وقالت المعتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة
عن تخصيص العلم في الغير كالنسويد فانه عبارة عن تخصيص السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة
الامر الذى يترتب عليه العلم لو حصل الشرط واتت المانع ولذلك يقال علمته فاعلم والامر الذى يترتب عليه
العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر
في الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وانه يناقض قوله لا علم لنا
الا ما علمتنا (المسئلة الثانية) احتج أهل الاسلام بهذه الآية على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم
الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعراف ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب
لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهور على غيبه أحدا الا من ارضى من رسول وللمنجم أن يقول للمعتزلي
اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم دلائل خلقه الله تعالى على احوال هذا العالم
فاذا استدلت بها على هذه الاحوال كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ويمكن ان يقال أيضا ان الملائكة
لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يحجز عنه أحدا ما كان أولى (المسئلة الثالثة) العليم من صفات المبالغة التامة
في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو سبحانه فلا جرم ليس العليم
المطلق الا هو فاذن ذلك قال انك أنت العليم الحكيم على شئيل الحصر (المسئلة الرابعة) الحكيم يستعمل
على وجهين (أحدهما) بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم في
الازل (والآخر) انه الذى يكون فاعلاما لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل فلا نقول
انه حكيم في الازل والا قرب ههنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني والالزم التكرار فكان الملائكة قالت
انت العالم بكل المعلومات فامكنتك تعليم آدم وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان
مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذى حكم يجعل خليفة في الارض (المسئلة الخامسة) ان الله تعالى لما
أمر آدم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو عليه السلام أخبرهم بها فقال سبحانه لهم

عند ذلك لهم الم اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال
ادم عليه السلام قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان
مذهب هشام بن الحكم في انه لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب
يدل على ان الغيب قد يعلم فكيف قال ههنا اني أعلم غيب السموات والارض والاشعار بان علم الغيب
ليس الاي وان كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب اما
قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون فبوجه (أحدها) ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضى
الله عنهم ان قوله واعلم ما تبدون اراد به قوله سم اجعل فيها من يفسد فيها وقوله وما كنتم تكتمون اراد به
ما امر ابليس في نفسه من الكبر وان لا يسجد (وثانيها) اني أعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والامرار
الخفية التي يظن في الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكني لعلي بالاسرار الغيبة أعلم ان المصلحة في خلقها (وثالثها)
انه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ماشاء فان يخلق ربنا خلقا لا كنا أكرم عليه منه
فهذا الذي كتبوا ويجوز ان يكون هذا القول من امرهم بينهم فابداه بعضهم لبعض وأمرهم عن غيرهم فكان
في هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان (ورابعها) وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة لان الشيء اما ان يكون
خيرا محضاً او شرا محضاً او مختلجا على تقدير الامتزاج فاما ان يعدل الامر ان أو يكون الخير غالباً أو يكون
الشّر غالباً أما الخير المحض فالحكمة تنفع في ايجاده وأما الذي يكون الخير فيه غالباً فالحكمة تنفع في ايجاده
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى
ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني أعلم غيب السموات والارض فأعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور
فانقضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم (المسئلة السادسة) اعلم ان في هذه الآية خوفا عظيما وفرحا عظيما
أما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شيء من احوال الضمائر فيجب أن يحتمد المرء في تصفية باطنه وان لا
يكون بحيث يترك المعصية لا اطلاع الخلاق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاشبار مؤكدة لذلك
(أحدها) روى عدي بن حاتم انه عليه السلام قال يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمرهم الى الجنة حتى اذا دنوا
منها ووجدوا رايتها انظروا الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها فوجدوا ان اصرفهم عنها لا نصيب لهم فيها
فيعبرون عنها بحسرة ثم يرجع أحد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان نربنا ما ربقنا من ثوابك
وما اعدت في الايام تلك كان اهون علينا فوجدوا ذلك اذرت لكم كنتم اذا خلوتهم بارزتموني بالعظام
واذا القيمت الناس لقيتهم بالحسرة مخبئين تراون الناس بخلاف ما تضرعون عليه في قلوبكم هبتم الناس
ولم تهابوني اجلتم الناس ولم تجابوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لاجلي كنت اهون الناظرين
عليكم فاليوم اذيقكم ألم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم (وثانيها) قال سليمان بن علي الحميد الطويل
عظمي فقال ان كنت اذا عصيت الله طالبا ظننت انه يرالفك اذا جرت على أمر عظيم وان فكنت ظننت
انه لا يرالفك فكفر (وثالثها) قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلاثة احوال اذا كنت عاملا بالحوارج
فاذا كر نظرت الله اليك واذا كنت فائلا فاذا كر سمع الله اليك واذا كنت ساكنا عاملا بالضمير فاذا كر علم الله
بك اذ هو يقول اني معكم اجمع وأرى (ورابعها) اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى
فالملائكة وقع نظره على الفساد والقتل فاستحقوا والبشر وقع نظره على طاعة ابليس فاستعظموها
علام الغيوب فانه كان عالما بانهم وان أبواب الفساد والقتل ليكنهم سيئاتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا أنفسنا
وأن ابليس وان أتى بالطاعات لكنه سيأتى بعدها بقوله انا خير منه ومن شأن العاقل ان لا يعجب على ما يراه
وان يعجبون ابد في الخوف والوجل فقوله سبحانه اني أعلم غيب السموات معناه أنا الذي أعرف الظاهر
والباطن والواقع والمتوقع واعلم أن من تزونه عباد مطعنا ككفر ويعد عن حضرتي ومن تزونه
فاستعابعد اسبق قرب من خدمتي فالخلق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يسر لهم أن
يحرقوا الستار العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان

أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ما كفى السموات عبادة كمال الكفر لا يغتر أحد بعبادته وبقوته وبقدرته
 معرفة الأشياء إلى حكمة الخالق ويزيل الاعتراض بالقلب واللسان عن مصدوعاته ومبدعاته * قوله تعالى
 (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين) اعلم
 أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجوداً
 للملائكة وذلك لأنه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولاً ثم تخصيصه بالعالم الكبري ثانياً ثم بلوغه
 في العلم إلى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجوداً للملائكة
 وههنا مسائل (المسئلة الأولى) الأمر بالسجود حصل قبل أن يسرى الله تعالى خلقه آدم عليه السلام
 بدليل قوله أني خالق بشر من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الآية
 يدل على أنه عليه السلام كما صار حياً صار مسجوداً للملائكة لأن النماء في قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير
 يكون تعليم الأسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجوداً للملائكة (المسئلة الثانية)
 أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس بسجود عبادة لأن سجود العبادة أغبر الله كفو والأمر لا يرد بالكفر
 ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال (الأول) أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان
 كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين (الأول) أنه لا يقال صليت للقبلة بل يقال
 صليت إلى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبله لكان ذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا إلى آدم فلما لم يرد
 الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبله (الثاني) أن إبليس حال
 رأيك هذا الذي كزمت على أي أن كونه مسجوداً يدل على أنه أعظم حالاً من الساجدين ولو كان قبله لما
 حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يصلي إلى القبلة ولم يلزم أن تكون الكعبة
 أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن الأول أنه كما يجوز أن يقال صليت إلى القبلة تجاز أن يقال
 صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر أما القرآن فبقوله تعالى أقم الصلاة لذلولك الشمس والصلاة لله
 لا للدلولك فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبلة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة وأما الشعر
 فقول حسان

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف * عن هاشم ثم منها عن أبي حسان

أليس أول من صلى لآدم عليه السلام * وأعرف الناس بالقرآن والسنة

فقوله صلى الله عليه وسلم نص على المقصود والجواب عن الثاني أن إبليس شكى تكريمه وذلك التكريم لأنسلم أنه
 حصل بمجرد تلك السجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور أخرى فهذا ما في القول الأول أما القول الثاني فهو أن
 السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيماً له وتحميلاً له كالسلام منهم عليه وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما
 يحيي المسلمون بعضهم بعضاً بالسلام وقال قتادة في قوله وخزوا له سجداً كانت تحية الناس يومئذ بسجود بعضهم
 لبعض وعن صهيب أن معاذاً لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال إن
 اليهود تسجد لعظمتهم وأعلماءهم ورأيت النصارى تسجد لقسيسهم وبطارقهم قلت ما هذا قالوا تحية الأنبياء
 فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم وعن الثوري عن سمك بن هاني قال دخل الجليلي علي بن
 أبي طالب فأراد أن يسجد له فقال له علي لا تسجد لله ولا تسجد لي وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحداً
 أن يسجد لغير الله لأمرته المرأة أن تسجد لزوجها العظيم حقها عليها (القول الثالث) أن السجود في أصل
 اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر * ترى الأكم فيها تسجد الخوافر * أي تلك الجبال الصغار
 كانت مذلة لخوافر النبل ومنه قوله تعالى والجم والسجود يسجدان واعلم أن القول الأول ضعيف لأن
 المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام وجهه مجرد القبلة لا بغير تعظيم حاله وأما القول
 الثالث فضعيف أيضاً لأن السجود لا شك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض فوجب
 أن يكون في أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التغيير فإن قيل السجود عبادة والعبادة لغیر الله لا تجوز

قلنا لا نسلم انه عبادة يباينه ان الفعل قد يصير بالواضحة مفيدا كالقول يبين ذلك ان قيام احدا لاغير يفيد
من الاعظام ما يفيد القول وماذا الى الالة عادة واذا ثبت ذلك لم يمنع أن يصح كون في بعض الاوقات سقوط
الانسان على الارض والصالح الجليل بهام فبدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك
لم يمنع أن يعبد الله الملائكة بذلك اظهرا لرغته وكرامته (المسئلة الثالثة) اختلقوا في ان
ابليس هل كان من الملائكة قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن منهم وقال كثير من
الفقهاء انه كان منهم واحج الاولون بوجوده (أحدها) انه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة
وانما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن واعلم ان من الناس
من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مختلف للملك
وهذا ضعيف لان الجن مأخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنس جنينا لاجتنانه ومنه الجنة
لكونها ساترة والجنة لكونها مسطرة بالاغصان ومنه الجنون لاستنار العقل فيه ولما ثبت هذا والملائكة
مستورون عن العيون وجب إطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة ثبت ان هذا القدر لا يفيد
المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم نحشرهم
جميعا ثم نقول للملائكة أهول اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا
يعبدون الجن وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملاك فان قيل لا نسلم انه كان من الجن أما قوله
تعالى كان من الجن فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود انه قال كان من
الجن أي كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أي صار من الجن كما كان قوله وكان
من الكافرين أي صار من الكافرين سلمنا ان ما ذكرنا يدل على انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي
كونه من الملائكة وما ذكرتم من الآية معارض بآية أخرى وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا
وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على ان الملاك يسمى جنسا والجواب لا يجوز أن
يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه
للسجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازن الجنة فيسقط ذلك قوله كان من الجن أي صار
من الجن قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة وأما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة
نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبت في الملائكة وأيضا فقد بينا ان الملاك يسمى
جنسا بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الذابة وان كان بحسب اللغة
الاصيلة يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الاصيلة
والآية التي ذكرناها على العرف الحادث (وثانيها) ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم انما قلنا ان
ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفة أفتخذه ذرية أولياءه من دونه وهذا صريح في اثبات الذرية له وانما
قلنا ان الملائكة لا ذرية لهم لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن أنا أناسهم واخلاقهم سمكتهم اديهم أنكروا على من حكم عليهم بالانوثة فاذا
انقضت الانوثة اتفقوا على انهم لا يحل لهم الذرية (وثالثها) ان الملائكة معصومون على ما تقدم
ببانه وابليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة (ورابعها) ان ابليس مخلوق من النار
والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وأيضا
قلنا كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى والجن خلقناه من قبل
من نار السعير وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجن من مارج من نار وأما ان الملائكة
ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من مارج من نار ولان من المشهور الذي لا يدفع أن
الملائكة روحانيون وقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الروح (وخامسها) ان الملائكة رسل

عند الله تعالى ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى (الوجه الثاني) في الاستدلال بالآية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا أراد أن يقر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول المولى لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتزددوا عن طاعتي وبالجملة فنعلم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالقوى على الاضعف ولقاتل أن يقول لانزاع في ان الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستعدادهم على اجرام السموات والارض وأمنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في أمراض الاحوال في المرض والهرم وأنواع الآفات أولى أن لا يتزددوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولانزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملاك أكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه (وثانيها) انهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر فتكون أكثر ثوابا من عبادات البشر وانما قلنا انها أشق لوجوه (أحدها) ان ميلهم الى التزدد أشد فتكون طاعتهم أشق انما قلنا ان ميلهم الى التزدد أشد لان العبد السليم من الآفات المستغنى عن طلب الحاجات يكون أميل الى النعم والامتثال من المفسد وفي الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبو الفلك ادعوا الله فخلصن له الدين فلما انجاهن الى البراذل هم بشر كون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواقع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال أسباب النعم لهم أبدام خلقوا مشغولون بالعبادة خاشعون ورجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلقون الموت الى ذم الجنان والمذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفرع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المطولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلامها رعدا حيث شتموا ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم أشق من طاعات البشر (وثانيها) ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان الى بستان أما الإقامة على نوع واحد فانه تورث المشقة والملافة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاحزاب والاعشار والانجاس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانما نحن الصافون وامان نحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الأعمال أحجزها أي أشقها وقوله لعائشة رضي الله عنها انما أجرك على قدر نصيبك والقياس أيضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان محمله المشاق لاجل رضاه مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم ولقاتل أن يقول على الوجهين هب ان مشقتهم أكثر فلم قلت يجب أن يكون ثوابهم أكثر وذلك لاننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق الجهاد من المشاق والمناعب ما يقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم اننا نقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه ومن أمثاله بل يحكي عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم انهم يتحملون من المناعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الانبياء والاولياء مع اننا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا تحصل الا ببناء على الدوام والقصد فاعمل الواحد يدأب به مكافئ على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق أحدهم ما به ثوابا عظيما والآخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان اخلاص أحدهما أشد وأكثر من اخلاص الثاني فاذا كثرت العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل

ثم نقول لانتم ان عبادات الملائكة أشق أما قوله في الوجه الأول السموات كالبساتين التزهة قلنا مسلم ولكن
 لم قلتم بأن الايمان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الايمان بها في المواضع الرديئة أكثر ما في الباب
 أن يقال انه قد بينا له أسباب التمتع فاستماعه عنهم مع تبهؤه له أشق وأكثره معارضه عما أن أسباب البلاء
 مجمعة على البسر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخضوع له
 والمواظبة على عبوديته وذلك أدخل في العبودية وذلك ان الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال
 ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص كما
 ذكره بالعكس أولى أما قوله والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا هذا معارض بوجه آخر
 وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يقدر على خلافه
 على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فإن النبي صلى الله عليه
 وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال أفضل الصوم صوم داود عليه السلام وهو أن يصوم يوما ويفطر
 يوما (وثالثها) قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان انها أدوم قوله سبحانه وتعالى يسبحون
 الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت أعمالهم مساوية لأعمال البشر لكانت طاعتهم أدوم وأكثر
 فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية
 سؤال روى في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قالت كعب أ رأيت قول الله تعالى
 يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا أولا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح
 وأيضا قال أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين فكيف يكونون مشغولين باللعن حال اشتغالهم
 بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالنفس لا يمنعنا من الكلام
 فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول لقائل أن يقول الاشتغال بالنفس اغلام
 يمنع من الكلام لان آلة النفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآلة
 الواحدة محال (والجواب الأول) أي استبعاد في أن يحلق الله تعالى لهم أسنة كثيرة يسبحون الله تعالى
 ببعضها ويعلمون أعداء الله تعالى بالعض الآخر (والجواب الثاني) اللعن هو الطرد والتباعد والتسبيح
 هو الخوض في شأ الله تعالى ولا شك أن شأ الله يستلزم تبعيدا من اعتقده في الله مالا ينبغي فكان ذلك اللعن
 من لوازمه (والجواب الثالث) قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في أوقاته الاثنية به
 كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها الا يراد به انه أيدأ مشغول بها بل يراد به أنه مواظب على
 العزم أبداء الى أدائها في أوقاتها واذا ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل (أما أولا) فلان
 الادوم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية (وأما ثانيا) فلقوله عليه السلام أفضل
 العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم اطول العباد أعمارا وحسنهم أعمالا
 فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولأنه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في أمته وهذا يقتضي
 أن يكونوا في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر ولقائل أن يقول ان نوحا عليه السلام
 وكذا القسمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب أن يكونوا أفضل
 من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الامة من هو أطول عمرا واشتد
 اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقيق
 فيه ما بينا ان كثرة الثواب انما يحصل لا من يرجع الى الدواعي والقعود فيجوز أن تكون الطاعة القليلة
 تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا
 (ورابعها) انهم اسبق السابقين في كل العبادات لاختلافهم من خصال الدين الاوهم أئمة مقتدون فيها
 بل هم المنشئون للعامة وطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتعظيم (أما أولا) فبالاجماع
 (وأما ثانيا) فلقوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون (وأما ثالثا) فلقوله عليه السلام

من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة فهذا يقتضي أن يكون قد حصل للملائكة
من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم التي أنوإها قبل خلق البشر
ولقائل أن يقول فهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أول من
سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا لا يجاع
باطل ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر
أصنى فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم (وخامسها) أن الملائكة رسل إلى الأنبياء والرسل أفضل
من الأمة فالملائكة أفضل من الأنبياء * أما ان الملائكة رسل إلى الأنبياء فله قوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله تنزل به الروح الأمين على قلبك * وأما ان الرسول أفضل من الأمة فبما أقبلنا على أن الأنبياء من البشر
أفضل من أمهم فكذلك همنا فان قيل العرف ان السلطان اذا أرسل واحد إلى جمع عظيم ليكون خاضعا لهم
ومتوليا لامورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع اما اذا أرسل واحد إلى واحد فقد لا يكون
الرسول أشرف من المرسل اليه كما اذا أرسل واحد من عبده إلى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك
العبد أشرف من الوزير قلنا لكن جبريل عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسل من البشر فلزم على
هذا القائلون الذي ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم واعلم ان هذه الجحيم ~~يكن~~
تقريبها على وجه آخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من أحد
أمرين أما أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين
فالملك رسول وأمرته رسل وأما الرسول البشري فهو رسول لكن أمرته ليسوا برسل والرسول الذي كل أمرته
رسل أفضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولان ابراهيم عليه
السلام كان رسولا إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا إلى الأنبياء الذين
كانوا في عسكره وكان أفضل منهم فكذلك همنا وإقائل أن يقول الملك اذا أرسل رسولا إلى بعض النواحي
قد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا لامورهم ومتصرفا في أحوالهم وقد لا يكون
لانه يبعثه اليهم ليخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يبعثه حاكما عليهم ومتوليا لامورهم فالرسول في القسم
الاول يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه أما في القسم الثاني فظاهر انه لا يجب أن يكون أفضل
من المرسل اليه قالوا لانياء المبعوثون إلى أمهم من القسم الاول فلا جرم ~~كانوا~~ أفضل من الام فلم قلتم
ان بعض الملائكة إلى الأنبياء من القسم الاول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء (وسادسها)
ان الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما انهم أتت فلازم مبرؤن عن الزلات
وعن الميل اليها لان خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم
من خشيتهم مشفقون والخوف والاشفاق يناقبان العزم على العصية وأما الأنبياء عليهم السلام فهم
مع انهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما من أحد
الا عصى أو هم بعصية غير يحيى بن زكريا عليه السلام فثبت ان تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل
من البشر لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم فان قيل ان قوله ان أكرمكم عند الله أتقاكم خطاب
مع آدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل
تحقق التقوى في حقهم (والجواب) عن الاول ان ترتيب الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معالة
بالتقوى بحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر (وعن الثاني) لأن عدم الشهوة في حقهم لكن
لا شهوة لهم إلى الاكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل اهم شهوة التقدم
والترفع وهذا قالوا لا يتحمل فيهم ان يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى
ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ولقائل أن يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على ان يحيى عليه
السلام كان أتت من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل

بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل (وتحقيقه) ما قدمنا ان المحتمل أن يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما يستحق به مائة جزء من الثواب وانسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العذاب فيبقى له تسع مائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الانسان الذي لم تصدر عنه المعصية قط وأيضاً فلا نسلم ان تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية في حق نبي آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر قوله ان الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يصير بنا وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضاً وقد حصلت لهم أنواع أخرى من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في نبي آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد (وسايرها) قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التأكيـد لا الأول ومثل هذا التأكيـد انما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب ولقائل أن يقول هذه الآية ان ذات فاعلمت تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وابراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجمله فلو ثبت لهم ان المسيح أفضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصل فاما اذا لم يثبتوا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد أجمع المسلمون على ان محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحداً من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وابراهيم عليهم السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الاو او العطف والواو للجمع المطلق فيدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على ان الملائكة أفضل من المسيح فلا وأما الامثلة التي ذكرناها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكليـة ثم ان ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعانني على هذا الامر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهـدي ولا القلائد ولا آتين البيت الحرام وما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعبقرونا ان العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لامن مجرد اللفظ فهنا في الآية انما عرفت أننا نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لوعرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ نتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلماً انه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون أخرى بانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان أكمل من القاضي في بعض الامور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنقول بوجهه وذلك لان الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدر على شيء من ذلك فلم قلنا ان الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية ونعمان التحقيق فيه ان الفضل يختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهراً جلياً كان محل كلام الله تعالى عليه فخر جاله عن الفائدة أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للمتردد وترك العبودية فالتصاري لما

شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى وبراء الائمة والابرص أخرجه عن العبودية بسبب هذا القدر
 من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية قبيلا ولا الملائكة
 المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا
 الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكن الملائكة البنية على انه أفضل
 من البشر في كثرة الثواب ويقال انهم اغادوا الهيمته لانه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من
 أب ولا من أم فكأنوا أعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الآية ما يدل
 على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لافي القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم
 بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم
 مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لافي الشدة والبطش قلنا ان كان
 مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا
 باطل لان تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم
 مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل أيضا لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع
 اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بأورأخر فیه يكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور
 (سؤال آخر) وهو اننا نقول بوجوب الآية فنسلم ان عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل فلم
 قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل (سؤال آخر) لانه تعالى اغاد ذكر هذا الخطاب مع أقوام
 اعتقدوا ان الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله وهو أهون عليه
 (وثامنها) قوله تعالى حكايته عن ابليس ما فيها كما ربكنا عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من
 الخالدين ولولم يكن مقتررا عند آدم وحواء عليه ما السلام يغتران بذلك ولقائل أن يقول هذا قول ابليس
 على أن يغتر به ما بذلك ولا كان آدم وحواء عليه ما السلام يغتران بذلك ولقائل أن يقول هذا قول ابليس
 فلا يكون حجة ولا يقبل ان آدم اعتمد صحة ذلك والما اعتروا اعتقاد آدم حجة لانا نقول لعزل آدم عليه
 السلام أخطأ في ذلك اما لان الزلة جائزة على الانبياء اولاً لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وأيضا هب انه حجة لكن
 آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما
 صار نبيا وأيضا هب ان الآية تدل على ان الملك أفضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل
 على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع ان الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة
 وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفاء والنقاء عن العكس ودورات الحاصل بسبب التركيبات فان
 الملائكة خلقت من الانوار وادم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وان كان أفضل منهم في كثرة
 الثواب الا انه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عدناها فكان التغير حاصل من هذا
 الوجه وأيضا فقله الا أن تكونا ملكين يحتمل أن يكون المراد الا أن تنقلبا ملكين فحينئذ يصح استدلالكم
 ويحتمل أن يكون المراد ان المنهى مختص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول أحدنا لغيره ما نهيت
 أنت عن كذا الا أن تكون فلانا ويكون المعنى ان المنهى هو فلان دونك ولم يرد الا أن ينقلب فيه سير فلانا
 ولما كان غرض ابليس ايقاع الشبهة بهم ما في أوكد الشبهة اي ام انهم لم ينهيا وانما المنهى غيرهما وأيضا
 فهب ان الآية تدل على ان الملك أفضل من آدم فلم قلت انها تدل على ان الملك أفضل من محمد وذلك لان
 المسلمين أجعوا على ان محمد أفضل من آدم عليه ما السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضول كونه
 أفضل من الافضل (وتاسعها) قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول
 لكم اني ملك ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي
 يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه (الاول) وهو ان الكفار طابوا بالامور العظيمة فموصعد السماء
 ونفل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة

(الثاني) ان قوله قل لا أقول لكم عندى خزائن الله هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا أعلم الغيب يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله ولا أقول لكم انى ملائكة معناه والله أعلم وكلا لا ادعى القدرة على كل المقدورات والله أعلم بكل المعلومات فكذلك لا ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا على مثل علوهم (الثالث) قوله ولا أقول لكم انى ملائكة لم يرد به فى الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما نفي أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكتفى في صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستواء في الكل غير وحصول الاختلاف في الكل غير (وعاشرها) قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الايمان كرم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى أن يكون هذا التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة لانه قال ان هذا الاملاك كرم فشبهم بالملك الكريم والملك انما يكون كرميا بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فنثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات صدق ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقبح النفس عن الميسل الى المحرمات فدللت هذه الآية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر ولقائل أن يقول ان قول المرأة فذلكم الذي لم يمتني فيه كالصرح في ان مراد النساء بقولهن ان هذا الاملاك كرم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقه انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقه له سيما ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن المشتهيات فلم قلت يجب أن يكون يوسف أقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء ~~لكن~~ لم قلت ان ذلك يوجب ان يزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بان كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل فقد سبق الكلام عليه (الحجة الحادية عشر) قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المسكفون أو من عداهم ولا شك ان المكافئين أفضل من غيرهم أما المكفون فهم أربعة أنواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس أفضل من الجن والشياطين فلو كان أفضل من الملك أيضا لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل ذلك علمنا ان الملك أفضل من البشر ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه ليس أفضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وأيضا فثبت ان جنس الملائكة أفضل من جنس بنى آدم ~~لكن~~ لا يلزم من كون أحد المجموعتين أفضل من المجموع الثاني أن يكون كل واحد من أفراد المجموعة الأولى أفضل من أفراد المجموعة الثانية فانما اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوى مائة دينار وعشرة أخرى حصل فيهم عبيد يساوى مائتي دينار والتسعة الباقية يساوى كل واحد منهم دينار فالجموع الأولى أفضل من المجموعة الثانية الا انه حصل في المجموعة الثانية واحد هو أفضل من كل واحد من أفراد المجموعة الأولى فكذلك ههنا وأيضا فقوله وفضلناهم يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله ولقد كرمنا بنى آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فحسن نسلم ان الملك أزيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك أكثر ثوابا من البشر وأيضا فقوله خلق السموات بغير عمدترونها لا يقتضى أن يكون هناك عمد غير مرفى وكذلك قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به يقتضى أن يكون هناك اله آخر له برهان فكذلك ههنا (الحجة الثانية عشر) الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا بدوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغبرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وقال نوح عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا

وقال ابراهيم عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حاكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمجدد صلي الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال اغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الملائكة فأنهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤوا في ذلك بأنفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلاة والسلام ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان المالك أفضل من البشر واقائل أن يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم الكنايتا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالمغفر عن عاصيهم بقولهم استغفروا لهم ان يجعل فيهم من يفسد فيها (الحجة الثامنة عشر) قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر لوجهين (الاول) أنه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحفاظ له كلف من المعصية لا بد وان يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل (والثاني) انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعابهم في المعاصي وذلك يقتضي أن يصح كون قولهم أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالهم لكان الامر بالعكس ولقائل أن يقول أما قوله الحفاظ فيجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان المالك قد يوكل بعض عبده على ولده ولا يلزم أن يكون الحفاظ أشرف من المحفوظ هناك أما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود وعليه (الحجة الرابعة عشر) قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الملقى طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الانبياء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى في هذا المقام ثم كما انه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذلك بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدهم واقائل أن يقول كل ذلك يدل على انهم أنيد حالامن البشر في بعض الامور فلم لا يجوز أن تكون تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ما لوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم أكرم عند السلطان من ولده فكذلك ههنا (الحجة الخامسة عشر) قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فين تعالي أنه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه وثني بالملائكة وثالث بالكتب ورابع بالرسول وكذا في قوله شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب أن يكون قبيحا شريعا ما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال

عميرة ودع ان تجهزت غاديا • كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عمر بن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجرتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل واقائل أن يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو قالوا ولا تفيد الترتيب وان كان على التقديم في الذكر فيقتضي بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد (الحجة

السادسة عشر) قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلوات الملائكة كالتسليم على النبي
 صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي صلى الله عليه وسلم وإقائل أن يقول
 هذا ينقص بقوله يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه فاحم المؤمنون بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل
 من النبي عليه السلام فكذلك الملائكة (الحجة السابعة عشر) ان تكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم
 فنقول ان جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة
 عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من
 صفات الكمال (أحدها) كونه رسولا لله (وثانيها) كونه كريما على الله تعالى (وثالثها)
 كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره (ورابعها)
 كونه مكينا عند الله (خامسها) كونه مطاعا في عالم السموات (سادسها) كونه أمينا في كل الطاعات
 مبرا عن أنواع الخيانات ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العلية وصف
 محمد صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات
 الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمد صلى
 الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وإبطالا لحقه وذلك غير جائز على الله فدللت هذه الآية على انه ليس لمحمد صلى
 الله عليه وسلم عند الله من الميزة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل
 وبين محمد عليه السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة
 لمحمد لا لجبريل عليه السلام قلنا لا قوله ولقد رآه بالأفق المبين يظل ذلك وإقائل أن يقول انا توافقنا
 جميعا على انه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر شيئا
 من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع
 واذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز ان يقال ان محمد عليه
 السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه
 كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمد صلى الله عليه وسلم أيضا بصفات ست
 وهي قوله يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه ومبرا من ان يألوه صف الاول
 كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس
 كونه داعيا الى الله تعالى باذنه والسابع كونه مبرا والثمان كونه منيرا وبالجملة فافراد أحد الشخصين
 بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني (الحجة الثامنة عشرة) الملك اعلم من البشر
 والاعلم أفضل فالملك أفضل انما قلنا ان الملك اعلم من البشر لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه
 السلام بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وأيضا فالعلوم قسمان (أحدهما)
 العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالمسلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه
 السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم لان التقصير في ذلك جهل وهو قاذح في معرفة الله تعالى وأما العلم بكيفية
 مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم باحوال العرش والكروبي والالواح والقلم والجنة والنار
 وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه
 السلام أعرف بها لانه عليه السلام أطول عمرا وأكثر مشاهدة لها فكان علمهما أكثر واتم (وثانيها) للعلوم
 التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لساير الانبياء عليهم السلام الا من
 جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه السلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام وأما جبريل
 عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة
 وهو أيضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما بذلك فثبت أن جبريل عليه السلام
 كان أكثر علما من محمد عليه السلام واذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه اقوله تعالى قل هل يستوي الذين

يعلمون والذين لا يعلمون واقبائل أن يقول لانهم لم يعلم من البشر والدليل عليه أنهم اعترفوا بان آدم عليه السلام أكثر علما منهم بدليل قوله يا آدم أتيتهم باسمهم ثم ان سألناهم يد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فافان يرى الرجل المبتدع محبوا بكثير من دقة ثمن العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما ينهض امرار عليه ان كثرة الثواب انما تحصل بحسب الاخلاص في الافعال ولم نعلم ان اخلاص الملائكة أكثر (الحجة التاسعة عشر) قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذا الاية الدالة على أنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوا الابداء الالهية لاشي آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم واقبائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم أما قوله أنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوا الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علوهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبررون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف الا في هذا المعنى الذي ذكرته لكن لم قلتم ان ذلك يدل على أنهم أكثر ثوابا من البشر فان حمل الخلاف ليس الا ذلك (الحجة العشرون) قوله عليه السلام رواية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملائكة ذكرته في ملائكة من ملائكة وهذا يدل على ان الملائكة الاعلى أشرف ولقائل أن يقول هذا خبر واحد ويضافه هذا يدل على ان ملائكة الملائكة أفضل من ملائكة البشر وملائكة البشر عبارة عن العوام لاجل الانبياء فلا يلزم من كون الملائكة أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الانبياء هذا آخر الكلام في الدلائل العقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الارواح الناطقة البشرية واعتقدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى (الحجة الاولى) قالوا الملائكة ذوات بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب أكثر منه للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه (الاعتراض عليه) لانهم ان البسيط أشرف من المركب وذلك لان جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسم من عالم الاجساد فهو والكونه مستجيبا للروحاني والجسماني يجب أن يكون أفضل من الروحاني الصريف والجسماني الصريف وهذا هو البسرفي ان جعل البشر الاول مسجودا للملائكة ومن وجهه آخر وهوان الارواح الملكية مجزئات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغراقها في مقامات النورانية عاقبة عن تدبير هذا العالم الجسماني أما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقية في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظرة عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها واقية بتدبير العالمين بحسب ضبط الجسد من فوجب أن تكون أشرف وأعظم (الحجة الثانية) الجوهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بها والخالق عن منبع الشر أشرف من المبتلى به (الاعتراض لاشك) ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل وأبضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين هم أعداء الله أما الارواح البشرية لما اطاعت خالقها لم تكن تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم أكمل وأيضا في الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لعل لنا الاما علمنا أكمل من درجاتهم حين قالت اتجعل فيهما من يفسد فيها وماذا لا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في البشر أكمل ولهذا قال عليه السلام حكاية عن ربه تعالى لا تبن المذنبين احب الي من زجل المسبحين (الحجة الثالثة) الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكالا بحسب أنواعها التي في اشخاصها فخرج الى الفعل

والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال عليه السلام اني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة قل لا ادرى
ما ينعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التمام أشرف مما بالقوة
(الاعتراض) لانهم انما بالفعل التمام فلهذا بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريككم الافلاك لاجل
استخراج العقول من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كانت تحريكات المعارضة للارواح
الحامية لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج العقول التي هي بالقوة الى الفعل (الحجة الرابعة)
الروحانيات ابدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك
(الاعتراض) المقدمتان ممنوعتان اليين ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بعبادتها فهي
محدثة سلمنا ذلك فلان سلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم ازلية وهؤلاء قالوا هذه الارواح
كانت سرمدية موجودة كالازلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم الان المبدئ لا قول امر حاجي نزالت
الى عالم الاجسام وسكنت المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتهم واستحسنتهم الفها بها فبعث من تلك
الازلال اكملها وأشرفها الى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك السمات وهذا هو المراد من
باب الحامية المطوقة المذكورة في كتاب كلياته ودمته (الحجة الخامسة) الروحانيات نورانية علوية لطيفة
والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائية العقول تشهد بان النور أشرف من الظلمة والعلوي خير من
السفلي واللطيف أكمل من الكثيف (الاعتراض) هذا كله اشارة الى المادة وعندنا بسبب الشرف الانقياد
لامر رب العالمين على ما قال قل الروح من امر ربي واذا عاى الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين
الاول وقد قيل له ما قيل (الحجة السادسة) الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل
أما العلم فلان اتفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالغيبات واطلاعها على مستقبل الامور
وايضاف علومهم فعلية نظرية كلية دائمة وعلوم البشر على الضد في كل ذلك وأما العمل فلانهم هم مواظبون
على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان
طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتعجيد والتهايل وتنفسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجددون
من العلائق البدنية غير محجوبين بشئ من القوى الشهوانية والغضبية فاین أحد القسمين من الآخر
(الاعتراض) لانه في كل ما ذكره الان ههنا دققة وهي ان المواظب على تناول الاغذية اللطيفة لا يلبث
بها كما يلبث المبتلى بالجوع اباما كثيرة فاللائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من
اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه
المزية من اللذة مما يختص بها البشر والعمل هذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابین أن يحملنہا وأشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد ابتلاء بالمنا في
الذين ادراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء ان الحرارة في جوف الدق أشد منها في جوف الغب
لكن حرارة الجوف في الدق اذا دامت واستقرت بطلت الشوربها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لان كمالها
دائمة ولم تحصل لساير الاجسام لانها كانت خالصة عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شئ ممن
يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر (الحجة السابعة) الروحانيات لهم قوة على نصريف الاجسام
وتقليب الاجرام والقوة التي هي لهم ليست من جنس القوى المازجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك
ترى الخمامة اللطيفة من الزرع في بدء غوها تنفق الحجر وتنشق الصخر وماذا الا لقوة نباتية فاضت عليها من
جواهر القوى السماوية فطانت تلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تنصرف في الاجسام السفلية
تقليبا وتصريفها لا يستقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحركها والسيحاب
تعرض وتزول بتصرفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال
تعالى فالقسمات امرى والعقول ايضا ذات علم والارواح السفلية ليست كذلك فاین أحد القسمين
من الآخر والذي يقال من ان الشياطين التي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم

فلا نزاع في ان قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولان الارواح العالوية الملكية تصرف قواها الى مناسطهم
 هذا العالم السفلى ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فابن أحد هذه ما من الاشر
 (الاعتراض) لا يعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعينة على الاجرام العنصرية
 بالقلب والتصريف فالدليل على امتناع مثل هذه النفس (الجهة الثامنة) الروحانيات لها اختيارات
 فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة
 شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانهم مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر
 وميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه
 (الاعتراض) هذا يدل على ان الملائكة كالجواري على طاعتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والحقار
 أفضل من الجبرور وهذا ضعيف لان التردد ما دام يبق استفعال صدور الفعل واذا حصل الترجيح الحق
 بالموجب كان للانبياء خيرات باقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل أما الملائكة فهم خيرات بالفعل
 وأين هذا من ذلك (الجهة التاسعة) الروحانيات مختصة بالهيما كل وهي السيارات السبعة وسائر
 الثواب والافلاك كالابدان والكواكب كالملوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح
 كنسبة الابدان الى الابدان ثم اننا علم ان اختلافات احوال الافلاك مبادئ لحصول الاختلافات
 في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب انصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع
 والمقابلة والمقارنة وكذا مناسط الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرق غيبته في طال
 عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب آخر
 فاذا رأينا ان هيما كل العالم العلوى مستولية على هيما كل العالم السفلى فكذلك ارواح العالم العلوى يجب
 أن تكون مستولية على ارواح العالم السفلى لاسيما وقد دلت المباحث الحكيمة والعلوم الفلسفية على
 ان ارواح هذا العالم معلولات لارواح العالم العلوى وكالات هذه الارواح معلولات تلك الارواح
 ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالعطرة الصغيرة
 بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الاسماء وهنالك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة
 فضلا عن الزيادة (الاعتراض) كل ما ذكرتم منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لاننا
 ان الوصول الى اللذيق بعد الحرمان الزمن الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصله الا للبشر
 (الجهة العاشرة) قالوا الروحانيات الملكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعادها المبدأ أشهر
 من ذي المبدأ لان كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواهب
 وكذلك المعاد يجب أن يكون أشهر فعالم الروحانيات عالم الكمال فالبدء منها والمعاد اليها والمصدر عنها
 والمراجع اليها وأيضاً فان الارواح انما تنزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسعت بأوضاع الاجسام
 ثم تظهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول
 هو النشأة الاولى والصعود هو النشأة الاخرى فعرف ان الروحانيات أشهر من الاشخاص البشرية
 (الاعتراض) هذه الكلمات بنيت وهما على نفي المعاد ونفي حشر الاجساد ودونهم ما خطر القناد
 (الجهة الحادية عشر) أليس ان الانبياء صلوات الله عليهم انفق كلهم على انهم لا يخلقون بشئ من
 المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم أليس انهم اتفقوا على ان الملائكة
 هم الذين بعثونهم على أعدائهم كما في قلع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم
 كما في قصة نوح في غر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع انهم ان فضلهم وهم على الملائكة
 مع تصير يحتمل باقتضارهم اليهم في كل الامور (الجهة الثانية عشر) النفس العلى قد دل على ان الاحياء
 اما ان تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالتصنيف المحض هو النوع
 الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والتوسط بين الاخرين هو النوع البشري وأيضاً فان الانسان

هو الشاطئ المائت وعلى جانبه تسمان آخران (أحدهما) الشاطئ الذي لا يكون عليه شيء والمائت
(والآخر) المائت الذي لا يكون ناطقاً وهم الهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر
في الدرجة المتوسطة من الكمال والمائت يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بان البشر أفضل قاب
للقسمة العقلية ومنزلة في ترتيب الوجود (الاعتراض) ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم
ان انك أكثر ثواباً من هذا يحصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل
الانبياء على الملائكة بأمور (أحدھا) ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم ونبأ أن آدم لم يكن
كالقوله بل كانت السجدة في الحقيقة له وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود لله أية
التواضع وتكليف الانسحاب في التواضع للادون مستقيم في العقول فانه يقع أن يؤمر أبو خيفة بان
يخدم أقل الناس بضاعة في القصة فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة (وثانيها)
ان الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة
في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان أعلى الناس منصباً عند الملك من كان قائماً مقامه في الولاية
والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأسس بقوله
وسخر لكم ما في البر والبحر ثم أكد هذا التعميم بقوله خالق لكم ما في الارض جميعاً فبلغ آدم في منصب الخلافة
الى أعلى الدرجات فالذي خلقت منه له صفاته والآخره مملكة بطرائفه وصارته الشبه الطين ما عورين بسبب
التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته
وبعضهم منزلة لرزقه وبعضهم متفقين لزلانه ثم انه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية ولدينا
مزيد فاذا ن لا غاية لهذا الكمال والجلال (وثالثها) أن آدم عليه السلام كان أعلم والاعلم أفضل أما أنه أعلم
فلايه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا انك أنت العليم الحكيم فعند ذلك قال
الله تعالى يا آدم انيهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال ألم أقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلام كان عالماً
بما لم يكن يعرفه وأما ان الاعلم أفضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
(ورابعها) قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم عبارة
عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لان اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان عالماً على الله ودالاً
عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم بقوله ان الله اصطفى آدم
ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين معناه ان الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك ان
الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضي ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشك
هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذ كررنا نعتي التي أنعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم
أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك هنا قال الله تعالى في حق حريم عليا
السلام ان الله اصطفانا وطهرنا واصطفاك على نساء العالمين ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام
فكذلك هنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا
اسلاف اليهود وحسين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجوداً في ذلك الزمان ولما لم يكن موجوداً لم يكن من
العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى اياهم على العالمين
في ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فانه كان موجوداً
حين قال الله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلزم أن يكون قد اصطفى
الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضاً فثبت أن تلك الآية قد دخلها التخصيص بقيام الدلالة
وهنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب ابرأؤه على ظاهره في العموم (وخامسها) قوله تعالى وما أرسلناك
الاربية للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل
منهم (وسادسها) أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكون أفضل انما قلنا انها أشق لوجوه (الاول)

أن الآدمي له شهوة داعية إلى المعصية والمال ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي أشد منه
 بدون المعارض فإن قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر كذلك
 لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والمال ليس له من تلك الشهوات
 الشهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من
 المبتلى بشهوة واحدة (الثاني) أن الملائكة لا يعاملون إلا بالنص ا قوله تعالى لا علم لنا الا ما علمنا وقال
 لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعلموا يا أولي الأبصار
 وقال معاذ اجتهدت برأي فتوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق
 من العمل بالنص (الثالث) ان الشبهات للبشر أكثر مما للملائكة لان من جملة الشبهات القوية
 كون الافلاك والانجم السيارة اسبابا لحوادث هذا العالم فالبحر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة
 لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها الى المدبر الصانع (الرابع)
 ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم اذا ثبت
 ان طاعتهم أشق فوجب أن يعكسوا أكثر من الملائكة والقياس أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام
 أفضل العبادات أحزها أي أشقها وأما القياس فلاننا علم ان الشيخ الذي لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع
 عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عن من مع الميل الشديد والشبق العظيم فكذا همنا (وسابعها)
 ان الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق اليها شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين
 الامرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهية بدرجات لاحداها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون
 الملائكة ثم وجدنا الآدمي اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل به وادون عقله فانه يصير دون البهية على
 ما قال تعالى أولئك كالانعام بل هم اضل ولذلك صار يصيرهم الى النار دون اليها ثم فيجب أن يقال اذا
 غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل به وى نفسه شيئا بل يعمل به وى عقله أن يكون فوق الملائكة باعتبار
 لاسد الطرفين بالآخرة (وثامنها) ان الملائكة حافظة وبشواتهم محذوظون والمحفوظ أعز وأشرف من
 الحافظ فيجب أن يكون بشواتهم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة (وناسعها) ما روى ان جبريل
 عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان محمدا
 صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل
 عليه السلام وقال لودنوت أغلله لا تحرق (وعاشرها) قوله عليه الصلاة والسلام اني ووزير
 في السماء ووزير في الارض أما اللذان في السماء جبريل وميكائيل وأما اللذان في الارض فأبو بكر
 وعمر فدل هذا الخبر على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملاك وجبريل وميكائيل كما قالوا لوزير له والملاك
 أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد أفضل من الملاك هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملاك
 (أجاب السائلون بتفضيل الملاك عن الجهة الاولى) فقالوا قد سبق بيان ان من الناس من قال المراد من
 السجود هو النواضع لا وضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم انه عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكنه
 قال السجود لله وآدم قبله السجود وعلى هذين القولين لا اشكال أما اذا سلمنا ان السجود كان لا دم عليه
 السلام فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف في حق الشريف وذلك لان الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من
 حب الاشرف واظهار النهاية في الانقياد والطاعة فان السلطان أن يجاس أقل عبيده في الصدد وأن يأمر
 الاكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل الامور متقادين له في جميع الاحوال
 فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك وأيضا ليس من مذهبننا انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وان
 أفعاله غير معاله ولذلك قلنا انه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان ثم في تعذيبه عليه أبد الآباد واذا
 كان كذلك فكيف يعترض عليه في ان يأمر الاعلى بالسجود للادون (وأما الجهة الثانية) فجوابعنا ان
 آدم عليه السلام انما جعل خليفة في الارض وهذا يستلزم أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من

في الارض ولا يذل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم يجعل واحدا من ملائكة السماء
 خليفة له في الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس أميل
 ومنها ان الملائكة في نهاية الظهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
 (وأما الحجة الثالثة) فلان سلم ان آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب ان آدم عليه السلام
 كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلمهم كانوا عالمين بسرائر الاشياء مع ان آدم عليه السلام
 ما كان عالما بهما والذي يحقق هذا اننا وافقنا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع
 ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضا فان إبليس كان عالما بأن قرب الشجرة
 مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالما بذلك ولم يلزم منه كون إبليس أفضل من آدم
 عليه السلام والهدد قال سليمان أحماص بمالم تحط به ولم يلزم ان يكون الهدد أفضل من سليمان سلسلانه
 كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان يقال ان طاعتهم أكثر اخلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر (أما
 الحجة الرابعة) فهي أقوى الوجوه المذكورة (وأما الحجة الخامسة) وهي قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة
 للعالمين فلا يلزم من كون محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كافي قوله فانظر الى آثار رحمة
 الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون
 رحمة له من وجه آخر (وأما الحجة السادسة) وهي ان عبادة البشر أشق فهذا يقتضيه اننا نرى الواحد من
 الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع اننا نعلم
 ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذاك الا ان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في التوبة ويجوز
 أن يكون الفعل أسهل الان اخلاص الاتي به أكثر فمكان الثواب عليه أكثر (وأما الحجة السابعة) فهي جمع
 بين الطرفين من غير جامع (وأما الحجة الثامنة) وهي ان المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على
 الاطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالميراث أكبر الميراث على الميت من الجنين (وأما
 الوجهان الآخران) فهما من باب الاتحاد وهما معارضتان بمار وبناء من شدة تواضع الرسول صلى الله
 عليه وسلم فهذا آخر المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اعلم ان الله تعالى لما استثنى إبليس من
 الساجدين فكان يجوز ان يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال
 العذر بقوله أي لان الالباء هو الامتناع مع الاختيار ما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه أي ثم قد كان
 يجوز ان يكون كذلك ولا ينضم اليه الكبريين تعالى ان ذلك الالباء كان على وجه الاستسكان بقوله واستكبر
 ثم كان يجوز ان يوجد الالباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال
 القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه (أحدها) انهم يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر
 على السجود لان عندهم القدرة على الفعل متنفية ومن لا يقدر على الشيء لا يقال له الالباء (وثانيها) ان من
 لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وانما
 يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه (وثالثها) قال وكان من الكافرين ولا يجوز ان
 يكون كافرا بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه (ورابعها) ان استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن
 يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذمبا بقيم العذر لا إبليس فهو خاسر الصفة
 والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال يطعن في كثير هذه الوجوه وحاصله يرجع الى الامر والنهي
 والثواب والعقاب فنقول له نحن ايضا صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أولا عن قصد وداع
 فان كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد أو وقع لاعتنا فاعل أو عن العبد أو عن فاعل هو الله فان
 وقع لاعتنا فاعل كيف يثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقع ذلك القصد عنه ان كان عن قصد آخر فيلزم
 التسلسل وان كان لاعتنا قصد فقد وقع الفعل لاعتنا قصد وسبطله وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك
 كل ما أوردته علينا وأما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لاعتنا قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح

وهو يستدباب اثبات الصانع وأيضاً فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقاً والاتفاق لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيما فيها الفاضى ما الفاضى في النفس بالامر والنهي وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك ويستأصل عروق كلامك ولو أجمع الاقولون والآخرين على هذا البرهان لما تخلوا عنه الا بالترام ووقوع الممكن لاعتراض مرجح وحينئذ يستدباب اثبات الصانع أو بالتزام انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا (المسئلة السابعة) للعقلاء في قوله تعالى وكان من الكافرين قولان (أحدهما) ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقاً كافراً وفي تقرير هذا القول وجهان (أحدهما) حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الاناجيل الاربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الاهرب بالسجود قال ابليس للملائكة اني أسلم أن لي الهاء هو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق لكن لي على حكمة الله أسئلة سبعة (الاول) ما الحكمة في اطلاق لاسمها كان عالماً بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه الا الآلام (الثاني) ثم ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود منه ضرر ولا نفع وكل ما يعود الى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف (الثالث) هو انه كاف في معرفته وطاعته فلماذا كاف في السجود لآدم (الرابع) ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم يعاقبني وأوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا تغير فيه ولي فيه أعظم الضرر (الخامس) ثم لما فعل ذلك فلم يكن لي من الدخول الى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام (السادس) ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على أولاده ومكنني من اغواهم واضلأهم (السابع) ثم لما سقته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهلني ومعلوم أن العالم لو كان خالياً عن الشر لكان ذلك خيراً قال شارح الاناجيل فآوحى الله تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء من أفعالي فاني أنا الله لا اله الا أنا لا أسأل عما أفعل واعلم انه لو أجمع الاقولون والآخرين من الخلائق وحكمه وابتحسبين العقل وتبينه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً وكان الكل لازماً اذا أجابنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكان أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات المرجحات اذ لو افترق لكان فقيراً لا غنياءه وسبحانه مقطوع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطالبات واذا كان كذلك لم تنطبق الامية الى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما أحسن ما قال بعضهم جل جنان الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجزى قوله تعالى فكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافراً منافقاً منذ كان (الوجه الثاني) في تقريره أنه كان كافراً أبداً قول أصحاب المرافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر الايمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والعبادة بعده ذلك كفر فاما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما ينشأ أو يكون الطاري من يلا لسابق وهو أيضاً محال لان القول بالاجساد باطل فلم يبق الا أن يقال ان هذا الفرض محال بشرط حصول الايمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذي صدر عنه أولاً كان ايمانا اذ ثبت هذا فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمناً قط (القول الثاني) ان ابليس كان مؤمناً ثم كفر بعد ذلك وهو لا اختلافوا في تفسير قوله وكان من الكافرين فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى أي كان عالماً في الازل بأنه سيكفر فصيغة كان متعلق بالعلم لا بالمعلوم (والوجه الثاني) أنه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمناً قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة (الوجه الثالث) المراد من كان

صار أى وصار من الكافرين وهذه البحوث (البحث الاول) اختلفوا فى أن قوله وكان من الكافرين هل يدل على أنه وجد قبله لاجتماع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين قال قوم انه يدل عليه لأن كلمة من لا تبعض فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روى عن ابي هريرة أنه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم انى خالق بشر من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فانهم قهرتهم وكان ابليس من أولئك الذين أنابوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم فى تفسير الآية وجهان (أحدهما) معنى الآية أنه صار من الذين واقفوه فى الكفر بعد ذلك وهو قول الاصم وكفى مثالا قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى بعض بسبب الموافقة فى الدين فكذا هو هنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين (وثانيها) أن هذا اضاف له فرد من افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضى وجود تلك الماهية كما ان الحيوان الذى خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال انه فرد من أفراد الحيوان لاجتماعه الى واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل معنى انه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن ابليس هل كان أول من كفر بالله والذي عليه الاكثر انه أول من كفر بالله (البحث الثانى) أن المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر أما عندنا فلا توجب الكفر الكبرياء ومن وأما عند المعتزلة فلا توجب الكفر عن الايمان فلم يدخل فى الكفر وأما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم يمسكون بهذه الآية قالوا ان الله تعالى كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا من أول الامر فهذا السؤال زائل وان قلنا انه كان مؤمنا فبقوله انه انما كفر لاستنكاره واعتقاده كونه محققا فى ذلك الفرد واستدلالة على ذلك بقوله انما خيره منه والله أعلم (المسئلة السابعة) قال الاكثر ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكل وجوه التأكيد فى قوله فسجدوا للملائكة كلهم أجمعون (الثانى) وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عد ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا أن يكون أكبر الملائكة مأمورين بذلك وأما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الماطقة انما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام فى هذه المسئلة مذكور فى العقليات * قوله تعالى

(وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلامنا عندك حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) اعلم أن ههنا مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن قوله اسكن أمر تكليف أو اباحة فالمرئى عن قتادة أنه قال ان الله تعالى ابتلى آدم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لانه كافيه بان يكون فى الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة أن يأكل منها فانزالته به السلايا حتى وقع فيها ثم سبى عنه فبدت سواء عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعا يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع ان منعه من تناوله من أشد التكليف وقال آخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار فى الموضع الطيبة التربة التى يتبع فيها لا يدخل تحت التعبد كما ان أكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كرا من طيبات ما رزقناكم أمرا وتكليفاً بل اباحة والاصح أن ذلك الاسكان مشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف أما الاباحة فهو انه عليه السلام كان مأذونا فى الاتقاع بجميع نعم الجنة وأما التكليف فهو ان المنهى عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره أسكنك دارى لاقصير الدار لمكاله فهو ههنا لم يقل الله تعالى وهبت منك الجنة بل قال أسكنك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه بخلافه الارض

فكان اسكان الجنة كالقدمة على ذلك (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لآدم وأبى
ابليس السجود صيره الله ملعونا ثم أمر آدم بان يسكن مع زوجته واختلعا في الوقت الذي خلقت زوجته
فيه فذكر السدي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة ان الله تعالى لما أخرج ابليس من الجنة
وأسكن آدم الجنة فبقى فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعا
من أضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحا وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة فاعده
فسألها من أنت قالت امرأه قال ولم خلقت قالت لتسكنين الى فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا
ولم سميت حواء قال لانها خلقت من شئ حي وعن عمرو ابن عباس رضى الله عنهما قال بعث الله جنودا من
الملائكة فحموا آدم وحواء عليهما السلام على سبيل من ذهب كما تحمل الملوكة والباسماهما النور على كل واحد
منهما الكايل من ذهب مكال بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة مكالة بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة
فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال آدم الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة والله
أعلم بالحقيقة (المسئلة الثالثة) اجمعوا على ان المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة
وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وانما مخلوقة منه كما قال تعالى في سورة النساء الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها يسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت ان تعيها كسرته وان تركته انتفتحت به واستقامت
(المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الارض او في السماء ويتقدير
انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى فقال أبو القاسم
البلخي وأبو مسلم الاصمعياني هذه الجنة كانت في الارض وجلا الالهياط على الاتقال من بقعة الى بقعة كما
في قوله تعالى اهبطوا منها وما ميرا واحيجا عليه بوجوه (أحدها) أن هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت
جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما طقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملاك لا يلى
ولما صح قوله فانها كابر بكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (وثانيها) أن
من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين (وثالثها) أن ابليس لما امتنع من
السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على أن يصل الى جنة الخلد (ورابعها) أن الجنة التي هي دار الثواب
لا يقضى نعيمها لقوله تعالى اكاه ادا ثم وظلها اول قوله تعالى وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها الى ان قال
عطاء غير مجد وذو أى غير مظلوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما قيلت لكن انقضى
لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وبما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطع تلك الراحات
(وخامسها) أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يبدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لانه تعالى لا يعطى
جزاء العاملين من ايسر بعامل ولانه لا يعمل عبادة بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعد (وسادسها)
لا نزاع في ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الارض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله الى السماء ولو كان تعالى
قد نقله الى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على انه لم يحصل
وذلك يوجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة جنة أخرى غير جنة الخلد
(القول الثاني) وهو قول الجبائي أن تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى اهبطوا منها
ثم ان الالهياط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والالهياط الثاني كان من السماء الى
الارض (القول الثالث) وهو قول جمهور أصحابنا أن هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف
واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكوت جميع الجنان محال فلا بد من صرفها الى العهد والسابق
والجنة التي هي المعهودة بالعلمة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها (القول الرابع) أن
الكل ممكن والأدلة العقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم (المسئلة
الخامسة) قال صاحب الكشاف السكني من السكون لانها نوع من الالبث والاستقرار وأنت تأكد

له سكن في اسكن ليعطى العطف عليه ورغد اوصف للمصدر أى كلاً رغداً واسعاً رافهاً وحيث للمكان
 الميم أى أى مكان من الجنة شيئاً فالمراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث
 لم يحظر عليهم ما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يقي لهم ما عذرى تناول من شجرة واحدة من بين
 أشجارها الكثيرة (المسئلة السادسة) لقائل أن يقول انه تعالى قال ههنا وكلاهما رغداً وقال في الاعراف
 فكلام من حيث شيئاً فلفظ كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالقاء فما الحكمة
 والجواب كل فعل عطف عليه شئ وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشئ بمنزلة الجزاء عطف الثانى على الاول
 بالقاء دون الواو كقوله تعالى واذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم ورغد فاعطف كلا على
 ادخلوا بالقاء لما كان وجود الاكل منها متعلقاً بدخولها فكأنه قال ان دخلتموها اكلتم منها فادخلوا
 موصل الى الاكل والاكل متعلق بوجوده يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الاعراف
 واذا قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلاهما حيث شئتم فاعطف كلا على قوله اسكنوا بالواو ودون القاء لان
 اسكنوا من السكنى وهى المقام مع طول اللبث والاصح لا يختص بوجوده بل من دخل بستاناً
 قد باكل منه وان كان مجتازاً فلما لم يتعلق الثانى بالاول وتعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو
 دون القاء اذ انبت هذا فنقول ان اسكن يقال ان دخل مكاناً فبراد منه الزم المكان الذى دخلته ولا تنقل
 عنه ويقال أيضاً لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه ففى سورة البقرة هذا الامر انما ورد
 بهذان كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الاكل لا يتعلق به فلا يجرم ورده
 بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان يدخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة
 وقد بينا أن الاكل يتعلق به فلا يجرم ورده بلفظ القاء والله أعلم (المسئلة السابعة) قوله ولا تقربا هذه الشجرة
 لاشبهة في انه نهى ولكن فيه بجمان (الاول) أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه
 الصيغة لنهاى التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه وأخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك
 فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك
 على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان
 ثابتاً بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الإباحة فاذا ضمه من ادلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دلالة
 على التنزيه قالوا وهذا هو الاول بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى
 ترك الاول ومعهم أن كل مذهب كان افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان أولى باقبول وقال
 آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمر (أحدها) أن قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
 كقوله ولا تقربوا حتى يطهروا وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى أحسن فكأن هذا التحريم فكذا
 الاول (وثانيها) أنه قال فتكونان الظالمين معناه ان اقامتهما ظلمتهما أنفسكما الا تراهما الماء كلاً
 قال ربنا ظلمنا أنفسنا (وثالثها) أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة
 وما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول نقول أن النهى وان كان في الاصل للتنزيه ولكنه قد يجعل على
 التحريم دلالة مفصلة وعن الثانى أن قوله فتكونان الظالمين أى فتظلمان أنفسكما بفعل ما الاولى بكما تركه
 لا يبيح اذا فعلتما ذلك أخرجهما من الجنة التى لا تطعمان فيها ولا تجوعان ولا تنفسيان ولا تعريان الى موضع
 ليس لهما فيه شئ من هذا وعن الثالث اننا نسلم أن الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسبباً ثانياً
 ان شاء الله تعالى (البحث الثانى) قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بقوا النهى عن الاكل
 وهذا ضعيف لان النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربه نافع انه لو حمل
 اليه لمزالة أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب وأما النهى عن الاكل فاعلموا عرف بدلائل أخر
 وهى قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت لهما مساوئ مما ولانه صدر الكلام في باب الإباحة
 بالاكل فقال وكلاهما رغداً حيث شيئاً فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهىهما عن أكل ثمرة تلك الشجرة

لكن النبي عن ذلك بهذا القول بعم الاكل وسائر الاستقاعات ولونص على الاكل ما كان بعم كل ذلك فقيه
 مزيد فائدة (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضى
 الله عنهم انها البر والسنبلة روى أن أبانكر الصديق رضى الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود انها الكرّم وعن مجاهد
 وقتادة انها التين وقال الربيع بن أنس كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث
 واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة أيضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام أن
 يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصود في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا
 لان أحدنا لو أراد أن يقيم العذر اغبره في التأخر فقال شغل بضرب غلمانى لاسا تمسم الادب اكان هذا
 القدر أحسن من أن يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه ومدة فليس لاحسن أن يظن انه وقع ههنا تقصير
 في البيان ثم قال بعضهم الاقرب في لفظ الشجرة أن يتساول ماله ساق وأعصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله
 تعالى وأبشع عليه شجرة من يقطين مع انها كك الزرع والبطيخ فلم يخرجها ذهابه على وجه الارض من أن
 يكون شجرة قال المبرد وأحسب أن كل ما تفرعت له أعصان وعيدان فالعرب تسميه شجرة في وقت تشعبه
 وأصل هذا أنه كل ما شجر أى أخذت منسبة ويسر يقال رأيت فلانا قد شجرة الرماح وقال تعالى حتى
 يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في أمر كذا (المسئلة التاسعة) اتفقوا على ان المراد بقوله
 تعالى فتكونا من الظالمين هو ان كانا أكلنا فقد ظلمنا أنفسنا كالان الاكل من الشجرة لا يقتضى ظلم الغير
 وقد يكون ظالمين بظلم نفسه وبأن يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة
 أقوال (الاول) قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما (الثاني) قول
 المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان (أحدهما) قول أبي حنيفة وهو انه ظلم
 نفسه بأن الزهامة يشق عليه من التوبة والتلافي (وثانيهما) قول أبي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث
 احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصا فاما قد استحققه (الثالث) قول من ينكر صدور المعصية منهم
 مطلقا وجعل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له أن لا يفعله ومثاله انسان طالب الوزارة ثم انه تركها واشتغل
 بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا
 ظالمين أو بانهم كانوا ظالمين أنفسهم والجواب ان الاولى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم * قوله
 عز وجل (فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما عما كانا فيه) قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم
 في الارض مستقر ومتاع الى حين) قال صاحب الكشف فازلهما الشيطان عنها متعقبة فاصدر الشيطان
 زائمه ما عنها ولفظة عن في هذه الآية كمنى في قوله تعالى وما فعلته عن أمرى قال الفقهاء رحمه الله هو من
 الزلل يكون الانسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير متحو لا عن ذلك الموضع ومن قرأ فازلهما فهو
 من الزوال عن المكان وحكى عن أبي معاذ أنه قال يقال أولئك عن كذا حتى زلت عنه وأزلته حتى زلات
 ومعناها ما واحد أى حوالتك عنه وقال بعض العلماء أزلهما الشيطان أى استزلهما فهو من قولك زل
 في دينه اذا اخطأ وأزله غيره اذا سببه ما يزل من أجله في دينه أو ديناه واعلم أن في الآية مسائل
 (المسئلة الاولى) اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال الاختلاف
 في هذا الباب يرجع الى أقسام أربعة (أحدها) ما يقع في باب الاعتقاد (وثانيها) ما يقع في باب
 التبليغ (وثالثها) في باب الاحكام والفتيا (ورابعها) ما يقع في أفعالهم وسيرتهم أما اعتقادهم الكفر
 والضلال فان ذلك غير جائز عند أكثر الامة وقوات الفضيلة من الخوارج انهم قد وقعت منهم الذنوب والذنوب
 عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم السلام اظهار الكفر على سبيل التقيّة
 (أما النوع الثاني) وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الامة على كونهم معصومين عن الكذب والتجريف
 فيما يتعلق بالتبليغ والالارفع الوثوق بالادعاء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عند الاجور

أبشاسه وأمن الناس من جور ذلك سهواً فالوالان الاحتراز عنه غير ممكن (وأما النوع الثالث) وهو ما يتعلق بالقبول فاجمعوا على أنه لا يجوز خطاهم فيه على سبيل التعمد وأما على سبيل السهو فجوز به بعضهم وأباه آخرون (وأما النوع الرابع) وهو الذي يقع في أفعالهم فقد اختلفت الأمة فيه على خمسة أقوال (أحدها) قول من يجوز عليهم الكبار على جهة العمد وهو قول الحشوية (والثاني) قول من لا يجوز عليهم الكبار لكنه يجوز عليهم الصغار على جهة العمد إلا ما يفر كالكذب والتطقيف وهذا قول أكثرهم المعتزلة (القول الثالث) أنه لا يجوز أن يأثموا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي (القول الرابع) أنه لا يقع منهم الذنب الأعلى جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أمتهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وإنهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم (القول الخامس) أنه لا يقع منهم الذنب إلا الكبيرة ولا الصغيرة إلا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال (أحدها) قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة (وثانيها) قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة (وثالثها) قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة فحائز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي علي من المعتزلة والخمارة عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه (أحدها) لو صدر الذنب عنهم انكأوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز ببيان الملازمة أن درجة الانبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه الخس لا ترى إلى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منهن يكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحسن يرحم وغيره يحدو حد العبد نصف حد الحر وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالاً من الأمة فذلك بالإجماع (وثانيها) أن بتقدير إقامته على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان أقل حالاً من عدول الأمة وكيف لا يقول ذلك وأنه لا معنى للنبوة والرسالة إلا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شرع هذا الحكم وذلك أيضاً فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله لم تكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً (وثالثها) أن بتقدير إقامته على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إذاؤه محرمًا لكنه محرم لقوله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة (ورابعها) أن محمد صلى الله عليه وسلم لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فمضى إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال وإذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت أيضاً في سائر الأنبياء ضرورة أنه لا قائل باحرق (وخامسها) أن ما نعلم به بدمية العقل أنه لا شيء أقبح من نهي رفع الله درجة واثمنه على وحيه وجعله خليفة في عبادته وبلاده يسمع ربه يتأديه لا تفعل كذا فمقدم عليه ترجيحاً لذاته وغير ملزمة إلى نهي ربه ولا منجز بوعده هذا معلوم القبح بالضرورة (وسادسها) أنه لو صدرت المعصية من الأنبياء انكأوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها ولا يستحقوا اللعن لقوله إلا لعنة الله على الظالمين وأجعت الأمة على أن أحد من الأنبياء لم يكن مستحقاً للعن ولا للعذاب فثبت أنه ما صدرت المعصية عنه (وسابعها) أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلم يطاعوه لم يخلوا تحت قوله أنا أمرت الناس بالبر وتنبون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون وقال وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه فإلى بلقي بواحد من وعظ الأمة كيف يجوز أن ينسب إلى الأنبياء عليهم السلام (وثامنها) قوله تعالى أنهم كانوا يسارعون في الحيرات ولم يظف الحيرات للعموم فينبسب إلى الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت أن الأنبياء كانوا أفاضل لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم (وتاسعها) قوله تعالى وأنهم عندنا من المصطفين

الاخبار وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخبار
 الا في الفعلة القلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولا لم يدخل تحته فثبت انهم كانوا اخبارا في كل
 الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال الله يظني من الملائكة رسلا ومن الناس ان الله اصطفى آدم
 ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقال في ابراهيم ولقد اصطفينا في الدنيا وقال في موسى اني
 اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب اولي الايدي
 والابصار انا اخلاصناهم بخاصة ذكرى الدار وانهم عندنا من المصطفين الاخبار فكل هذه الايات دالة
 على كونهم موصوفين بالاصطفاء والنبوة وذلك ينافي صدور الذنب عنهم (وعاشرها) انه تعالى حكى عن
 ابيليس قوله فبعضتك لا غويتهم اجمعين الاعباد لك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يعويهم المخلصين
 وهم الانبياء عليهم السلام قال تعالى في صفة ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلاصناهم بخاصة ذكرى الدار
 وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصية في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل
 لانه لا قائل بالفرق (الحادية عشر) قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابيليس طنبه فاتبه الا فرى قامن
 المؤمنين فاولئك الذين ما تبعوه ووجب ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم ولا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت
 في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء او غيرهم فان كانوا هم الانبياء فقد ثبت في النبي انه
 لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق
 فيكون غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم (الثانية عشر) انه
 تعالى قسم الخلق قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الظالمون وقال في الصنف
 الاخر اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل مايرضيه
 الشيطان والذي يرضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت
 المعصية من الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ولصدق عليه انه من الظالمين ولصدق على زهاد
 الامة انهم من حزب الله انهم من المفلحين بخلاف ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من
 ذلك الرسول وهذا لا يقوله مسلم (الثالث عشر) ان الرسول افضل من المالك فوجب ان لا يصدر الذنب من
 الرسول وانما قلنا انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ووجه
 الاستدلال به قد تقدم في مسألة فضل المالك على البشر وانما قلنا انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن
 الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يدعون الله ما امرهم ويفعلون
 ما يؤمرون فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من المالك لقوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المؤمنين كالفجار (الرابع عشر) روى ان خزيمة بن ماثب شهد
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول
 الله اني اصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وسماء بنى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة (الخامس
 عشر) قال في حق ابراهيم عليه السلام اني جاءك للناس اماما والامام من يؤتم به فوجب على كل الناس
 ان ياتوا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم ان ياتوا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التساقض
 (السادس عشر) قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد به هذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان
 المراد به عهد النبوة وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين وان كان المراد به هذا العهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة
 للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم
 به ويقتدى به والا ينعى على جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذنباً اما الخالف فقد عسك في كل
 واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بايات ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما سياتي
 في هذا النفس بران شاء الله تعالى اما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فتلاثة (اولها) تمسكوا

في الطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها اليسكن
 اليه الى آخر الآية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه الكتابان
 بأمرها عائدة اليه ما فقوله جعله لشركا. فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرك عنهما
 والجواب لان سلم ان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم آل
 قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما اتاهما ما طلبا من
 الولد الصالح سميا أولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والصغير في يشركون
 لهما ولا عقابهما فهذا الجواب هو المقصد (وثانيها) قالوا ان ابراهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله
 ولا باليوم الآخر أما الاول فلانه قال في الكواكب هذاري وأما الثاني فقوله أرني كيف تحيي الموتى
 قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطعن قلبي والجواب أما قوله هذاري فهو واستفهام على سبيل الإنكار وأما
 قوله ولكن ليطعن قلبي فالمراد انه ليس انطرب كما عاينة (وثالثها) تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما
 أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من المعترين فذات
 الآية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما أوحى اليه والجواب ان القاب في دار الدنيا لا ينقل
 عن الأفكار المستعقبة للشبهات الا انه عليه الصلاة والسلام كان يزياها بالدلائل أما الآيات التي تمسكوا
 بها في باب التبليغ فثلاثة (أحدها) قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل
 على وقوع النسيان في الوحي الجواب ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل
 في الوسخ بل عن النسيان بمعنى الترتك فحمله على ترك الاولى (وثانيها) قوله وما أرسلنا من قبلك من رسول
 ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في امنيه والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستعصا
 (وثالثها) قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارضى من رسول فانه يسلك من بين
 يديه ومن خلفه رصدا يعلم ان قد أبلغوا رسالات ربهم قالوا فلا خوف من وقوع الخطي في تبليغ الوحي
 من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالمرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم لا يجوز أن تكون الفائدة
 أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن لقاء الوسوسة أما الآيات التي تمسكوا بها في الغيب فثلاثة (أحدها)
 قوله وداود وسليمان اذ يحكيان في الحجر وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء (وثانيها) قوله في أسارى بدر
 حين قادهم النبي صلى الله عليه وسلم ما كان انبي أن تكون له أسرى حتى ينحن في الارض فلولا انه أخطأ
 في هذه الحكومة والاماعوتب (وثالثها) قوله تعالى عفا الله عنك لم أذن لهم والجواب عن الكل
 انما نحمله على ترك الاولى أما الآيات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة (أولها) قصة آدم عليه السلام
 تمسكوا بها من سبعة أوجه (الاول) انه كان عاصيا والعاصي لابد وأن يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا
 انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين (الاول)
 ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم فلامعنى اصحاب الكبيرة
 الا ذلك (الثاني) ان العاصي اسم ذم فوجب أن لا يتناول الاصحاب الكبيرة (الوجه الثاني)
 في التمسك بقصة آدم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى والغى ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغي
 بفعل الغي مقابلا للرشد (الوجه الثالث) انه تائب والتائب مذهب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى فلقى آدم
 من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا التائب مذهب لان التائب هو التادم على
 فعل الذنب والتادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذهب بالكذب
 وان صدق فيه فهو الماطوب (الوجه الرابع) انه ارتكب المنهي عنه في قوله ألم أنهيكم عن تلك الشجرة
 ولا تقر باهذه الشجرة وارتكب المنهي عنه عين الذنب (الوجه الخامس) سماء ظالماني قوله فمكونا من
 الظالمين وهو سمى نفسه ظالماني قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وانظالم ملعون لقوله تعالى ألعنة الله على الظالمين
 ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة (الوجه السادس) انه اعترف بأنه لولا مغفرة الله اياه والالكان

خامس في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة
 (وسايعها) انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما تقدم عليه من طاعة الشيطان
 وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا بانه ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه قاعلا
 للكبيرة لكن مجموعها الاشك في كونه قاعلا في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من هذه الوجوه
 وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا
 ان نقول كلامكم انما يتيمم لوانتم بالادلة على ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان
 آدم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على
 هذا المقام وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي ان شاء الله تعالى عند
 الكلام في نفسه ميركل واحد من هذه الآيات ولذا كررنا كيفية تلك الزلة ليطهر مراد الله تعالى من قوله
 فأزلهما الشيطان فقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فافداه على ذلك
 الفعل اما ان يكون حال كونه ناسيا أو حال كونه ذا كرا (أما الاول) وهو انه فعله ناسيا فهو قول طائفة من
 المتكلمين واحتملوا عليه بقوله تعالى فتسى ولم يجده عروما ومثله بالصائم فيستغل بأمر يستغفره ويغلب
 عليه فيصير ساهيا عن الصوم وبأكل في أثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين (الاول) ان
 قوله تعالى ما نهاكم أكلها من هذه الشجرة الآن تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكان الناصحين يدل
 على انه ما نسي النهي حال الاقدام وروى عن ابن عباس ما يدل على ان آدم تعدد لانه قال لما آكلها
 فبذلت لها مساواتها ما خرج آدم فتملقت به شجرة من شجر الجنة فبسته فتأداه الله تعالى أفرار مني فقال بل
 حياء منك فقال له أما كان فيما نخعتك من الجنة منذ وحة عما حرمت عليك قال بل يارب ولني وعزتك
 ما كنت أرى ان أحدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لأهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كذا (الثاني)
 وهو انه لو كان ناسيا لما عتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا
 يكون مكافاه لقوله لا يكاف الله نفسه الا وسعها وأما من حيث النقل فلنقله عليه الصلاة والسلام رفع القلم
 عن ثلاث فلما عتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول (أما الجواب عن الاول) فهو
 اننا انسلم ان آدم وحواء قبل من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في
 ذلك التصديق أعظم من أكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكم أكلها من هذه الشجرة الآن تكونا ملكين
 أو تكونان من الخالدين فقد أتى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى أن
 يعتقد فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء أعظم من أكل الشجرة
 فوجب أن تكون المعاتبية في ذلك أشد وأيضاً كان آدم عليه السلام عالما بتقرب ابليس عن السجود وكونه
 بغضاله وحاسده على ما أتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذا القرائن
 وليس في الآية انهم ما أقدموا على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على ان آدم كان عالما بعد اذنه قوله
 تعالى ان هذا عدوك ولزوجه فلا يجوز خشك من الجنة فتشقى وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروى
 بالاحاد فكيف يعارض القرآن (وأما الجواب عن الثاني) فهو ان العتاب اغنا حصل على ترك التصفط من
 أسباب النسيان وهذا الضرب من السهو وموضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤخذوا به وليس
 بموضوع عن الانبياء اعظم خطرتهم ومثله بقوله يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ثم قال من يأت منكن
 بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه الصلاة والسلام أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء
 ثم الامثل فالامثل وقال أيضا اني أوعك كما يوعك الرجلان منكم فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم
 وعلموا من انهم في حصول شرطي تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا أما سمعت ان حسنة ابراشيثا المقرينة
 ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقرير انه صدر
 ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورأيت في بعض التفاسير ان حواء سقته الخمر حتى سكر

ثم في أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس بهعد لانه عليه الصلاة والسلام كان مأذونا له في تناول كل الاشياء
سوى تلك الشجرة فاذا اجلنا الشجرة على البركان مأذونا في تناول الخمر ولقائل أن يقول ان شجر الجنة لا يسكر
لقله تعالى في صفة شجر الجنة لانه يقول (أما القول الثاني) وهو انه عليه السلام فعله عامدا فانه اربعة
أقوال (أحدها) ان ذلك النهي كان نهيا تنزيهيا لا نهيا تحريميا وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلمته (الثاني)
انه كان ذلك عدا من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد
عرفت فساد هذا القول (الثالث) انه عليه السلام فعله عدا لكن كان معه من الوجع والفرح والاشفاق
ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول أيضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب أو فعل
المنهي عدا وان فعله مع الظروف الا انه يكون مع ذلك عاميا مستحقا للعن والذم والجلود في النار ولا يصح
وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله فنبى ولم يجده له عز ما وذلك ينافي
العمدية (القول الرابع) وهو اختيارا كثيرا معتزلة انه عليه السلام أقدم على الاكل بسبب اجتهاد خاطيه
وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة يان الاجتهاد الخطأ انه لما قيل له ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به
الى الشخص وقد يشار به الى النوع وروى انه عليه السلام أخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حل لانا
أمتي حرام على ذكورهم وأرادي به نوعه ما وروى انه عليه السلام توضأ مرة ثمرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله
الصلاة الا به وأراد نوعه فلامع آدم عليه السلام قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما يناول تلك
الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد
الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع اذا كان خطأ لا يوجب استحقات العقاب
واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه (أحدها)
ان كلمة هذا في أصل اللغة للإشارة الى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون الاشياء معينة فكلمة
هذا في أصل اللغة للإشارة الى الشيء المعين فاما أن يراد بها الإشارة الى النوع فذلك على خلاف الأصل
وأضاف لانه تعالى لا يجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون قد أمر بعض الملائكة بالإشارة الى ذلك الشخص
فيكون ما عدا ما خارجا عن النهي لاحتمال اذ اثبت هذا فقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقة فآدم
عليه السلام لما حل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا
الكلام متأيد بأمرين آخرين (أحدهما) ان قوله وكلامها رعدا حيث شتما أفاد الاذن في تناول كل
ما في الجنة الا ما خصه الدليل (والثاني) ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه
الدليل والدليل المختص لم يدل على ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلام كان مأذونا له في الانتفاع
بساير الاشجار واذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتابا وأن يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت ان حمل
القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مخطئا لا مخطئا او اذا كان كذلك ثبت فساد هذا
التأويل (الوجه الثاني) في الاعتراض على هذا التأويل ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع
واكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك فان كان
الاول فاما أن يقال ان آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فينمذ يكون قد أتى بالذنب وان لم يقصر
في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع فاقدامه على تناول من شجرة من ذلك النوع يكون
اقداما على الذنب قصدا (الوجه الثالث) ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدم
على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يمكن من تحصيل العلم أما الانبياء فانهم قادرون على
تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز
عقلا وشرا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية (الوجه الرابع) هذه المسئلة اما أن
تكون من المسائل القطعية أو الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال
وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا وان قلنا المصيب فيها واحد

والخطي فيها مذكور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبباً لان زرع عن آدم عليه السلام لسانه
وأخرج من الجنة وأهبط الى الارض (والجواب عن الاول) ان لفظ هذا وان كان في الاصل للإشارة الى
الشخص لكنه قد يستعمل في الإشارة الى النوع كما تقدم بيانه وأنه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على ان
المراد هو النوع (والجواب عن الثاني) هو أن آدم عليه السلام لعلة قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن أنه
لا يلزمه ذلك في المسأل أو يقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهى الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت
المدة غفل عنه لان في الخبر أن آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم أخرج (والجواب عن الثالث)
انه لا حاجة همنا الى اثبات أن الانبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فاننا بينا أنه عليه السلام قصر في معرفة
تلك الدلالة وأنه كان قد عرفها لكنه قد نسىها وهو المراد من قوله تعالى قسى ولم تجد له عزيمة (والجواب
عن الرابع) يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نهى ما صار للسيان عذراً في أن لا يصير
الذنب كبيراً أو يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لان ذلك
يجوز أن يختلف باختلاف الاختصاص وكما أن الرسول عليه السلام مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات
والتعصبات بما لم يثبت في حق لاته فكذلك همنا واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر وهو أنه تعالى
لما قال ولا تقربا هذه الشجرة ونهاهم ما عاقلن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهم ما وحده أن يقرب
من الشجرة وأن يتناول منها الان قوله ولا تقربا ينهي اهل الجمع ولا يلزم من حصول النهي في حال الاجتماع
حصوله حال الافتراد فاعل الخطأ في هذا الاجتهاد يقع من هذا الوجه فهذا ما يقال في هذا الباب
والله أعلم (المسئلة الثانية) اخلفوا في أنه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام مع ان ابليس كان
خارج الجنة و آدم كان في الجنة وذكروا فيه وجوهاً (احدها) قول القصاص وهو الذي روي
عن وهب بن منبه الباقى والسدى عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره أنه لما أراد ابليس أن يدخل الجنة
منعته الخزنة فأتى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كلهم الحية وهي كاحسن الدواب بعدما عرض نفسه
على سائر الحيوانات فاقبلوا واحداً منها فاستلعمته الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة
خرج ابليس من فجاء واشتغل بالسوسة فلا حرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها
وجعل رزقها في التراب وعدو البني آدم واعلم أن هذا وامثاله مما يجب أن لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر
على الدخول في فم الحية فلم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت
الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكافئة (وثانيها) أن ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول أقل قسداً
من الاول (وثالثها) قال بعض أهل الاصول ان آدم وحواء عليهم السلام لعلهما ما ناكحهما في باب الجنة
وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما (ورابعها) وهو قول الحسن ان ابليس كان في الارض وأوصل
الوسوسة اليهما في الجنة قال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكنه ايضاً
من الارض الى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو أن ابليس هل يأمُر خطايبهم ما ويقال انه أوصل الوسوسة
اليهم ما على لسان بعض اتباعه (حجة القول الاول) قوله تعالى وقامهم الى مكان الناحين وذلك يقتضي
المشافهة وكذا قوله فلا هم باغرو (وحجة القول الثاني) أن آدم وحواء عليهم السلام كانوا يعرفانه
ويعرفان ما عنده من الحسد والعداوة فيستحيل في العادة أن يقبلوا قوله وان يلتقيا اليه فلا بد وان يكون
المباشر للوسوسة من بعض اتباع ابليس في ههنا سوا الان (السؤال الاول) ان الله تعالى قد أضاف
هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبهم ما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهم انهم ما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل
قاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يردهم دعائى الا فراد فقال تعالى حاكيا عن ابليس وما كان لي
عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة ما قررناه من ارا
ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوى يستحيل أن يصير مصدر الاحد هذين الامرين الا
عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن أو اعتقاد يكون الفعل مشتملاً على مصلحة

فاذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب شبهة عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنية لما لا جله صار الفاعل
 بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل ههنا الى الوسوسة وما أحسن ما قال بعض العارفين ان زلة
 آدم عليه السلام هب انما كانت بسبب وسوسة ابليس فعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا ينهك على انه
 ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الداعي وان ترتب بعضها على بعض فلا بد من اتهام الى ما يخلفه الله
 تعالى ابتداء وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الاقتتلت فضلها من تشاء وتمدي من
 تشاء (السؤال الثاني) كيف كانت تلك الوسوسة (الجواب) انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله
 ما منها كاريكم عن هذه الشجرة الا ان تكونوا ملكين أو تكونوا من الخالدين فلم يقبل ذلك منه فلما اتيس من
 ذلك عدل الى اليقين على ما قال وقاسمهم الى ليلتين الناصحين فلم يصدقاه أيضا والظاهر انه بعد ذلك عدل
 الى نفي آخر وهو انه شغلهم باستهفاء الذات المباحة حتى صار امتعزقين فيه فحصل بسبب استعزاقهم ما فيه
 نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله أعلم بحقايق الامور كيف كانت أما قوله تعالى وقتلنا اهبوطوا فقيه
 مسائل (المسئلة الاولى) من قال ان جنة آدم كانت في السماء فسر الهبوط بانزول من العلو الى السفلى ومن
 قال انما كانت في الارض فسر به التحول من موضع الى غيره كقوله اهبوطوا مصر (المسئلة الثانية) اختلفوا
 في الخاطئين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكر وافيته وجوها
 (الاول) وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه أيضا قالوا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فأزلهما
 الشيطان عنها أي فأزلهما وقلنا لهم اهبوطوا أو ما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فلهذا اترى لا آدم وحواء
 عليهما السلام أن ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال قلنا يا آدم ان
 هذا عدوك ولزوجهك فلا يخرج منكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما أخرج من السجود صار كافرا واخرج
 من الجنة وقبل له اخرج منها فيكون لك أن تسببهم او قال أيضا اخرج منها فانك رجيم وانما اهبوطوا منها
 لاجل تكبيره فزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بعدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل
 هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبوطوا امتنا ولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبطه الى الارض فلعله
 عاد الى السماء مرة اخرى لاجل أن يوسوس الى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما
 اهبطا فلما اخرج من الجنة واجتمع ابليس معهم اخرج الجنة أمر الكل فقال اهبطوا ومن الناس من قال
 ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت (الوجه
 الثاني) أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع أن المكافين هم الملائكة والجن والانس
 واقتل أن يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكافين على ما قال تعالى
 كل قد علم صلاته وتسيجه وقال سليمان لله هد له عذبه عذابا شديدا (الثالث) المراد آدم وحواء وذريتهما
 لانهم لما كانوا أصل الانس جعلوا كأنهم الانس كلهم والدليل عليه قوله اهبطوا منهم جميعا بعضكم لبعض عدو
 ويدل عليه أيضا قوله فمن تبع هذا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا أولئك
 أصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم بعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي
 والبغاض وتضليل بعضهم لبعض واعلم أن هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت
 فكيف يتنسأوا لهم الخطاب اما من زعم ان أقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله (المسئلة الثالثة)
 اختلفوا في أن قوله اهبطوا أمر أو اباحة والاشبه انه أمر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه
 من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والسكد من أشق التكليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن
 ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف سبب للثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان
 قيل أليس تقولون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكليف قلنا أما
 الحدود فهي واقعة بالحدود من فعل الغير فيجوز أن تكون عقابا اذا كان الرجل مصر أو ما الكفارات فانما
 يقال في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لانه لا تثبت الامع الما ثم فاما أن تكون عقوبة مع كونها

تعرضت للتوباب العظيم فلا (المسئلة الرابعة) ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو أمر بالهبوط وليس أمر بالعداوة لان عداوة ابليس لآدم وجوءا عليهم ما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واخذاعه اياهم ما حتى أخرجهما من الجنة وعداوة لذريتهم ما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية ونشئ من ذلك لا يجوز أن يكون مأمورا به فأمّا عداوة آدم لابليس فانما مأمور به بالقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال تعالى يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبو يكم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو (المسئلة الخامسة) المستقرة قد يكون بمعنى الاستتقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال تعالى فيه مستودع اذا عرفت هذا فتقول الاكثرون حملوا قوله تعالى ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقركم حالي الحياة والموت وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المستقرة هو القبر أي تبوركم تكونون فيها والاول أولى لانه تعالى قدر المنافع وذلك لا يليق الالباحل الحياة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضي حال الحياة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها يحبون وفيها عتوتون ومنها اخرجون فيجوز أن يكون قوله فيها يحبون الى آخر الكلام بيانا لقوله لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز أن يكون زيادة على الاول (المسئلة السادسة) اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى أن يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول صاحبه ما رأيتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت أعمار الناس طويلة وأجالهم عن أوائل حدودهم متباعدة جاز أن يقول ومتاع الى حين (المسئلة السابعة) اعلم ان في هذه الآيات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه (أحدها) ان من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب اقdamه على هذه الرلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر

باناظر ابرنوب بعيني واقعد * ومشاهد للامر غير مشاهد

تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي * درك الجنان وينيل فوز العابد

أنسيت ان الله أخرج آدم * منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كما قوم من أهل الجنة فسبنا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهمة والحزن حتى نرذ الى الدار التي أخرجننا منها (وثانيها) التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن فتادة في قوله تعالى أفي الحسد تكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال أنا نارى وهذا طينى ثم ألقى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهى عنه ثم ألقى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل (وثالثها) انه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر * قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم) فمما سائل (المسئلة الاولى) قال القفال أصل التلقى هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للنشئ الجاء في موضع موضع القبول والاخذ قال الله تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أي تلقته ويقال تلقينا الحاج أي استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أي أخذتها منه واذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلقاها في كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع اليهم ما ماصح أن يشترك في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقينه فقد تلقاك بخازن يقال تلقى آدم كلمات أي أخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال تلقى كلمات بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدى الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون (المسئلة الثمانية) اعلم انه لا يجوز أن يكون المراد ان الله تعالى عرقه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد أن يعرف ماهية التوبة فيتمكن بفعلها من تدارك الذنوب وعيها عن غيرها فافضل ان الانبياء عليهم السلام بل يجب حمله على أحد أمور (أحدها) التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام

عند ذلك من التائبين المنيبين (وثانيها) انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان
من اذنب ذنباً صغيراً وكبيراً ثم ندم على ما صنع وعزم على أن لا يعود فاني أتوب عليه قال الله تعالى فلتلق آدم
من ربه هذه الكلمات أى أخذها وقبلها وعمل بها (وثالثها) انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك
من الدواعي القوية الى التوبة (ورابعها) انه تعالى علمه كلاماً لوجهات التوبة معه لكان ذلك سبباً لكمال
حال التوبة (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس
ان آدم عليه السلام قال يا رب ألم تحبني يديك بلا واسطة قال بلى قال يا رب ألم تنفخ في من روحك قال بلى
قال ألم تدعني في جنتك قال بلى قال يا رب ألم تسبق رجلك غضبك قال بلى قال يا رب ان تبت وأصلحت
تردني الى الجنة قال بلى فهو قوله فلتلق آدم من ربه كلمات وزاد السدي فيه يا رب هل كنت كذبت على ذنبا قال
نعم (وثانيها) قال الضحى أئبت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي تاتي آدم من ربه قال علم الله آدم وجوؤه
أمر الحج فجاووهي الكلمات التي يقال في الحج فلما فرغوا من الحج أوحى الله تعالى اليهم ما باني قبلت توبتكما
(وثالثها) قال مجاهد وقتادة في احدي الروايتين عنهما هي قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين (ورابعها) قال سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضى الله عنهم انه اقول لاله الا أنت
سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي أنك أنت خير الغافرين لا اله الا أنت سبحانك وبحمدك
عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني أنك أنت خير الراحمين لا اله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت
نفسى فتاب على أنك أنت التواب الرحيم (وخامسها) قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف
بالبيت سبعة اوابيت يومئذ برؤة حراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم أنك تعلم سرى وعلايتى
فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فأعطينى سؤلّى وتعلم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى اللهم انى أسألك ايماناً يا سائر
قائى وبقيتنا صادقا حتى أعلم انه ان يصيبنى الا ما مكتبت لى ورضيتى بما قسمت لى فأوحى الله تعالى الى آدم
يا آدم قد غفرت لك ذنبك وان يأتيني أحد من ذريتك فيدعوك فبه هذا الدعاء الذى دعوتنى به الاغفرت ذنبه
وكشفت همومه وغموه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريد ها (المسئلة الرابعة) قال
الغزالي رحمه الله التوبة تحقق من ثلاثة أمور مرتبة علم وحال وعمل فالعلم أول والحال ثان والعمل
ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايحيا بالقضاء سنة الله في الملك والمال يكون
اما العلم فهو معرفة ما فى الذنب من الضرور وكونه حجابا بين العبد ورحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة
محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب قواات المحبوب فان القلب مهمما مشغور بقواات المحبوب تألم فاذا
كان قوااته يفعل من جهته تأسف بسبب قواات المحبوب على الفعل الذى كان سببا لذلك القواات فسمى ذلك
التأسف ندما ثم ان ذلك التألم اذا تأكد حصلت منه ارادة جازمة ولهاتعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضى
اماتعلقها بالحال فترك الذنب الذى كان ملائبا له واما بالمستقبل فاعزم على ترك ذلك الفعل المقوت
للتعجبوب الى آخر العزم واما بالماضى فبتلا فى ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو
مطلع هذه الخيرات وأعني به اليقين التام بأن هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب
نار الندم فينألم به القلب حيث أبصر باشراف نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن بشرق عليه نور
الشمس وقد كان فى ظلمة فيقطع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فقتل
نيران الحب فى قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته لالتهاض للندار لك فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك
فى الحال والاستقبال والتلا فى الماضى ثلاثة معان مترتبة فى الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها
وكنهير ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كاقدمه والترك كالآخرة والتابع
المتأخر وهذا الاعتبار قال عليه السلام الندم توبة اذ لا ينفعك الندم عن علم أوجهه وعن عزم يتبعه فيكون
الندم محفوفا بطرفيه أعنى مفزعه ومثمره فهذا هو الذى تلخصه الشيخ الغزالي فى حقيقة التوبة وهو كلام حسن
وقال القفال لا بد فى التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود الى مثله

ومن الاشتقاق فيما بين ذلك كماه أما الله لا بد من الترتك فلانه لو لم يترك المكان فاعلاله فلا يكون ثابتا وأما الندم
فلانه لو لم يندم لكان راضيه بكونه فاعلاله والراضى بالشئ قد يقبله والفاعل للشئ لا يكون ثابتا عنه وأما
العزم على أن لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما الاشتقاق فلانه مأثور
بالتوبة ولا سبيل له الى القطع بأنه أتى بالتوبة كإلزامه فيكون ثابتا ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجو رحمة
ربه وقال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لا عند ولا واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله آئين وأدخل
في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم ~~بكون~~ الفعل الفلاني ضمر رافع العلم بأن ذلك الفعل
صدر منه يوجب تالم القلب وذلك التالم يوجب ارادة الترتك في الحال والاستقبال واردة تلافى ما حصل
منه في الماضي واذا كان بعض هذه الاشياء مرتب على البعض ترتبا ضروريا لم يكن ذلك داخلا تحت قدرته
فاستحال أن يكون مأثورا به والحاصل ان الداخل في الوسخ ليس الا تحصيل العلم فأما معاده فليس
لاختيار اليه سبيل ~~لكن~~ لغاقل أن يقول تحصيل العلم ليس أيضا في الوسخ لان تحصيل العلم ببعض
الجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فذلك العلوم الحاضرة المتوصل بها الى
اكتساب ذلك المجهول اما أن تكون مستلزما للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزما فان كان الاول كان ترتب
المتوصل اليه على المتوصل به ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن
استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القرينة لا بد وأن تكون بحال يلزم
من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب فاذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل
لم لا يجوز أن يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل بها الى تلك النتيجة غير
حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل
بها الى تلك النتيجة مما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه
وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما أن يفضى الى التسلسل وهو محال
أو يفضى الى أن يصير من لوازمه فيعود الى الخذور المذكور والله أعلم (المسئلة الخامسة) سأل القاضي
عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة وأجاب بأن أبا علي قال انها تلزمه
لان المكافئ على علم الله قد عصى لم يحذف فيما بعد وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادما أو مصرا ~~لكن~~
الاصرار قبيح فلا تتم مفارقتها لهذا القبيح الا بالتوبة فهي اذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة
وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب أما أبو هاشم فانه يجوز أن يخالف العاصي من التوبة والاصرار
ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الانبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لاحدى خلال فاما
أن تجب لان بالاخيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة وأما لان التوبة نازلة منزلة الترتك فاذا كان
الترتك واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة
السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لان الفعل
لا يجوز أن يجب لاجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما معصاهم الله تعالى صار
أحد أسباب عهتهم انشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة (المسئلة السادسة) قال
القائل أصل التوبة الرجوع كالآوبة يقال توب كيا يقال أوب قال الله تعالى قابل التوب فقوله هم تاب يتوب
توبا وتوبة ومتابا فهو نائب وتواب كقولهم آب يوب أو بابا وربة فهو آيب وأزاب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب
والعبد فاذا وُصف بهما العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد
رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب في هذه الحالة كالمعرض عن عبده واذا وُصف به الرب تعالى
فالمعنى انه رجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة فقيس في العبد تاب الى ربه
وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معرفته عنه ثم يرجع خدمته فيقال
فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين

(أحدهما) ان يثيب عليهم الثواب العظيم كما ان قبول الطاعة يراد به ذلك (والثاني) انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة (المسئلة السابعة) المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين (الأول) ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر اليه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة أخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر أما الله سبحانه وتعالى فانه بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طمع أو حياء نفع أو دفع ضرر بل انما يقبلها المحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له ما قد سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فهو وصف بأنه تعالى تواب (الثاني) ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهة نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بأنه رحيم (المسئلة الثامنة) في هذه الآية فوائد (احداها) انه لا بد وأن يكون العبد مشغلا بالتوبة في كل حين وأوان ماورد في ذلك من الاحداث والآثار أما الاحداث (أ) روى ان رجلا سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبدا حتى يكون الشيطان هو الظاهر فيقول لاطاقة لي معه وقال على كلما قدرت أن تطرحه في ورطة وتخلص منها فافعل ب وروى أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصبر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام توبوا الى ربكم فاني أتوب اليه في كل يوم مائة مرة د وأبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه وانذر عشرتك الاقر بين يامعتر قرئس اشترى وأنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئا يا عباس بن عمير المطلب لا أغنى عنك من الله شيئا يا مفسدة همة رسول الله لا أغنى عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سامني ما شئت لا أغنى عنك من الله شيئا أخرجه في الصحيح ه وقال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي فاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغنى شيء يغشى القلب فيعطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الحق فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كل ضوء ثم ذكروا هذا الحديث تأويلات (أحدها) ان الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في آتية من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غيبا في قلبه فاستغفر لآتمته (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة الى حالة أرفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك (وثالثها) ان الغنى عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير قائما عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب الحقيقة (ورابعها) وهو تأويل أهل الظاهر ان القلب لا يتفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات فيمكن يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود رضي الله عنه وهو ان يجر الذنب ويعزم على أن لا يعود اليه أبدا (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يقول الملائكة اذ هم عبدى بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر أمثالها واذا هم بالسيسة فمسمها فاكتبوها سيسة واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم (ح) روى ان جبريل عليه السلام مع ابراهيم عليه السلام وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل اوتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال ان يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة (ط) أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام من استفتح أول نماره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدى ما بين ذلك من الذنوب (كي) عن ابي سعيد الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فآل عن أهل الارض فدل على رهاب فأناه فقال انه قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل للقاتل من توبة فقال لا فقيل فكيف المسألة ثم سأل عن أهل الارض فدل على رجل عالم فأناه فقال انه قتل مائة

نفس فهل لي من توبة فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق الى أرض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون
 الله تعالى فاعبدهم معهم ولا ترجع الى أرضك فانها أرض سوء فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه الموت
 فاختصم فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائباً مقبلاً بقلبه الى الله تعالى
 وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيراً قط فأتاه ملك في صورة آدمي وتوسل بينهم فقال قتلوا ما بين
 الارضين فالى أيهم ما كان أدنى فهو له فقاوموه فوجدوه أدنى الى الارض التي أراد ينسرف فقبضته ملائكة
 الرحمة ورواه مسلم (يا) ثابت البناني بلغنا أن ابليس قال يا رب انك خلقت آدم وجعلت يني وبينه
 عداوة فسلطني عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وتعالى جعلت صدورهم مسامكة لك فقال رب زدني فقال
 لا يولد ولد لآدم الا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجري منه مجرى الدم قال رب زدني قال فأجلب عليهم
 بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد قال فعند هاشكي آدم ابليس الى ربه تعالى فقال يا رب انك
 خلقت ابليس وجعلت يني وبينه عداوة وبغضاء وسلطنة علي وعلى ذريتي وأنا لا اطيقه الا بك فقال الله تعالى
 لا يولد لك ولد الا وكاتب به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب
 زدني قال لا احبب عن أحد من ولدك التوبة ما لم يغفر (يب) أبو موسى الأشعري قال قال عليه
 السلام ان الله تعالى يستطيد بالليل يتوب مسيء النهار وبالنهار يتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من
 مغربها رواه مسلم (يج) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعتني
 الله منه بما شاء أن ينفعني فاذا حدثني أحد من أصحابه استخافته فاذا حلف لي صدقته وحدثني أبو بكر
 وصدق أبو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم
 فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم الى
 قولة فاستغفروا الذنوب هم (يد) أبو امامة قال بينا انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاء
 رجل فقال يا رسول الله اني أصبت حداً فاقه علي قال فأعرض عنه ثم عاده فقال مثل ذلك واقعت الصلاة
 فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فمضى ثم خرج قال أبو امامة في كنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه
 وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اني أصبت حداً فاقه علي فقال عليه السلام اليس حين خرجت من
 بيتك توضأت فأحسن الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معناه هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله
 قال فان الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك رواه مسلم (يه) عبد الله قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه
 وسلم وقال يا رسول الله اني عالج امرأة من أقصى المدينة وانني أصبت ما دون ان اسمها فهاها اذا فاقض
 في ما شئت فقال له غفر الله لك لو سترت نفسك لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فقام الرجل
 فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية وأقم الصلاة طرقي النهار ووزل فامن الدليل ان
 الحسنة تذهب السيئات فقال واحد من القوم يا نبي الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه
 مسلم (يو) أبو هريرة قال قال عليه السلام ان عبداً أصاب ذنباً فقال يا رب اني اذنبت ذنباً فاعف عني
 فقال ربه علم عبدي أن له رباً يعفّر الذنب ويأخذه فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنباً آخر فقال
 يا رب اني اذنبت ذنباً آخر فاعف عني فقال ربه ان عبدي علم أن له رباً يعفّر الذنب ويأخذه فغفر له ثم مكث
 ما شاء الله ثم أصاب ذنباً آخر فقال يا رب اذنبت ذنباً آخر فاعف عني فقال ربه علم عبدي أن له رباً يعفّر الذنب
 ويأخذه فغفر له ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه في الصحيح (زن) أبو بكر قال قال عليه
 السلام لم يصبر من استغفر الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة (يح) أبو أيوب قال قد كنت كنتكم
 شيئاً سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذكرون فتستغفرون لخلق الله تعالى خلقاً يذنبون
 فيستغفرون فيغفر لهم رواه مسلم (يط) قال عبد الله بن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اذا قبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد اتفق عليه فقال يا رسول الله اني مررت بعوضة شجر فسمعت فيها
 أصوات فراح طارفاً أخذتهم فوضعتهم في كساءي فخافتهم فاستدارت علي رأسي فيكشفت لها عنق

فوقعت عليهم أمتون فلفه تين جميعا في كساءي فهن معي فقال عليه السلام ضعهن عنك فوضعهن فأبى
 أمتين إلا زوموهن فقال عليه السلام اتعجبون لرحمة أم الأفراخ فإرخاها فلو انعم يا رسول الله فقال والذي
 نفسي بيده أو قال فوالذي بعثني بالحق نبيا لله عز وجل أرحم بعباده من أم الأفراخ فإرخاها الرجوع
 بهن حتى تضعهن من حيث أخذتهن وأمتهم معهن فرجع بهن (ك) عن أبي مسلم الخولاني عن
 أبي ذر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال
 يا عبادي اني حربت القاسم على نفسي وجعلته محرما بكم فلا تقاموا يا عبادي انكم تخطئون بالليل
 والنهار وأنا الذي أغفر الذنوب ولا أباي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جامع الامن اطعمته
 فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم عار الامن كسوته فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو أن أولكم
 وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على قلب اتني رجل منكم لم يزد ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم
 وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على قلب اخر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو أن
 أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل انسان منكم مالا لم
 ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كجائفة البحر ان يغمر فيه الخيط غمسه واحدة يا عبادي اغماهي أعمالكم
 احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان أبو ادريس
 اذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه اعظامه (وأما الآثار) فمسئل ذوالنون عن التوبة فقال
 انها اسم جامع لمعان ستة (أولهن) الندم على ماضي (الثاني) العزم على ترك الذنوب في المستقبل
 (الثالث) اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى (الرابع) اداء المظالم الى المخلوقين في أموالهم
 واعراضهم (والخامس) اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام (السادس) اذاقة البدن الم الطاعات
 كما ذاق حلاوة المعصية وكان أحد بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الم يأت لك أن تتوب يا صاحب
 الذنوب ان الذنوب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب أنت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب
 أنت غدا بالذنوب مطلوب (الفائدة الثانية) من فوائد الآية ان آدم عليه السلام لما لم يستغن عن
 التوبة مع عاوشة قالوا اجد منسأولى بذلك (الفائدة الثالثة) ان ما ظهر من آدم عليه السلام من
 البكاء على زلته تنبيه لنا أيضا لانا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام روى عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أنه قال لو جمع بكاء أهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود لو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء
 داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح لو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح عليهم ما السلام
 الى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم أكثر (المسئلة التاسعة) انما اكنفي الله تعالى بذكورية آدم
 دون توبة حواء لانها كانت تبغاله كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكره في قوله قال ربنا

ظلمنا أنفسنا • قوله تبارك وتعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينيكم مني هدى فمن تبع هداي
 فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا في فائدة تكبير الامر بالهبوط
 وجهين (الاول) قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من
 سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين (أحدهما) أنه قال في الهبوط الاول ولكم
 في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذلك قوله ولكم
 في الارض مستقر ومتاع عقيم الهبوط الثاني أولى (وثانيهما) أنه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها
 والصغير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة (الوجه الثاني) ان التكبير لاجل
 التأكيد (وعندي فيه وجه ثالث) أقوى من هذين الوجهين وهو ان آدم وحواء لما اتيا بالزلة أمر بالهبوط
 فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما أن الامر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبق
 الامر بالهبوط فأعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلم أن الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب
 الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر به كان نتيجة للوعد المتقدم في قوله اني

نجعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئني
 فان قدرت احسنت اليك (المسئلة الثانية) روي في الاخبار ان آدم عليه السلام اهبط بالهند وحواء
 بجدة وابليس موضع من البصرة على اميال والحية بامغهان (المسئلة الثالثة) في الهدى وجوه (أحدها)
 المراد منه كل دالة ثبوتية فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى
 على آدم وحواء فسكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤذيكم مرة أخرى الى
 الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم عليه السلام الى الارض أوحى الله تعالى اليه يا آدم
 اربع خصال فيها **كل** الامر لك ولولدك واحدة الى واحدة لك واحدة بيني وبينك واحدة بينك وبين
 الناس أما التي لي فتعبدني لا تنس رب شيئا وأما التي لك فاذا علمت نلت أجرتك وأما التي بيني وبينك فعليك
 الدعاء وعلى الاجابة وأما التي بينك وبين الناس فان تصبهم بما تحب أن يصحبوك به (وثانيها) ما روي
 عن أبي العباس ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتبع لو كان المخاطب بقوله فاما يا تينكم مني هدى
 غير آدم وهم ذرية وبالجمله فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع
 معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص (المسئلة الرابعة) انه تعالى بين أن من تبع
 هداية جده علماء على الاقدام على ما يلزم والاجام عما يحرم فانو بصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن
 وهذه الجمله مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله فاما يا تينكم مني هدى يدخل فيه الانعام
 بجميع الادلة العقلية والشريعة وزیادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجود التمكن وجمع
 قوله فمن تبع هداي تأمل الادلة بجدها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل
 التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما وعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن
 السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى **كل** المقادير والمرادات وقدم عدم
 الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكاف الذي اطاع
 الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند
 نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي
 كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان احوال القيامة كما تصل الى الكفار والفاسق تصل ايضا الى
 المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وأيضا فاذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا
 الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل رعبا **كان** رائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا
 ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر أخس من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت والخاص
 مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت
 فآمنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل
 قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي ثلثي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والآخرة
 وليس الامر كذلك لانهم ما حصلوا في الدنيا لاهل ومثمن أكثر من حصوله لغير المؤمنين قال عليه السلام
 خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وأيضا فالؤمن لا يصح كنهه القطع بانه آقى بالعبادات
 كما ينبغي تخوف التقصير حاصل وأيضا تخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان المراد
 نفهم ما في الآخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
 ان ربنا لغفور شكور رأى اذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان نفوتنا كرامة الله تعالى
 التي نلناها الا **آن** (المسئلة الخامسة) قال القاضى قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم
 يحزنون يدل على أمور (أحدها) ان الهدى قد ثبت ولا اعتداء فلذلك قال فمن تبع هداي (وثانيها)
 بطلان القول بان المعارف ضرورية (وثالثها) ان اتباع الهدى تستحق الجنة (ورابعها) ابطال التقليد
 لان التقليد لا يكون متبعا للهدى قوله تبارك وتعالى (والذين كفروا وكذبوا باياتنا أولئك أصحاب النار

هم فيها خائفون) لما وعد الله متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعتدله العذاب الدائم
 قتال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ساء ما كانوا من الانس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم وأما الكلام
 في ان العذاب هل يحسن أم لا في تقدير حسنه فقول يحسن دائما لم لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله
 وعلى آباءهم غشاة ولهم عذاب عظيم وهذا آخر الآيات الدالة على النعم التي انعم الله بها على جميع
 بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من
 حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم أخبر عنهم وافق لما كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تأمل
 لاحد وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق
 * (القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل) * اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة
 والمعاد اولاهم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود
 كسر العناد لهم ولجأهم بتذكير النعم السالفة واستماله لقلوبهم بسببها وتبنيها على ما يدل على نبوة محمد
 صلى الله عليه وسلم من حيث كون الخبير اعن الغيب واعلم انه سبحانه ذكرهم تلك النعم أولا على سبيل
 الاجبال فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وفرغ على
 تذكيرها الامر بالايان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وآمنوا بما أنزلت مصداق لما معكم ثم عقبها بذكر
 الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجبال ثانيا بقوله مرة أخرى يا بني
 اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم تبنيها على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التذكير بالترغيب بالسائغ
 بقوله وانى فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوا مالا تجزى نفس عن نفس شيئا الى
 آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وانصف علم أن هذا هو النهاية
 في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا هذه المقدمة فلتسلككم
 الآن في التفصيل بعون الله * قوله تعالى (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وأوفوا بعهدي
 أوف بعهدكم ويا ايها الفارهيون) اعلم أن فيه مسائل (المسئلة الاولى) اتفق المفسرون على ان امرئيل
 هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون ان معنى امرئيل عبد الله لان اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله
 وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله قال القفال قيل ان اسرا بالعبرانية في معنى انسان فكانه
 قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولدي يعقوب عليه السلام
 في أيام محمد صلى الله عليه وسلم (المسئلة الثانية) حدد النعمة انما المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى
 الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدها هذا لان النعمة
 يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق
 الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فأى
 امتناع في اجتماعهما ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا أن يكون
 الامر كذلك وان ترجع الى تفسير الحد فنقول أما قولنا المنفعة فلائذ المضرة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة
 وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعاً وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كن أحسن
 الى جاريته ابرج عايبا أو أراد استدراجا الى ضرر أو اختداعه كن أطعم خبيصا مسموما ليله كالم يكن ذلك
 نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فلنفرع
 عليه فروعا (الفرع الاول) اعلم أن كل ما يصل اليه اناء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع
 ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة أوجه
 (أحدها) نعمة تفرد الله بها نحو أن خلق ورزق (وثانيها) نعمة وصلت اليه من جهة غيره بان خلقها
 وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهما اليه فهذه النعمة
 في الحقيقة أيضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجرها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور

في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكرلى ولو الذيك فبد انفسه وقال عليه السلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس (وثالثها) نعمة وصلت اليها من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لو لانه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعداد والامام وصلنا الى شئ منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى وما بكم من نعمة فمن الله (الفرع الثاني) ان نعم الله تعالى على عبده مما لا يحصى عددا وهو ما لا يحصى ما قال وان نعمت وانعمة الله لا تحصى وما وانما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع والذات التي تنتفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جاب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى في العالم مما يات به ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانجاز برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان كل ما يات به ويستدل به على وجود الصانع هو ما لا يات به وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للضرر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع محلولاته سبحانه نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في اقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الا حاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصم بهذا معنى قوله تعالى وان نعمت وانعمة الله لا تحصى وما لا يحصى عدد ما في قوله اذ كروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الانواع والاشخاص لانها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق الا على اصال النعمة ثبت انه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد المأمدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او تنفونكم او يضرون وقال تعالى وبعبادون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال آمن يمدى الى الحق احق ان يتبع آمن لا يمدى الا أن يمدى (الفرع الثالث) ان اول ما انعم الله على عبده هو ان خلقهم احياء والدايم عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلقكم ما في الارض جميعا الى آخر الآية وهذا صريح في ان اصل النعم الحياة لانه تعالى اول ما ذكر من النعم فاعاد ذكر الحياة ثم انه تعالى ذكر عبيده اسائر النعم وانه تعالى اعاد ذكر المؤمنين ليعين ان المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والنواب وبين ان جميع ما خلق قسما من متفيع ومنفعة به هذا قول المعتزلة وقال أهل السنة انه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع الضار ولا يستعمل عما يفعله (الفرع الرابع) قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكافين بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدينية وأما في النعم الدينية فلا ن كل ما كان في المقدر من الاطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعل له فغير داخل في القدرة اذ لو قدر على اطف لم يفعل بالمكاف لبق عذر المكاف وأما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال أهل السنة ان الله تعالى خلق الكافر للنازع والعباد الآخرة ثم اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا ما كانت مؤدية الى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا فان جعل الله في الخلق لم يعد النفع الحاصل من اكل الخلق نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى ولا تحسبن الذين كفروا اننا لنغفلهم خير لانفسهم انما غفلوا عن الله وان لم ينصهم على الكافر بنعمة الدين فلهذا انعم الله بنعمة الدنيا وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم اهلكتهم تقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعته لما كان هذه النعم وهي نعمة الخلق

والرزق (وثانها) قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا إلى آخره وذكر ذلك في معرض الإمتنان وشرح
 النعم ولو لم يصل إليهم من الله تعالى شيء من النعم المصح ذلك (وثالثها) قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي
 أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكفار إذا انحطاط
 بذلهم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وقوله واذا
 أتيتهم مني بالكتاب والفرقان لعليكم تنذرون وكل ذلك عدلنا نعم على العبيد (ورابعها) قوله ألم يروا أنهم أهلكتنا
 من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا (وخامسها) قوله قل من
 يضيئكم من ظلمات البر والبحر تدعونه إلى قوله ثم أنتم تشركون (وسادسها) قوله ولقد مكناكم في الأرض
 وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة إبليس ولا تتجبد أكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من
 الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة (وسابعها) قوله واذكروا اذ جعلكم خلقا من بعد عاد وبوأتكم في
 الأرض الآية وقال حاكيا عن شعيب واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال حاكيا عن موسى قال اغير الله أبيضكم
 الهوا هو فضلكم على العالمين (وثامنها) قوله ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم وهذا نص صريح
 (وتاسعها) قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
 ما خلق الله ذلك إلا بالحق (وعاشرها) قوله تعالى واذا أدقنا الناس رجعة من بعد ضرام مستهم (الحادي
 عشر) قوله هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها إلى قوله فلما
 أجمعهم اذ هم يبغون في الأرض بغير الحق (الثاني عشر) قوله وهو الذي جعل لكم الليل ليليا والنهار نهارا
 الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا (والثالث عشر) ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا
 قومهم دار البوار جهنم يصلونها ولبس القرار (الرابع عشر) الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من
 السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره (الخامس عشر) قوله تعالى
 وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظالم كفاور وهذا نص صريح في اذبات النعمة في حق الكفار واعلم أن
 الخلاف في هذه المسئلة راجع الى العباداة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشياء اعنى الحياة والعقل والسمع
 والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى انما الخلاف في أن امثال هذه المنافع اذا حصل عقبيها تلك
 المضار الابدية هل يطلق في ايعرف عليها اسم النعمة أم لا ومعلوم ان ذلك نزاع في مجزء عبارة وأما الذي يدل
 على ان ما لا يلبذه المكاف فهو تعالى انما خلقه ليتنفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور
 (أحدها) قوله تعالى في سورة ائى أمر الله ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده فيتن تعالى انه
 انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولا جلى الدعوة الى وحدانيته والايان بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال
 خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون كون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين أن
 حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال من
 كونه نطفة ثم علقه ثم مضغه الى أن ينتهى من أخس احواله وهو كونه نطفة الى أشرف احواله وهو كونه
 خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوده اذ ما به فقال والانعام خلقها لكم فيها ذر ومنافع ومنها أن كلون الى
 قوله هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجرة فيه تسمنون بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب
 الطبائع لانه تعالى بين أن الماء واحد والأترب واحد ومع ذلك اختلاف الألوان والطعوم والروائح ثم قال
 وسخر لكم الليل والنهار بين به الرد على المنجمين وأصحاب الإذلال حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة
 على طريقة واحدة على حدوثها فثبت سبحانه وتعالى به هذه الايات ان كل ما في العالم مخلوق لاجل المكافين
 لان كل ما في العالم مما يغاير ذات المكاف ليس يخلو من أن يلبذه المكاف ويستروح اليه فيحصل له به سرور
 او يحصل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الاجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيستدكر بالنظر اليها أنواع
 العقاب في الآخرة فيستزمنها ويستدل بها على المنعم الاعظم فثبت انه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه
 المنافع ثم انه سبحانه وتعالى به على عظم انعامه بهذه الاشياء في آخر هذه الايات فقال وان تعدوا نعمة الله

لا تحسوها (وثانيها) قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة معاملة بأيتها رزقها رغدا من كل مكان فكثرت بأنهم الله فنبه بذلك على ان تكون النعمة واصلها اليهم يوجب أن يكون كفرانها سبيها للتبذيل (وثالثها) قوله في قصة فارون وأحسب كما أحسن الله اليك وقال ألم نرؤا أن الله يحذرهم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال أفرأيتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وقال فبأي آلاء يكذبون على سبيل التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم ما في الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب (المسئلة الثالثة) في النعم المخصوصة بنبي اسرائيل قال بعض العارفين عبید النعم كثيرة وعبید المنعم قليلون فالحق تعالى ذكرني اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم بالنعم فقال فاذا كروني اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامة واعلم ان نعم الله تعالى على بني اسرائيل كثيرة (أ) استنقذهم مما كانوا فيه من الامم من فرعون وقومه وأبداهم من ذلك تمكينهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونرى فرعون وهامان وجنودهم ما منهم ما كانوا يحذرون (ب) جعلهم أنبياء وملوكا بعد ان كانوا عبدا للقطيع فاهلك اغداهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال كذلك وأورثنا بني اسرائيل (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على امة سواهم كما قال واذا قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحد من العالمين (د) روى هشام عن ابن عباس انه قال من نعمة تعالى على بني اسرائيل ان نجياهم من آل فرعون وظلال عليهم في التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه وأعطاهم البحر الذي كان رأس الرجل يقيم ماشا وامن الماء حتى أرادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عودا من النور يضيئ لهم بالليل وكان رؤسهم لا تشعث وثيابهم لا تبلى واعلم أنه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه (أحدها) أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والانجيل والزبور (وثانيها) ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالأقرآن (وثالثها) ان تذكري النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار الخسافة (ورابعها) ان تذكري النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خبيرهم من بين سائر الناس بها ومن شخص أحد انعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيها عنهم لما قيل انما المعروف خير من البتة فكان تذكري النعم السبالة يطمع في النعمة الاتية وذلك الطمع مانع من اظهار الخسافة والخصاسة فان قيل هذه النعم ما كانت على الخساطيين بل كانت على آباءهم فكيف تكون نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه (أحدها) لولا هذه النعم على آباءهم لما بقوا كما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كما نفعهم على الابناء (وثانيها) ان الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد (وثالثها) الاولاد متى سمعوا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجور ورجب الولد في هذه الطريقة لان الولد محبوب على التشبه بالآب في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور أما قوله تعالى وأوفوا بالعهد اوفى بهدكم فاعلم ان العهد يضاف الى الماهد والماهد جميعا وذكرنا في هذا العهد قولين (الاول) ان المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكليف دون بعض ثم فيه روايات (اخذها) انه تعالى جعل تعريفه آياهم نعمه عهد الله عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله أوفى بهدكم أراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شيئا بالعهد من حيث اشتراك في انه لا يجوز الاخلال به (ثانيها) قال الحسن المراد منه العهد الذي أخذته الله تعالى على بني اسرائيل في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن أقمتم الصلوة وآتيتم الزكاة الى قوله ولادخلناكم جنات تجري من تحتها الانهار وفي الله بعد هذه

وقى الله به هده (ومآلهما) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيكم
عنه من المعاصي أوف به هديكم أى أرض عنكم وأمرتكم الجنة وهو الذى حكاه الفصالح عن ابن عباس
وتحقيقه ما جاء فى قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة الى قوله ومن أوفى
بعهده من الله فاستبشر وايبيعكم الذى بايعتم به (القول الثانى) ان المراد من هذا العهد ما أثبتته فى الكتب
المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك فى سورة المائدة بقوله واقعد أخذ
الله ميثاق بنى اسرائيل الى قوله لا تكفرون عنكم سيئاتكم ولا دخلتكم جنات تجري من تحتها الانهار وقال
فى سورة الاعراف ورحمتى وسعت كل شئ فبما كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون
الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يحدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والانجيل وأما عهد الله معهم
فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاعلال التى كانت فى أعناقهم وقال واذ
أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحدهم فكم كنتم من جاحلهم رسول مصدق لآية وقال واذ قال عيسى
ابن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدق لما بين يدي من التوراة ومبشر برسول يأتي من بعدى
اسمه أحمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهداً الى بنى اسرائيل فى التوراة انى باعث من بنى اسمعيل
نبياً آمناً يتبعه ومصدق بالنور الذى يأتي به أى بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجر بن
أجر ابائهم ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بنى اسرائيل وأجر ابائهم ما جاء به محمد النبى الامى من ولد
اسمعيل وتصدق هذا فى القرآن فى قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله أولئك
يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا وكان على بن عيسى يقول تصديق ذلك فى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه أيضاً فيما روى أبو موسى الاشعري عن النبى
صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بـ محمد صلى
الله عليه وسلم فله أجران ورجل أذب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وتزوجها
فله أجران ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران بقى ههنا سؤالان (السؤال الاول) لو كان
الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جده والجواب من وجهين (الاول) ان هذا العلم كان حاصله عند
العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانهم (الثانى) ان ذلك النص كان نصاً خفياً لا جلياً
لجاز وقوع الشك والاشبهات فيه (السؤال الثانى) الشخص المبشر به فى هذه الكتب اما أن يكون
قد ذكر فى هذه الكتب وقت خروجه وكان خروجه وسائر المقاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شئ من ذلك
فان كان الاول كان ذلك النص نصاً جلياً واراد انى كتب منقولة الى أهل العلم بالتواتر فكان يتبع قدرتهم
على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثانى لم يدل
ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا ان ذلك المبشر به سيجي بعد ذلك على ما هو
قول جمهور اليهود والجواب ان الذين قالوا قوله تعالى وأوفوا بعهدي أوفى بعهديكم على الامر بالتأمل
فى الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه فى القول الاول انما اخبروه لقوة هذا السؤال
فأما من أراد أن ينصر القول الثانى فانه يجيب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصاً عليه نصاً جلياً
يعرفه كل أحد بل كان منصوصاً عليه نصاً خفياً فلا جرم لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء
المتقدمين عليهم السلام ولندكر الآن بعض ما جاء فى كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى
الله عليه وسلم فالاول جاء فى الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت عليه اسارة
ترأى لها ملك الله فقال لها يا هاجر أين تريد من أين أقبلت قالت أهرب من سيدتى سارة فقال لها الرجعى
الى سيدتك واخضعى لها فان الله سيكون زرعك وذريتك وستجلبين وتلدن ابناً وتسميه اسمعيل من أجل ان
الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناصر وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه
بالخشوع وهو يشكر على رغم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج

البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى ومعلوم
 أن اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل الذي في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخاطبين للكل
 على سبيل الاستيلاء إلا بالاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البداية لا يتجاسرون على الدخول
 في أوائل العراق وأوائل الشام الاعلى أتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام
 ومازجوا الامم ووطئوا بلادهم ومازجهم الامم وحجوا بينهم ودخلوا بلاديتهم بسبب مجاورة الكعبة فلم يكن
 النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم ومن الامم لهم معصية الله تعالى وخروجهم عن
 طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى عن أن يبشر بما هذا سينه (والثاني) جاء في الفصل الحادي
 عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم ومن اخوانكم وفي هذا الفصل ان الرب
 تعالى قال لومسي اني مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم وايعاز بجل لم يسمع كلامي التي يؤذي اعني ذلك الرجل
 باسمي انا اقيم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني اسرائيل كما ان من
 قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه أنه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام
 هو اسرائيل ولم يكن له أخ الا العيص ولم يكن للعيص ولده من الانبياء سوى أيوب والله كان قبل موسى
 عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشرا به وأما اسمعيل فانه كان أخا لاسحق والديه يعقوب
 ثم ان كل نبي بهت بعد موسى كان من بني اسرائيل فالنبي عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه
 من ولد اسمعيل الذي هو أخو اسحق عليهم السلام فان قيل قوله من بينكم يمنع من أن يكون المراد محمد صلى
 الله عليه وسلم لانه لم يقم من بين بني اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه السلام ظهر بالجواز فبعث بركة
 وهاجر الى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخبر بني قينقاع والتضير وغيرهم
 وأيضا فان الحجاز يقارب الشام وجهود اليهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالجواز فقد قام من
 بينهم وأيضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم فانه ليس يبعد عنهم (والثالث) قال في الفصل
 العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في طور سيناء وطلع لسان من ساعير وظهر من جبل فاران
 وضرب عن يمينه عنوان القديسين فخصهم الغزو وسبهم الى الشعوب ودعا الجميع قديسين به بالبركة وجه
 الاستدلال ان جبل فاران وهو بالحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في بركة فاران ومعلوم انه انما سكن
 بركة اذا ثبت هذا فنتقول ان قوله فخصهم الغزو لا يجوز أن يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه لم يحصل
 عقوب سكنى اسمعيل عليه السلام هناك عزولا اجتمع هناك ربوان القديسين فوجب حمله على محمد عليه
 السلام قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضا ومن جبل فاران
 أيضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نارا في موضع فانه لا يقال جاء الله
 من ذلك الموضع الا اذا تبع تلك الواقعة وحى نزل في ذلك الموضع أو عقوبة وما اشبه ذلك وعندكم انه لم يتبع
 ظهور النار وحى ولا كلام الامن طور سيناء كما ينبغي الا ان يقال جاء الله من طور سيناء فأما أن يقال
 ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز زورده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق
 ونيران كما يتفق ذلك في ايام الربيع وأيضا في كتاب حقوق بيان ما قلناه وهو جاء الله من طور سيناء والقدس من
 جبل فاران لو انك شفت السماء من بهاء محمد وامتلات الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور
 يحفظ بلده بعزه تسيير المناسيا امامه ويحب سباع الطير اجسادهم قام خضج الارض وتأمل الامم وبحث
 عنها فضعفت الجبال القديمة واتضعت الروابي الذهبية وترعزت ستورا أهل مدين ركبت الخيول وعلمت
 من اصكب الانقياد والغوث وسمنتزع في قسمة اعرافا ونزعا وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواء
 وتخور الارض بالانهار ولقد رأتك الجبال فارناعت وانحرف عنك شيوخ يوب السيل ونفرت المهارى فقيرا
 ورعبا ورفعت أيديهم واجلوا وفرقا وقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في رقي سهامك
 ولما نيك ياتك تدوخ الارض عضبا وتد ومن الامم زجر الانك ظهرت بخلاص أمتك وانقاذ تراب آبائك

هـ كذا نقل عن ابن رزق الطبري أما النصارى فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر قد رأيت في
 نقولهم يظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوى السهام بأمر ملك الحمود
 لأنك ظهرت بجلاص أمتك وانقاد مسيحتك فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبال
 فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك إلا رسولنا محمد
 صلى الله عليه وسلم فإن قالوا المراد مجي الله تعالى ولهذا قال في آخر الكلام وانقاد مسيحتك قلنا لا يجوز
 وصف الله تعالى بأنه **رب** كذب اليهود والنصارى (والرابع) ما جاء في كتاب
 وانقاد مسيحتك فإن محمد عليه السلام انقاد المسيح من كذب اليهود والنصارى (والرابع) ما جاء في كتاب
 اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهري مصباحك يريدمكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى
 طالعة عليك فقد تجال الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك انوارا ويظهر كرامته
 عليك تسيرا لام الى نورك والمولوك الى ضوء طلوعك وارفعي بصرك الى ما حولك وتأمل فانهم مستنجمون
 عندك ويحجرونك ويأتونك ولدك من بلد بعيد لانك أم القرى فأولاد سائر البلاد كانوا أولاد مكة وتزين ثيابك
 على الارائك والبربر حين ترين ذلك تسرين وتتهجين من أجل انه يميل اليك ذخائر البحر ويحج اليك عساكر
 الامم ويساق اليك بكاش مدين ويأتونك أهل سببا ويحدثون بنعم الله ويعبدونه وتسير اليك أغنيام فاران
 ويرفع الى مذبحي ما يرزقني وأحدث حينئذ ليت محمد في جد افوجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها
 موجودة لمكة فانه قد جح اليها عساكر الامم ومال اليها ذخائر البحر وقوله وأحدث ليت محمد في جد معناه
 ان العرب كانت تلبى قبل الاسلام فتقول لبيك لاشريك لك لاشريك هولك فملكك وما ملك ثم صار في الاسلام
 لبيك اللهم لبيك لانك لبيك فبهذا هو الحمد الذي جندده الله ليت محمد فانه قيل المراد بذلك بيت
 المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا بل الذي دنا امر
 لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه وأيضا فان كتاب اشعيا مملو من ذكر البادية وصفها وذلك بيطل
 قواهم (الخامس) روى السهاني في تفسيره في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى أوحى الى ابراهيم
 عليه السلام قال قد أحبت دعائك في اسمي عيل وباركت عليه فذكره وعظمته جدا جدا وسيلد
 اثني عشر عظيما واجعله لامة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا
 محمد صلى الله عليه وسلم فأما دعاء ابراهيم عليه السلام واسم عيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما
 فرغ من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة
 ويركهم انك أنت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام انادعوا بي ابراهيم وبشارة
 عيسى وهو قوله ومبشر ابرسول يأتي من بعدى اسمه أحمد فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد
 ليس الا نبينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود قيل ان صفته في التوراة ان مولده بمكة ومكة بطنية
 ومكة بالشام رأته الجادون (والسادس) قال المسيح للحواريين أما اذهب وساتبعكم
 الفارق ليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له وتصديق ذلك ان أتبع الاما
 يوحى الى وقوله قل ما يكون لي ان ابتله من تلقا نفسي ان أتبع الاما يوحى الى أما الفارق ليط في
 تفسيره وجهان (أحدهما) انه الشافع المشفع وهذا أيضا صفته عليه الصلاة والسلام (الثاني) قال
 بعض النصارى الفارق ليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال فاروق للذي
 يفرقه وأما ليط فهو التحقيق في الامر كما يقال شيب اشيب وشيب وهذا أيضا صفته شرعا لانه هو
 الذي يفرق بين الحق والباطل (والسابع) قال دانيال ليخت نصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من
 غير ان قصها عليه رأيت أم الملك منظر اهاثا لأرأسه من الذهب الابرز وساعده من الفضة وبطنه وخذاه
 من نحاس وساقاه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضهما من حديد ورأيت حجرا يقطع من غير قاطع
 وصل رجل ذلك الصنم ودقه اذ قاطع حديد الصنم كاه حديد ونحاسه وفضته وذخيره وصارت رفانا

وعصفت بها الرياح فلم يوجدها أثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصخر جبلا عاليا
امتلأت به الارض فهذا رؤياك أيها الملك وأما تفسيرها فأتت الرأس الذي رأيته من الذهب ويقوم بعرك
ملكة أخرى دونك والملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الارض كلها والملكة الرابعة تكون
قوتها مثل الحديد وأما الرجل التي كان بعضهما من حديد وبعضها من خرف فأتت بعض المملكة يكون عزيزا
وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك متفرقة ويقع الله السماء في تلك الايام ملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وانها
تزيل جميع الامالك وسلاطينها يطل جميع السلاطين وتقوم هي الى الدهر الدهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت
انه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخرف والله أعلم بما يكون في آخر الزمان نهذه هي
البشارات الواردة في الكتب المتقدمة ببعث رسوله محمد صلى الله عليه وسلم أما قوله تعالى أوف بعهدكم فقالت
المعتزلة ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من ان الله تعالى يجب عليه ايفال الثواب الى المطيع وصح وصف
ذلك الوجوب بالعهد لانه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أو كد من العهد بالايجاب بالذم واليمين وقال
أصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر انهم ثم رتب عليه
الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم الساقية توجب عهد العبودية واذا كان كذلك كان أداء
العبادات أداء لما وجب بسبب النعم الساقية وأداء الواجب لا يكون سببا للواجب آخر فثبت ان أداء
التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين (الاول) انه تعالى لما وعد
بالثواب وكل ما وعده استحالة أن لا يوجد لانه لو لم يوجد لانتقض خبره الصدق كذب والكذب عليه محال
والمقتضي الى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك أكد مما ثبت باليمين والنذر (الثاني)
أن يقال العهد هو الامر والعبد يجوز أن يكون مأمورا الا ان الله تعالى لا يجوز أن يكون مأمورا لكنه
سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله
وأما قوله وإياي فارهبون فاعلم ان الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من
عقابه وقد يقال في المكافاة خائف على وجهين أحدهما مع العلم والآخر مع الظن أما العلم فاذا
كان على يقين من انه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى
هذه النصف الملائكة والانبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وأما الظن
فاذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب واعلم ان
كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر وبالعكس روى انه يتأذى مناد يوم القيامة
وعزقي وجعلني في لا أجمع على عدي خوفين ولا آمنين من أمتي في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافني
في الدنيا أمنته يوم القيامة وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب
أهل الظاهر والثاني نصيب أهل القلب والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الآية دلالة على ان
كثرة النعم تعظم المعصية ودلالة على ان تقدم العهد يعظم الغفلة ودلالة على ان الرسول كما كان مبعوثا الى
العرب كان مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله وإياي فارهبون يدل على ان المرء يجب أن لا يخاف أحدا الا
الله تعالى وكما يجب ذلك في الخوف فكذلك في الرجاء والامل وذلك يدل على ان الكل يقضاه الله وقدره اذ لو كان
العبد مستقلا بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه
قوله تعالى وإياي فارهبون بل كان يجب أن لا يهرب الانسان لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا يد الله
تعالى فوجب أن لا يخاف الانسان وأن لا يخاف الله البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف أن يأتي
بالطاعات والخوف والرجاء وان ذلك لا يتم في محضه والله أعلم • قوله تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصدقا
لما كنتم ولا تكونوا اول كافرين ولا تشركوا بما بيني وبينكم ولا تأكلوا أموالكم التي فتقون) اعلم ان الخطابين بقوله
وآمنوا هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان (الاول) انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت
عليكم كانه قيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأمرهم بآياتي وآمنوا بما أنزلت (والثاني) أن

قوله تعالى مصدقا لما معكم يدل على ذلك أما قوله بما أنزلت ففيه قولان الأقوى أنه القرآن وعليه دليلان
 (أحدهما) أنه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القرآن لأنه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين
 يديه وأنزل التوراة والإنجيل (والثاني) وصفه بكونه مصدقا لما معكم من الكتب وذلك هو القرآن وقال
 قتادة المراد آمنوا بما أنزلت من كتاب ورسول فجاءت التوراة والإنجيل أما قوله مصدقا لما معكم
 ففيه تفسيران (أحدهما) أن في القرآن أن موسى وعيسى حق وأن التوراة والإنجيل حق وأن التوراة
 أنزلت على موسى والإنجيل على عيسى عليه السلام فكان الايمان بالقرآن مؤكدا للايمان بالتوراة
 والإنجيل فكما قيل لهم ان كنتم تريدون المسالفة في الايمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فإن
 الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والإنجيل (والثاني) أنه حصلت البشارة بعمد وبالقرآن في التوراة
 والإنجيل فكان الايمان بعمد وبالقرآن تصديقا للتوراة والإنجيل وتكذيب محمد والقرآن تكذيبا للتوراة
 والإنجيل وهذا التفسير أولى لأن على التفسير الأول لا يلزم الايمان بعمد عليه السلام لأنه بمجرد كونه
 مخبرا عن كون التوراة والإنجيل حقا لا يجب الايمان بنبوته أما على التفسير الثاني يلزم الايمان به من
 التوراة والإنجيل اذا اشتقلا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا فالإيمان بالتوراة والإنجيل يوجب
 الايمان بكون محمد صادقا فالاحتمال ومعلوم ان الله تعالى أعماذ كرهذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب
 الايمان بعمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان هذا التفسير أولى واعلم أن هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد
 صلى الله عليه وسلم من وجهين (الأول) أن شهادة كتب الانبياء عليهم السلام لا تكون الا حقا (والثاني)
 أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي اما قوله ولا تكونوا أول كافرين فمعناه
 أول من كفر به أو أول فريق أو فوج كفر به أو لا يمكن كل واحد منكم أول كافر به ثم فيه سؤالان (الأول)
 كف جهلوا أول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والجواب من وجوه (أحدها)
 أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولأنهم كانوا هم المبشرون بزمان
 محمد صلى الله عليه وسلم والمستحقون على الذين كفروا به فلما بعث كان أمرهم على الله كس لقوله تعالى
 فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به (وثانيها) يجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعني من أشرك من
 أهل مكة أي ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكورا في التوراة والإنجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له
 (وثالثها) ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب لأن هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بني اسرائيل
 وان كانت قريش كفروا به قبل ذلك (ورابعها) ولا تكونوا أول كافر به يعني بكتابكم يقول ذلك العلماء هم
 أي ولا تكونوا أول أحد من أممكم كذب كتابكم لأن تكذيبكم بعمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم
 بكتابكم (خامسها) أن المراد منه بيان تغليب كفرهم وذلك لأنهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه
 عرفوا البشارات الواردة في التوراة والإنجيل بعمد فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف الانوعا
 واحدا من الدليل والسابق الى الكفر يكون أعظم ذنبا من بعد ملقه قوله عليه السلام من سن سنة سيئة فعليه
 وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر عظيما فقد اشتراكا من هذا الوجه
 فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة (وسادسها) المعنى ولا تكونوا أول من جحد
 مع المعرفة لأن كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة (وسابعها) أول كافر به من اليهود لأن النبي صلى الله
 عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل أول من
 كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله وأنى فضلتكم على العالمين أي على عالمي زمانهم (وثامنها) ولا تكونوا
 أول كافر به عند سماعكم بذكره بل تنبوا فيه وراجعوا عقولكم فيه (وتاسعها) ان أفظ أول صلة
 والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف (السؤال الثاني) انه كان يجوز لهم الكفر اذ لم يكونوا أولا
 والجواب من وجوه (أحدها) أنه ليس في ذلك شيء دلالة على ان ما عداها بخلافه (وثانيها) أن في قوله
 وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم أولا وآخر المحذور (وثالثها) أن قوله رفع السموات

بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا روثها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الانبياء
 بحق وقوله عقيب هذه الآية ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالتمن الكثير في كذا ههنا
 بل المتصور من هذه السياقة استعمالهم وقوع الجحد والانتكار من قرأ في الكتاب نعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وصفته (ورابعها) قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خاطبوا به قبل غيرهم فقبل لهم لانكفروا
 بعمد فانه سيكون بعدكم الله كفار فلا تكونوا انتم اول الكفار لان هذه الاولية موجبة لازيد الاسم وذلك
 لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يعتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم في
 ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيامة وان لم يقتدي بهم غيرهم اجتمع عليهم امران
 (أحدهما) السبق الى الكفر (والثاني) التفرد به ولا شك في أنه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافريه
 اشارة الى هذا المعنى اما قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا فقد ينافي في قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
 بالهدى أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال في هذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء والعوض
 عنه فاذا اشتري على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند فاعله قال ابن عباس رضي
 الله عنهما أن رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحبي بن احطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقهراء
 اليهود الهدايا وعلموا انهم لو اتبعوا محمد الانقطع عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا
 ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليلة فبعدا عنه ما اليه نسبة
 المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا
 أي نسبة له الى الكثير الذي لا يتناهي واعلم أن هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن
 بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشى على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف
 ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام ابيز وأما قوله وإياي فأتقون فيقرب معناه مما تقدم من قوله وإياي
 فارهبون والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف وأما الاتقاء فغايته احتياج اليه عند الجزم بحصول ما يتق
 منه فيكافئه الى أمرهم بالرهبة لاجل أن جواز العقاب قائم ثم أمرهم بالتقوى لان تعيين العقاب قائم
 وقوله تعالى (ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) اعلم أن قوله سبحانه وآمنوا بما نزلت
 أمر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل أمر بترك الاغواء والاضلال واعلم أن اضلال الغير
 لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش
 تلك الدلائل عليه وان كان ماسمعا فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله
 ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة
 الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم أن الاطوار في الباء التي في قوله بالباطل انما هي
 الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالتم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين
 وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في أمر محمد عليكم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها
 الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا
 هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل فهو المذكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وأنتم
 تعلمون أي تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لان ذلك التلبس صار
 صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيامة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيامة ولا شك
 في ان موقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسان الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان
 خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا جحنان (البحث الاول) قوله وتكتموا الحق جزم داخل تحت حكم
 النهي بمعنى ولا تكتموا ومنصوب باضمار أن (البحث الثاني) ان النهي عن اللبس والكتمان وان تقييد بالعلم
 فلا يدل على جوازه ما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق
 أو باطل وما لا يعرف كونه حقا أو باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنهي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه

وسبب ذلك التقيد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضاراً أغش من الاقدام عليه عند الجهل
بكونه ضاراً فلما كانوا عاقلين بما في التلبس من المغاسد كان أقدامهم عليه أقيع والآية دالة على أن العالم
بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمان الله أعلم * قوله تعالى (وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة واركعوا
مع الراكعين) أعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالإيمان أولاً ثم نهىهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان
دلائل النبوة ثانياً ذكر بعد ذلك بيان ما لهم من الشرائع وذكر من حلة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها
وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وهما مسائل (المسئلة
الاولى) القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان المجموع عن وقت الخطاب قالوا انما جاء الخطاب في قوله وأقيموا
الصلوة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصفا لهم أركان الصلاة وشرائطها فكانه تعالى قال وأقيموا
الصلوة التي عرفتموها والقائلون يجوز التأخير قالوا يجوز ان يراد الامر بالصلاة وان كانوا لا يعرفون
أن الصلاة ما هي ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتنال وان كان لا يعلم ان المأمور به
ما هو كما انه لا نزاع في أن يحسن من السبيل أن يقول لعمري اني أمرتكم بأشئ فلا بد وان تفعله ويكون
غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة الصلاة
من الاسماء الشرعية قالوا لانها أمر محدث في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلاً
قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم أصلها في اللغة الدعاء قال الاغني

عليك مثل الذي صليت فاعتصمى * عينا فان لم ينجب المراد مطلقاً

(وقال آخر)

وقابلها الریح فی دنہا * وصلى على دنها وارثهم

وقال بعضهم الاصل فيها القزوم قال الشاعر

لم أكن من جناتك أعلم الله * وانى يحسرها اليوم صالى

أى ملازم وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصلى وهو الفرس الذي يتبع غيره والا قرب انهما مأخوذة من
الدعاء اذ الصلاة الا ويقع فيها الدعاء أو ما يجري مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير وإذا
حصل في وجه التشبيه ما هم كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئاً يخص ببعض الصور وقال
أصحابنا من الجهارات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة
على الدعاء لاجرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل الجهار فان كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شريعياً
هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجى هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والالما كانت
هذه اللفظة عربية وذلك بما في قوله تعالى انا أنزلناه قرآننا عربياً ما لزال كاشفاً في اللغة عبارة عن التمام
يقال زكا الزرع اذا نما وعن التمام قال الله تعالى أقتلت نفساً زكية أى طاهرة وقال قد أفلح من
ترك أى تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً وقال ومن تركى فاعلم ان تركى
لنفسه أى تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين ديناراً يسمى بالزكاة تشبيهاً بهذين الوجهين
لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فان الله يرفع السلام عن ذلك المال بسبب تركية
ذلك العطاء فما ارد ذلك الاطباء سماه في المعنى وان كان نقصاً في الصورة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم عليكم
بالصدقة فان فيها استخصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة فأما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال
وتعمر الديار وأما التي في الآخرة فتستر العورة وتصير ظلاً فوق الرأس وتكون ستر من النار ويجوز أن
يسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث أنه تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه خذ من
أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة خطاب
مع اليهود وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع أما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه
وجوه (أحدها) ان اليهود لا يركعون في صلاتهم فخص الله الراكعين بالركوع بالذکر فخرجهم بصلاتهم على الايمان

بصلوة المسلمين (وثانيها) ان المراد صلوات المصليين وعلى هذا يزول التمسك بالاول في الاقول امر تعالى
 باقامتها او اجزى في الثاني بفعالها في الجماعة (وثالثها) أن يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر
 بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون خياعا عن الاستبكار المذموم واما بالتدلل للمؤمنين
 كما قال فوفى باني الله يقوم يحيمهم ويحبونه اذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وكقوله تأديا لرسوله
 واخضع جناسك لمن اتبعك من المؤمنين وكدحه بقوله فيسارحة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ
 القلب لانقضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة
 ويؤتون الزكاة وهم راكعون فكان الله تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع
 وترك التردد وسكى الاصم عن بعضه ثم انه انما أمر الله تعالى بنى اسرائيل بالزكاة لانهم كانوا لا يؤتون
 الزكاة وهو المراد بقوله تعالى وأكلهم السحت وبقوله وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل
 أظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما ليجدروا أن يشعروهم في سائر أمرهم ومعاصيهم فيصير
 هذا كالإخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم • قوله تعالى (أتأمرون
 الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) اعلم ان الهمة في أتأمرون الناس بالبر
 للتقريب مع التقرير والتعجب من حالهم وأما البر فهو واسم جامع لأعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهم
 ومنه عمل مبرور رأى قد رضي به الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال برى فيمينه أى صدق ولم يحدث
 ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولا تكن البر من اتقى فأخبر أن البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه
 وتعالى لما أمر بالايان والشرائع بناء على ما خضعهم به من النعم ورغبهم في ذلك بناء على ما أخذ آخر وهو أن
 التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليهم مستتبع في العتق اذ المقصود من أمر الناس بذلك اما
 النصيحة او الشفقة وليس من العقل أن يشفق الانسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله
 تعالى من ذلك بأن قرعهم بهم هذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه (أحدها)
 وهو قول الشنقي أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وبنه ونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون
 الطاعة ويقدمون على المعصية (وثانيها) قول ابن جرير أنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة
 وهم كانوا يتركونها (وثالثها) انه كان اذا جاءهم أسدى الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا
 هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لعلمهم في الهدايا والصلوات التي كانت تصل
 اليهم من اتباعهم (ورابعها) ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون
 مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمدا
 حذروه وكفروا به فبكهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه
 وأعرضوا عن دينه وهذا اختيار أبي مسلم (وخامسها) وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمرون الناس
 ببذل الصدقة وكانوا يشهدون بها لان الله تعالى وصفهم بقسوة القلوب وأكل الربا والسحت (سادسها)
 لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر ثم أنهم كانوا في قلوبهم
 منكربين له فوجبه الله تعالى عليه (وسابعها) ان اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم أنهم
 خالفوه لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم أنهم ما آمنوا به أما قوله وتنسون
 أنفسكم فالنسيان عبارة عن النسيان والحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز
 أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون أنفسكم انكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون
 عما لها فيه من النفع أما قوله وأنتم تتلون الكتاب فمعناه تقررون التوراة وتدرسونها وتعاون بها فيها من
 الحث على أعمال البر والاعراض عن أعمال الانم أما قوله أفلا تعقلون فهو تنجيب للعقلاء من أفعالهم
 ونظيره قوله تعالى أف لكم ولما تعبسون من دون الله أفلا تعقلون وسبب التعجب وجوه (الاول) ان
 المتفرد من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتجنبه عابوقته

في المفسدة والاحسان الى النفس أولى من الاحسان الى الغير وذلك مع اوم بشواهد العقل والنقل
 فن وعظا ولم يهتد فكانه أنى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال أفلا تعلقون (الثاني) ان من
 وعظ الناس وأظهر علمه للغياق ثم لم يتعاضد ذلك الوعظ سبب لرغبة الناس في المعصية لان الناس
 يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا أصل لهذه التخويقات والامسا أقدم على المعصية فيصير
 هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراة على المعصية فاذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية
 ثم أنى بفعل يوجب الجراة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بأفعال العقلاء فلهذا قال
 أفلا تعلقون (الثالث) ان من وعظ فلا بد وأن يحتمد في أن يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام
 على المعصية عما ينفر القلوب عن القبول فن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه مؤثرا في القلوب ومن
 عسى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرا في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لا يقي بالعقل
 ولهذا قال علي رضي الله عنه قسم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متمسك بقي ههنا مسائل (المسئلة
 الاولى) قال بعضهم ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول أما
 الآية فتقوله أنأمرؤن الناس بالبروتنسؤن أنفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال أيضا
 لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز ان يزني
 بأمرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كنهها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستهكر والجواب ان المكلف
 مأمر بشيئين (أحدهما) ترك المعصية (والثاني) منع الغير عن فعل المعصية والاخلال بأحد
 التكليفين لا يقتضي الاخلال بالآخر أما قوله أنأمرؤن الناس بالبروتنسؤن أنفسكم فهو نهي عن الجمع
 بينهما والنهي عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين (أحدهما) أن يكون المراد هو النهي عن
 نسيمان النفس مطلقا (والآخر) أن يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس
 وعندنا المراد من الآية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يقطع قول هذا المذهب وأما المعقول الذي
 ذكره فيلزمهم (المسئلة الثانية) احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل
 فقالوا قوله تعالى أنأمرؤن الناس بالبروتنسؤن أنفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا
 كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطراب فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز أن يقال للاسود لم لا تبيض لما كان السواد
 مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلت للضدين فان حصل أحد الضدين دون الآخر لم يرجح كان ذلك
 محض الاتفاق والامر بالاتفاق لا يمكن التوخي عليه وان حصل لم يرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث
 فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع
 الوقوع لانه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع واذا
 امتنع أحد التقيضين وجب الآخر وحينئذ يدعوا عليكم كل ما أوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقي عن الكل
 انه لا يستل عما يفعله (المسئلة الثالثة) أ عن أنس رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام مررت
 ليلة أمري بي على قوم تفرض شفا هم عقارب من النار فقلت يا أخى يا جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء
 خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرؤن الناس بالبروتنسؤن أنفسهم وقال عليه الصلاة والسلام
 ان في النار رجل ينادي أهل النار بريحه فقيس من هو يا رسول الله قال عالم لا ينفع بعلمه ج وقال
 عليه الصلاة والسلام مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء للناس ويحرق نفسه د وعن
 الشعبي يطلع قوم من أهل الجنة الى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن انما دخلنا الجنة
 بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نأمر بالخير ولا نفعله كما قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت
 سهامه وقال الشاعر

أبد أنفسك فانها عن غيرها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم
 فهناك يقبل ان وعظت وبعتدى * بالرأى منك وينفع التعليم

قيل عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول أفتار رجل في رجل وأما من وعظ واتعظ فحله عند الله عظيم
 روى ابن زبير بن هارون مات وكان واعظا زاهدا فرؤي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفرتي وأقول
 ما سألتني منكروا تكبير فقالا من ربك فقالت أما تسمعون من شيخ دعا الناس إلى الله تعالى كذا وكذا سنة
 فتقولان له من ربك وقيل للشبلي عند النزاع قل لا إله إلا الله فقال

إن يتأنت ساء كنهه * غير محتاج إلى السرج

قوله سبحانه وتعالى (واستعينوا بالصبر والصلوة وإنهم لك أكبراء) (المسئلة الأولى) اختلغا في الخطابين بقوله سبحانه
 وتعالى واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قوم هم المؤمنون بالرسول قال لأن من يتكر الصلاة أصلا والصبر
 على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعين بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق
 بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولي بنو إسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابه بالأمم وممن
 بمحمد صلى الله عليه وسلم والأقرب أن الخطابين هم بنو إسرائيل لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب
 تفكيك النظم فإن قيل كيف يؤمر بالصبر والصلوة مع كونهم منكروا لهم ما قلنا لأنهم لم يكونوا منكروا
 لهم ما وذلك لأن كل أسدي علم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وإن الصلاة التي هي نواضع للخلاق
 والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتنا انما الاختلاف في الكيفية فإن صلاة اليهود
 واقعة على كيفية أخرى وصلاة المسلمين على كيفية أخرى وإذا كان متعلقا بالأمم هو المأهية التي هي القدر
 المستترك زال الإشكال المذكور وعلى هذا نقول أنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وترك الأضلال وبالترام
 الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شافعا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والأعراض عن المال والجاه
 لاجرم عاجل الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلوة (المسئلة الثانية) ذكرنا في الصبر
 والصلوة وجوها (أحدها) كانه قيل واستعينوا على ترك ما تنجسون من الدنيا والدخول فيما تستثقله
 طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أي بحبس النفس عن اللذات فانكم إذا كافتم أنفسكم
 ذلك صرتم عليه وخف عليها ثم إذا ضمتم الصلاة إلى ذلك تم الأمر لأن المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون
 مشتغلا بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فإذا تذكر رحمته صار ما تلا إلى طاعته وإذا تذكر
 عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية (وثانيها) المراد من الصبر هنا هو الصوم
 لأن الصائم ما برع عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات
 حب الدنيا فإذا انضاف إليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وانما تقدم الصوم على الصلاة لأن
 تأثير الصوم في إزالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والتقى مقدم على الإثبات ولأنه عليه الصلاة
 والسلام قال الصوم يمنة من النار وقال الله تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولأن الصلاة تمنع
 عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد
 والمواظاة والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا
 فيكون على الإنسان حينئذ ترك الرياسة ومقلعه عن المخلوقين إلى التوجه إلى قبله خدمة الخالق وتطهير هذه
 الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة إن الله مع الصابرين أما قوله تعالى وإنها في هذا
 الصبر وجوه (أحدها) الصبر عائد إلى الصلاة أي الصلاة ثقيلة الأعلى الخاشعين (وثانيها) الصبر عائد إلى
 الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا (وثالثها) أنه عائد إلى جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ومنها
 عنهم من قوله أذكروا نوحى التي أنعمت عليكم إلى قوله واستعينوا والعرب قد تفسر الشيء اختصارا أو تقتصر
 فيه على الأبياء إذا نعت بعلم الخطاب فيقول القائل ما عليها أفضل من فلان يعني الأرض ويقولون ما بين
 لايتها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولويؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليهم من دابة ولا ذكر
 للأرض أما قوله الكبيرة أي لشاقة ثقيلة من قولك كبير هذا على وقال تعالى كبير على المشركين ما تدعوهم إليه

فان قيل ان كانت ثقيله على هؤلاء سهله على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك
منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع
يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يقفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر والتذلل والخشوع
واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم وإذا ذكر الوعد فكذلك ذلك وإذا كان هذا فعل الخاشع فالقول
عليه بفعل الصلاة أعظم وانما المراد بقوله وانما انقمه على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا
ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالخاص ان المحدث اذا لم يعتقد في فعلها بمنفعة نقل عليه فعلها لان
الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع أما الموحدين فلما اعتقدوا في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم
المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد في فعله من الثواب والقوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب
الاليم ألا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثله اذا
قيل للمريض كل هذا الشيء المرفان اعتقد ان له فيه شفا سهلا ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر
عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني في الصلاة وصف الصلاة بذلك للوجوه التي
ذكرناها لانها كانت لا تثقل عليه وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلي حتى تورمت قدماء أما
الخشوع فهو التذلل والخضوع أما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فلهما مفسرين فيه قولان (الاول)
ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن وهو الاعتقاد الذي يقارنه بحجوز النقيض يقتضي أن يكون صاحبه غير
جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون
المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا الجواز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا واجبا
الان العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشبهنا من هذا الوجه صح إطلاق
اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر

فارسه مستيقن الظن انه * مخالط ما بين الشراسيف خائف

وقال تعالى اني ظننت اني ملاق حسابه وتعالى لا يظن اولئك أنهم مبعوثون ذكر الله تعالى ذلك أنكارا عليهم
وبعثا على الظن ولا يجوز أن يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم (القول
الثاني) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه (الاول) أن يجعل ملاقات الرب مجازا
عن الموت وذلك لان ملاقات الرب مسبب عن الموت فاطلاق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور
فانه يقال ان ماتت ابني ربه اذا ثبت هذا قول المراد وانها الكبيرة الاعلى الخاشعين الذين يظنون الموت
في كل لحظة وذلك لأن كل من كان متوقعا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يسادرون الى
التوبة لان خوف الموت مما يقوى دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن تقصير احدى
منه فيلزمه التلافي فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا الى المبادرة الى التوبة (الثاني) ان تفسير ملاقات
الرب بملاقاته ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله بل يظن
الان ذلك الظن مما يحكم له على كمال الخشوع (الثالث) المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بثوابهم فان
الإنسان الخاشع قد يسيئ ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يليق الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى
التوبة وذلك من صفات المدح بقى ههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) استدلل بعض الاجحاب بقوله ملاقوا
ربهم على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف
أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلقى
أثاما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية
لا تثبت للكافر فلما أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فقوله عليه السلام من حلف على يمين ليقطع
بها مال اخرني مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لان ذلك وصف أهل النار وأما
العرف فهو قول المسلمين في من مات لقي الله ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل وأيضا فاللقاء يراد به القرب

عن بقاءه على وجه يزول الحجاب بينهم ما ولذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامير ما لقيه بعد وان كان قد رآه
 واذا أذن له في الدخول عليه يقول لقيه وان كان ضربه راوية قال اني فلان جهده اشد يد او اقيت من فلان
 الداهية ولا في فلان حسامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى
 فالتقى المام على امر قد قدر وهذا التماس في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الاصحاب اللقاء في اصل
 اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين الى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال اني هذا اذا اذا ماسه واتصل به
 وما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك حيث يمنع اجراء اللفظ على المماسه وجب حمله
 على الادراك لان اطلاق اللفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجازة ثبت أنه يجب حمل اللفظ اللقاء على
 الادراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لا يدل يحسنه فوجب اجراؤه على الادراك
 في البواقي وعلى هذا التقرير زات السؤالات أما قوله فأعقبهم نفسا قافى قلوبهم الى يوم يلقونه والموافق
 لا يرى ربه قلنا الاجل هذه الضرورة المراد الى يوم يلقون سابه وحكمه الا أن هذا الاختصار على خلاف
 الدليل وانما يراه عند الضرورة في هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه وأما في قوله تعالى انهم
 ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضماره هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء
 بالله تعالى لا يحكم الله فان استغلوا بذلك الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ
 يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه (المسئلة الثانية) المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث
 لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضررا غيره كما كانوا كذلك في أول الخلق فجعل مصيرهم
 الى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم فذلك غير الحكم عليهم ويملك
 أن يضرهم وينفعهم وان كان تعالى مالكهم في جميع أحوالهم وقد احتج بهم هذه الآية فريقان من المبطلين
 (الاول) الجسم فأنهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كونه الله
 جسم (والثاني) التسامية فأنهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق بالكون عنده فذلك هذه الآية على كون
 الارواح قديمة وانما كانت موجودة في عالم الرواحيات والجواب عنهم ما قدمنا على ما تقدم قوله
 تبارك وتعالى (يا بني اسر ائبل اذكر وانعمت على اني فضلتكم على العالمين) اعلم أنه سبحانه
 وتعالى انما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيد للمحبة عليهم وتحذير من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
 ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما ما كانه قال ان لم تطيعوا لي لاجل سواي فنعمت عليكم فاطمئني بالخوف
 من عقابي في المستقبل أما قوله وأنى فضلتكم على العالمين فقبه مؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من
 محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه (أحدها) قال قوم العالم عبارة
 عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس والمراد منه الكثير لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ
 العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول
 المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات (وثانيها)
 المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الان ليس بموجود
 لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه
 لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمد عليه السلام ما كان موجودا في ذلك
 الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني اسر ائبل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم
 أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وهذا الجواب أيضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء
 وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يوت أحد من العالمين وقال واقد اخبرناهم على علم على العالمين وأراد به عالمي
 ذلك الزمان وانما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية (وثالثها) ان قوله
 وأنى فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فلا يـ
 تدل على ان بني اسر ائبل فضلو على العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين

في كل الامور بل لعالمهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فقيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر
وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين على ان الانبياء افضل من الملائكة بقي ههنا البجاث (البحث الاول) قال ابن زيد اريد به المؤمنين منهم
لان عصاتهم مسخروا قردة وخنزير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال ابن كثير وا
من بني اسرائيل (البحث الثاني) ان جميع ما خطب الله تعالى به بني اسرائيل فنيه للعرب لان الفضيلة بالنبي
قد سلمتهم وجميع افاضات الانبياء فنيه وارشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيستغيثون احسنه
وقال اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ولذلك روى قتادة
قال ذكرنا ان عمر بن الخطاب كان يقول قدمضي والله بنو اسرائيل وما يغني ما يستمعون عن غيركم (البحث
الثالث) قال النفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها على
واما النعمة بفتح النون فهو ما ينعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين (البحث الرابع) قوله
تعالى وانني فضلتكم على العالمين يدل على ان رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لافي الدنيا ولا في الدين لان
قوله وانني فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا او لا يكون
واجبا فان كان واجبا لم يجوز جعله منة عليهم لان من أدى واجبا فلا منة له على أحد وان كان غير واجب مع
انه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهو هذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجبة لافي الدنيا
ولافي الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم العظيمة في الآخرة
كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوماء والجواب لان
المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح وأخس فلهذا احذرهم عنها (البحث الخامس) في بيان ان أي فرق العالم
افضل يعني ان أيهم أكثر اجتماعا لخصال الخير اعلم ان هذا ما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي
فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر اجتماعا لصفات الكمال ونحن نشير الى معاقبة الكلام في هذا الباب
بتوفيق الله تعالى وعونه * قوله تعالى (واتقوا يوماء لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) اعلم ان اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب
والشدائد لان نفس اليوم لا تبقى ولا بد من ان يرد أهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف
اليوم بأشد الصفات وأعظمها تم ولا وذلك لان العرب اذا دفع أحد هم الى كربة وحاولت اعوانه دفاع ذلك
عنه بذات ما في نفوسها الاية من مقتضى الحجة فذبت عنه كما يذوب الحديد في النار فلهذا قال تعالى فان رأى من
لا طاقة له بمناقعة عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالمال ائنة ما قصر عنه بالخاشعة فان لم تغن
عنه الحالتان من الخشونة والليسان لم يبق بعده الا فداء الشيء بماله او غيره وان لم تغن عنه هذه الثلاثة
تعال بما يرجوه من نصر الاخلاء والايوان فاخبر الله سبحانه انه لا يغني شيء من هذه الامور عن الجرمين
في الآخرة بقي على هذا الترتيب سؤالان (السؤال الاول) الفائدة من قوله لا تجزى نفس عن نفس
شيئا هي الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزى
نفس عن نفس شيئا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء وأما النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم
المعاقب وسند كرفه آخر ان شاء الله تعالى (السؤال الثاني) ان الله تعالى قدم في هذه الآية قبول
الشفاعة على أخذ القدية وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول القدية على
ذكر الشفاعة فمالا الحكمة فيه الجواب أن من كان ميلا الى حب المال أشد من ميلا الى عاقبة النفس فانه
يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء القدية ومن كان بالعكس يقدم القدية على الشفاعة ففائدة تغيير
الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين ولما ذكر الان تفسير الافاظ أما قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس
شيئا فقال النفال الاصل في جزى هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا يرد بن بسار تجزيك ولا تجزي أحد بعدك هكذا يرويه أهل العربية تجزيك بفتح التاء غير مجهور رأى

تقضى عن اضحيته وتنوب ومعنى الآية ان يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئا ولا تحمل عنها شيئا عما
أصابها بل يفر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النياية أن طاعة المطيع لا تقضى عن المعاصي ما كان
واجبا عليه وقد تقع هذه النياية في الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويحمل عنه فأنما يوم
القيامة فإن قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى أبو هريرة قال قال عليه السلام رحم الله عبدا كان
عنده لآخيه مظلمة في عرض أو مال أو جاه فاستحل قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له
حسنات أخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حل من سيئاته قال صاحب الكشف وشيئا مفعول به
ويجوز أن يكون في موضع مصدر أى قليلا من الجزاء كقوله تعالى ولا يظلمون شيئا ومن قرأ لا يجزى من أجزاء
عنه اذا غنى عنه فلا يكون في قرآنه الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة للمحل صفة ليومها فان
قبل فابن العائد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التكثير ان نفسا من الانفس
لا تجزى عن نفس غير هاشيئا من الاشياء وهو الاقنسط الكلى القطاع للمطامع أمّا قوله تعالى ولا يقبل منها
شفاعة فالشفاعة أن يستوهب أحد لا حد شيئا ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذى هو ضد التزكان
صاحب الحاجة كان فردا فصارت الشفيع له شفعا أى صار ازوجا واعلم أن الغفر في قوله ولا يقبل منها راجع الى
النفس الثانية العاصية وهى التى لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت بشفاعة شفيع
لا يقبل منها ويجوز أن يرجع الى النفس الاولى على انها الوشفعت لهما لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئا أمّا
قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل أى فدية وأصل الكلمة من معادلة الشيء نقول ما عدل بفلان أى لا
أرى له نظيرا قال تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الآية قوله تعالى ولوان للذين ظلموا منى
الارض جميعا ومثله معه لفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم وقال تعالى ان الذين كفروا وما نوا
وهم كفار فلن يقبل من أحدهم مل الارض ذهبوا لو امتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أمّا
قوله تعالى ولا هم ينصرون فاعلم أن التناصر انما يكون في الدنيا بالخصاطة والقراية وقد أخبر الله تعالى
انه ليس يومئذ دخل ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانما المرء يفر من أخيه وأمه وأبيه وقرابته قال
الفضال والنصر يراد به المعونة كقوله انصر أخاك ظالما أو مظلوما ومنه معنى الاغاثة نقول العرب ارض
منصورة أى مظلورة والغيث ينصر البلاد اذا أنبت ما فكانه اغاث أهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن أن
ان ينصره الله أى أن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة واتصارا قال تعالى ونصرناه من
القوم الذين كذبوا بآياتنا قالوا معناه فاته مناله فقوله تعالى ولا هم ينصرون يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم
القيامة لا يغاثون ويحتمل انهم اذا عبدوا لم يجدوا من ينقذهم لهم من الله وفي الجملة كان النصر هو دفع
الشدائد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هنالك من عذابه بقى في الآية مسألتان (المسئلة الاولى) ان في الآية
اعظم تحذير عن المعاصي وأقوى ترغيب في تلافى الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه
ليس بعد الموت استدر الزوال لشفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا كان لا يأمن كل
ساعة من التقصير في العبادة ومن فوت التوبة من حيث انه لا يقين له في البقاء صار حذرا خائفا في كل حال
والآية وان كانت في بنى اسرائيل فهى في المعنى مخاطبة لكل لان الوصف الذى ذكر فيها وصف لليوم
وذلك يوم كل من ينصر في ذلك اليوم (المسئلة الثانية) اجعت الامة على ان الحمد صلى الله عليه
وسلم شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى أن يعيذك ربك مقاسم محمود وقوله تعالى وسوف
يعطيكم ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه السلام ان تكون أن تكون المؤمنين المستحقين
للثواب أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب فذهبت المعتزلة الى انهم المستحقين للثواب وتأثير
الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال أصحابنا تأثيرها في اسقاط العذاب عن
المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى
يخرجوا منها ويدخلوا الجنة وافقوا على انهم ليست للكفار واستمدات المعتزلة على انكار الشفاعة لأهل

الكبار يربو به (أحدها) هذه الآية قالوا النبي امدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه (الأول) قوله تعالى لا يجزي نفس عن نفس شيئا ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العتاب لكان قد اجزت نفس عن نفس شيئا (الثاني) قوله تعالى ولا يقبل منه شفاعة وحده نكسرة في سياق النبي فتم جميع أنواع الشفاعة (الثالث) قوله تعالى ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الآية لا يقال الكلام على الآية من وجهين (الأول) ان اليهود كانوا يرجعون ان آباءهم يشفعون لهم فابسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم (الثاني) ان ظاهر الآية بقتضي نفي الشفاعة مطلقا الا ابا جهمنا على تطرق التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالادلة التي تذكرها لانما يجيب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذ ارجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر بين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في اسقاط العقاب لاني تأثيرها في زيادة المنافع (وثانيها) قوله تعالى ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع والظالم هو الاتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يتناول انما تعالى نفي ان يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بوجوبه فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق الطامع وليس فوقه تعالى أحد بطبيعته الله تعالى لا ينافي قول لا يجوز رجل الآية على ما قلتم من وجهين (الأول) ان العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد بطبيعته متفق عليه بين المعتزلة وأما من أثبت سبحانه فقد اعترف انه لا يطبع أحدا وأما من نفاه فمع القول بالنفي استحالة ان يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره فاذا ثبت هذا كان حل الآية على ما ذكرتم جلالة على معنى لا يقيد (الثاني) انه تعالى نفي شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الادون المشفوع اليه لان من فوقه يكون أمره وحكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فاذا قلنا قوله شفيع كونه دون الله تعالى فلم يكن حله قوله يطاع على من فوقه فوجب حله على ان المراد به انه لا يكون لهم شفيع يجاب (وثالثها) قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا يسع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات باسمها (ورابعها) قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول يشفع للفساق من أمته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته (وخامسها) قوله تعالى ولا تشعرون الان ان ارضى اخبر تعالى عن ملائكتهم انهم لا يشفعون لاحد الا ان يرتضيه الله عز وجل والفساق ليس يرتضى عنده الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة له فكذلك الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق (وسادسها) قوله تعالى فيما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكنت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية (وسابعها) ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان نرغب الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من أهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكبر ما كانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يمنهم لهم مصيرين على الكبر ما لا يقال لم لا يجوز ان يقال انهم يرجعون الى الله تعالى في ان يجعلهم من أهل شفاعته اذا خرجوا مصيرين لأنهم يرجعون في ان يمنهم مصيرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرجعون في ان يذبوا عنهم ثوابا وانما يرجعون في ان يوفيههم للثبوت اذا كانوا مذنبين وكنتا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الامرار وتقدم الذنب لا نقول الجواب عنه من وجهين (الأول) ليس يجب اذا شرطنا شرطنا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطنا في قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة (الثاني) ان الامة في كلتا الرغبتين الى الله تعالى يدعون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه في قولهم اجعلنا من التوابين

يرغبون في أن يوقفهم للتوبة من الذنوب وفي الشافي يرغبون في أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلاك الشفاعة
عليه السلام فلم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصر على الكبرائر لكان سؤال أهلية الشفاعة
سؤال لاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبرائر وذلك غير جائز بالإجماع أما على قولنا إن أهلية
الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق
(وثانها) أن قوله تعالى وإن الفجار في جحيم يصلونهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على أن كل الفجار
يدخلون النار وأنهم لا يغيبون عنها وإذا ثبت أنهم لا يغيبون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها وإذا كان كذلك
لم يكن للشفاعة أثر لا في المفعول عن العقاب ولا في الإخراج من النار بعد الإدخال فيها (وثانها) قوله
تعالى يذبر الأمر من شفيع الأمن بعد آذنه فنفى الشفاعة عن من لم يأذن في شفاعة ~~وص~~ كذا قوله من
ذا الذي يشفع عنده إلا بآذنه وكذا قوله تعالى لا يتكلمون الأمن أذن له الرحمن وقال صوابا وأنه تعالى لم يأذن
في الشفاعة في حق أصحاب الكبرائر لأن هذا الأذن لو عرف لعرف أمما لعقل أو بالمثل أمما للعقل فلا مجال
له فيه وأما النقل فأمما بالتواتر أو بالأحاد والأحاد لا مجال له فيه لأن رواية الأحاد لا تفيد الاطلاق والمسألة
علمية والفلسفة في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جاز وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه
سجود المسلمين ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة فثبت إطلاق أكثرهم على الإنكار علمنا أنه لم
يوجد هذا الأذن (وعاشرها) قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به
ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاعترف للذين تابوا وأتبعوا سيئاتهم ولو كانت الشفاعة
حاصلة للفاسق لم يكن لتقيدها بالتوبة ومساواة السبيل معنى (الحادي عشر) الأخبار الدالة على أنه
لا توجد الشفاعة في حق أصحاب الكبرائر وهي أربعة (الاول) ما روى العلامة من عبد الرحمن عن أبيه
عن أبي هريرة أنه عليه السلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون
وددت أني قد رأيت أخواتنا قالوا يا رسول الله أسئنا أخوانك قال بل أنتم أصحابي وأخواتنا الذين لم يأثروا
بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من يأتي بعدك من أمتهك قال أرايت أن كان لرجل خيل غز محجلة في خيل
دهم فهو لا يعرف خيله قالوا بل يا رسول الله قال فانهم يأثرون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وأنا فظومهم
على الخوض ألا فليذا دن رجال عن خوضي كما يذاذ البعير الضال أناديهم الأهل الأهل فيقال انهم قد بدلوا
بعدك فاقول فصحقا فصحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفى الشفاعة أنه لو كان شفيعا لهم لم يكن
يقول فصحقا فصحقا لأن الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز أن يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب
الدائم وهو ينعمهم ثمرة ماء (الثاني) روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه
وسلم قال يا كعب بن جحظة يا كعب أعيذك بالله من أمانة السفهاء أنه سيكون امرأ من دخل عليهم فاجانهم على
ظلمهم وصدقتهم بكنزهم فليس مني وأست منه وإن يرد علي الخوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم
ولم يصدقهم بكنزهم فهو مني وأمانته وسيرد علي الخوض يا كعب بن جحظة يا كعب بن جحظة يا كعب بن جحظة
والصدقة تطفي الخطيئة كما يطفي الماء الناري يا كعب بن جحظة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال
بهذا الحديث من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه إذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له (وثانها) قوله
ولم يرد علي الخوض دليل على نفى الشفاعة لأنه إذا منع من الوصول إلى الرسول حتى لا يرد عليه الخوض
فإن يمنع الرسول من خلاصه من العقاب أولى (وثانها) أن قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح
في أنه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة (الثالث) عن أبي هريرة قال عليه السلام لا تقين أحدكم يوم
القيامة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله اغثنني فاقول لا أم لك من الله شيئا قد بلغتك وهذا صريح
في المطلوب لأنه إذا لم يملك من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب (الرابع) عن أبي هريرة قال قال عليه
السلام ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حرأنا كل
ثمته ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجرته والاستدلال به أنه عليه السلام لما كان خصما هؤلاء

استحال أن يكون شفعاء لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب أما أصحابنا فقد تسكروا فيه بوجوه
 (أحدها) قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام أن تعذبهم فأنهم عبادك وإن تغفر لهم فأنك أنت
 العزيز الحكيم وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام أما أن يقال إنما كانت في حق الكفار
 أو في حق المسلم المطيع أو في حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو المسلم صاحب
 الكبيرة قبل التوبة والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى وإن تغفر لهم فأنك أنت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار
 والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز
 بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الختم وإذا كان كذلك لم يكن قوله إن تعذبهم فأنهم عبادك لا تقايمهم وإذا بطل
 ذلك لم يبق إلا أن يقال إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة وإذا صح القول
 بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول به في حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه لا فائز
 بالفرق (وثانيها) قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في معنى فأنه متى ومن عصاني فأنك غفور رحيم
 فقوله ومن عصاني فأنك غفور رحيم لا يجوز جملة على الكافر لأنه ليس أهلا لمغفرة بالاجماع ولا جملة على
 صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفرانه لهم واجب عقلا عند الختم فلا حاجة له إلى
 الشفاعة فلم يبق إلا جملة على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يؤيد ذلك دلالة آيتين على ما قلناه من رواه
 البيهقي في كتاب شعب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في إبراهيم ومن عصاني فأنك غفور
 رحيم وقول عيسى عليه السلام أن تعذبهم فأنهم عبادك الآية ثم رفع يديه وقال اللهم أمتي أمتي وبكى فقال
 الله تعالى يا جبريل اذهب إلى محمد وريك أعلم فسله ما يبيحك فأنا جبريل فسأله فأخبره رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بما قال فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له أنا سر ضيكت في أمتك ولأنسواءك رواه مسلم
 في الصحيح (وثالثها) قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين إلى جهنم
 وردا لا يمكن أن يكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن
 المجرمين لا يمكن أن يكون الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يمكن أن يكون شفاعتهم غيرهم لهم لأن المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى
 الفاعل يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول ألا أنا نقول حل الآية على الوجه الثاني أولى لأن جماعها على الوجه
 الأول يجري مجرى إضاح الواضحات فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلى جهنم وردا لا يمكن أن يكون
 الشفاعة لغيرهم فتعين جماعها على الوجه الثاني إذا ثبت هذا فنقول الآية تدل على حصول الشفاعة لأهل
 البكائر لأنه قال عقيبها الأمن اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم
 إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب
 الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والاسلام فوجب أن يكون داخل تحتها أقصى ما في الباب أن
 يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الإيمان بالله فوجب دخوله تحتها كما نقول ترك العمل به
 في حقه لضرورة الإجماع فوجب أن يكون معمو لا به فيما وراءه (ورابعها) قوله تعالى في صفة الملائكة
 ولا يشفعون إلا من ارتضى وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة من رضى عند الله تعالى وكل من كان
 مرضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة إنما قلنا أن صاحب الكبيرة من رضى عند الله تعالى
 لأنه مرضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرضى عند الله بحسب هذا الوصف
 صدق عليه أنه مرضى عند الله تعالى لأن المرضي عند الله جزء من مفهوم قولنا مرضى عند الله بحسب
 إيمانه ومتى صدق المالك صدق المفرد ثبت أن صاحب الكبيرة مرضى عند الله وإذا ثبت هذا وجب
 أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون إلا من ارتضى نفي الشفاعة إلا من كان
 مرضى والاستنباط عن النفي إثبات فوجب أن يكون المرضي أهلا لشفاعتهم وإذا ثبت أن صاحب
 الكبيرة داخل في شفاعتهم فلا تركة وجب دخوله في شفاعتهم لا سيما وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة
 أنه لا فائز بالفرق فإن قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين (الأول) أن الفاسق ليس بمرضى

فوجب أن لا يكون أهلا لشفاعة الملائكة واذالم يكن أهلا لشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلا لشفاعة
محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا انه ليس برضى لانه ليس برضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه
انه ليس برضى بحسب فسقه صدق عليه انه ليس برضى بعين ما ذكرتم من الدليل واذا ثبت انه ليس برضى
وجب أن لا يكون أهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفى الشفاعة
عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبرية غير مرتضى وجب أن يكون داخل في النفي
(الوجه الثاني) ان الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محولا على ان المراد منه
ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله أما لو حملناه على ان المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله منه شفاعة
لحينئذ لا تدل الآية الا اذا ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبرية وهذا أول المسئلة والجواب عن
الاول انه ثبت في العلوم المنطقية ان المهمتين لا يتناقضان نقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال
أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبرية مرتضى
صاحب الكبرية ليس برضى لا يتناقضان لاحتمال أن يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس برضى بحسب
فسقه وأيضا فثبت انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد
كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب ايمانه وجب دخوله تحت الاستثناء
وخروجه عن المستثنى منه متى كان كذلك ثبت انه من أهل الشفاعة (وأما السؤال الثاني) فجوابه ان
حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله أولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون
الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول تفيد الآية الترغيب والتعريض على طلب مرضاة
الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الآية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله
تعالى بما كان أكثر فائدة أولى (وخاصها) قوله تعالى في صفة الكفار فاستغفروا لهم شفاعة الشافعين
خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسئلة دليل الخطاب (وسادسها) قوله تعالى
لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الآية على انه تعالى أمر محمد بأن
يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبرية
مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمد صلى الله عليه وسلم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله تعالى قد
غفر لهم والالسان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقيق والايذاء وهو غير لائق بالله
تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على ان الله تعالى لم يأمر محمد بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب
دعاه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا (وسابعها) قوله تعالى واذا خيمت بحية فقبوا
بأحسن منها أو ردوها قاله تعالى أمر الكل بأنهم اذا حبسهم أحد بحية أن يقابلوا تلك الحية بأحسن منها
أو بأن يردوها أمرنا بحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
والصلوة من الله رجة ولا شك ان هذا الحية فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بحقه
قوله فقبوا بأحسن منها أو ردوها أن يفعل محمد مثله وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا
هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على انه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته
في الكل وهو المطلوب (وثامنها) قوله تعالى ولوانهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر
الله الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا وليس في الآية ذكر التوبة والآية تدل على ان الرسول متى استغفر
العصاة والظالمين فان الله يغفرهم وهذا يدل على ان شفاعة الرسول في حق أهل الكفرة مقبولة في الدنيا
فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة لانه لا قائل بالفرق (وتاسعها) أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد
صلى الله عليه وسلم فتأثيرها ما أن يكون في زيادة المنافع أو في اسقاط المضار والاول باطل والالكان شافعين
لارسل عليه الصلاة والسلام اذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عندنا نقول اللهم صلى على محمد وعلى
آل محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل انما لا يطلق علينا كوتنا شافعين لمحمد

على الله عليه وسلم لوجهين (الاول) ان الشفيع لابد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان
 كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدور رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف
 بكوننا شافعين له (الثاني) قال أبو الحسن موال المنافع لغير انما يكون شفاعة اذا كان فعل تلك المنافع
 لاجل سؤاها ولو لم يفعل أو كان لسؤاها تأثير في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها وكان
 غرض السائل التقرب بذلك الى المستول وان لم يستحق المستول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك
 لا يكون شفاعة له ألا ترى ان السلطان اذا عزم على أن يعقد لايته ولا ينفقه بعض أوليائه على ذلك وكان
 يفعل ذلك لاحالة سؤا حشه عليه أو لم يحشه وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه
 لا يقال انه يشفع لابن السلطان وهذه حالنا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله من الله تعالى
 فلم يصح أن نكون شافعين والجواب عن الاول لاننا سلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان
 الشفيع انما يسمى شفيعا مأخوذا من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فقط قولهم وبهذا الوجه يسقط
 السؤال الثاني وأيضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بأن الله تعالى يصح
 رسوله ويعظمه سواء سألنا الامة ذلك أو لم نسأل ولنكالا لنقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في اكرامه بسبب سؤال
 الامة ذلك على وجه لولا سؤال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب أن يبقى
 يجوز كونه شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك بانفاق الامة بطل قولهم (وعاشرها) قوله
 تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون
 للذين آمنوا وصاحب الكعبة من جله المؤمنين فوجب دخوله في جله من تستغفر الملائكة لهم أقصى
 حافى الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا أن هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام
 لما ثبت في اصول الفقه ان المقطع العام اذا ذكر بعده بعض أقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام
 بذلك الخاص (الحادي عشر) الاخبار الدالة على حصول الشفاعة لاهل الكبار ولذا ذكر منها ثلاثة
 أوجه (الاول) قوله عليه السلام شفاعة لاهل الكبار من أمتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من ثلاثة
 وجوه (أحدها) انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فاننا بينا ان كثيرا من الآيات يدل على نفي
 هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده (وثانيها) انه يدل على ان شفاعة
 ليست الا لاهل الكبار وهذا غير جائز لان شفاعة من منصب عظيم فتخصيصه بأهل الكبار فقط يقتضي
 حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا أقل من التوبة (وثالثها) ان هذه المسئلة ليست من
 المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه
 المسئلة بهذا الخبر من ان سلنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات (أحدها) أن يكون المراد منه الاستفهام
 بمعنى الانتكار يعني شفاعة لاهل الكبار من أمتي كما ان المراد من قوله هذا ربي أي أهداري (وثانيها)
 ان لفظ الكبيرة غير محتص لافي أصل اللغة ولا في عرف الشرع بالعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة
 قال تعالى في صفة الصلاة وانها الكبيرة الاعلى الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبار لا يجب أن يكون
 المراد منه أهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول
 الطاعات والمعاصي ولكن قوله أهل الكبار صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل
 الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من أهل الكبار سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصي الكبيرة
 قلنا لفظ الكبار وان كان للعموم الا ان لفظ أهل مفرد فلا يفيد العموم فيكون في صدق الخبر مخصص واحد
 من أهل الكبار فخصمه على الشخص الاتي بكل الطاعات فانه يكتفي في العمل بقتضى الحديث جملة عليه
 (وثالثها) هب انه يجب حمل أهل الكبار على أهل المعاصي الكبيرة لكن أهل المعاصي الكبيرة أعم من
 أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون
 تأثير الشفاعة في أن يفضل الله عليه بما انحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلبا دلالة الخبر على

قواكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال اشفأني لاهل الكبار من أمتي ذكره مع
هزمة الاستغفار على سبيل الانكار وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ما اذخرت شفاعتي
الا لاهل الكبار من أمتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التسلك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن
بمجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة وان سائر الاخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات (الثاني)
روى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فيجوز كل نبي دعوة واحدة وان
اجتمعت دعوات شفاعته لأمته يوم القيامة فهي نائلة ان شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم
في الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات من أمته
لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان تناله الشفاعة (الثالث) عن أبي هريرة قال أتى رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوما بالمسلم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فمض منها شاة ثم قال أنا سيد الناس يوم
القيامة هل تدرون لم ذلك قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الاولين والآخرين في صعيد واحد فيسبهم
الداخي ويغذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس
لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون الى من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس
لبعض أبوكم آدم فبأنون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر
الملائكة تسجدوا لما اشفع لنا الى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب
اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى
غيري اذهبوا الى نوح فبأنون نوحا فيقولون يا نوح أنت أول الرسل الى أهل الارض وسماك الله عبدا
شكورا اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن
يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابراهيم فبأنون
ابراهيم عليه السلام فيقولون أنت ابراهيم نبي الله وخليفه من أهل الارض اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى
ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر
كذبه نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فبأنون موسى ويقولون يا موسى أنت رسول الله
فصلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد
غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم أؤمر بقتلها نفسي نفسي
اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم فبأنون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم
وروح منه وكلت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب
اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر لينا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا
الى محمد فبأنون فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع
لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي فبوذن لي فاذا رأيت ربي وقعت ساجدا فباعدني
ما شاء الله أن يدعني ثم يقول لي يا محمد ارفع رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحمامد عليهما ثم
أشفع فيحذلي حذوا فدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فباعدني ما شاء الله
أن يدعني ثم يقول ارفع رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحمامد عليهما ثم أشفع فيحذلي حذوا
فأدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربي وقعت له ساجدا فباعدني ما شاء الله أن يدعني ثم يقول يا محمد ارفع
رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بي بحمامد عليهما ثم أشفع فيحذلي حذوا فدخلهم الجنة
ثم أرجع فأقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القرآن أي وحب عليه لما ولدوا أكثر هذا الخبر يخرج بلفظه
في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وأما له من وجوه (أحدها) ان هذه الاخبار أخبار
طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوي انما رواها بلفظه نفسه وعلى
هذا التقدير لا يكون في منهاجها (وثانيها) انها خبر عن واقعة واحدة وانما رويت على وجوه مختلفة

مع الزيادة والنقصانات وذلك أيضا بطرق التهمة اليها (وثالثها) انها مشقة على التشبيه وذلك باطل أيضا بطرق التهمة اليها (ورابعها) انها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك أيضا بطرق التهمة اليها (خامسها) انها خبر عن واقعة عظيمة تنوفا للدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تعرقت التهمة اليها (وسادسها) ان الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز اجاب أصحابنا عن هذه المطاعين بأن كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله أعلم والجواب عن جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان أدلتهم على نفي الشفاعة تنفي في جميع أقسام الشفاعات وأدلتنا على اثبات الشفاعة تنفي أدلتنا شفاعات خاصة والعام والخاص اذا تعارض تقدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم اننا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكرها بحجوب على حدة (أما الوجه الاول) وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهو ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل فاذا خاضعت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها (أما الوجه الثاني) وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع فاجابوا عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقوله ما للظالمين حميم وشفيع ~~له~~ ^{لهم} فلو كانا للظالمين حميم وشفيع لكان قواما للظالمين حميم وشفيع موجبة كاية ونقيض الموجبة النكالية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بوجوبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع بحجوب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا (وأما الوجه الثالث) وهو قوله من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فاجابوا عنه ما تقدم في الوجه الاول (وأما الوجه الرابع) وهو قوله وما للظالمين من أنصار فاجابوا عنه انه نقيض لقوله ما للظالمين أنصار وهذه موجبة كاية فقله وما للظالمين من أنصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب (وأما الوجه الخامس) وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين (وأما الوجه السادس) وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه (وأما الوجه السابع) وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فاجابوا عنه ان عندنا تأخير الشفاعة في جلب أمر مطلوب وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فانه نفع السؤال (وأما الوجه الثامن) وهو القسك بقوله وان الفجار في حميم فالكلام عليه سيأتي ان شاء الله في مسئلة الوعيد (وأما الوجه التاسع) وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله عز وجل في الشفاعة لأصحاب الكبائر فجاوبه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة (وأما الوجه العاشر) وهو قوله في حق الملائكة فاعرف للذين تابوا فجاوبه ما بينا ان خصوص آخر هذه الآية لا يقدح في عموم أولها. وأما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع لاحد البتة من أصحاب الكبائر ولانه يمنع من الشفاعة في جميع المواطن والذي فحقيقه انه تعالى بين ان أحدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فاحل الرسول لم يشفع ما دوننا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير ما دوننا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم قالت الفلاسفة في تأويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود فحيث لا يحصل فلانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا ان يكون

مستعد القبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسطين واجب الوجود
وبين ذلك الشيء الأول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيئ الا للقابل المقابل ووقف البيت الملم يكن مقابلا
لحرم الشمس لا يحرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي
ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا
في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس وأرواح الانبياء كالوسائط واجب
الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى أرواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة
تفريعاً على أصولهم * قوله تعالى (واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم

ويسبون نسائكم وفي ذلكم بلاغ لمن ربكم عظيم) اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجبالا
بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة فكانه قال اذكروا
نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بينكم وبينهم واذكروا في هذه الآية هو الانعام الاول
أما قوله واذ نجيناكم فقرأ أيضاً نجيناكم ونجيتكم قال القفال أصل الانجاء والتنجية التخلص وان
يبان الشيء من الشيء حتى لا يتصلوا همما لغتان نجى وأنجى ونجاة بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من
صار اليه نجى أي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن مما انحط عنه فكانه مخلص منه قال صاحب الكشاف
أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهل فأبدلت هاؤه ألفا وخص استعماله بأهل النبط والشان كالمولك وأشباهم
ولا يبال آل الجمال والاسكاف قال علي بن عيسى الاهل أعم من الاكل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل
العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكانه قال الاهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبهم عليهم
والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو محبة وحكى عن أبي جسيده انه جمع فصيحاً يقول أهل مكة آل
أبيهم أما فرعون فهو علم ان ملك مصر من العماقة كقيصر وهرقل الملك الروم وكسرى الملك الفرس وتبع الملك
البن وخاف ان الملك الترك واختلوا في فرعون من وجهين (أحدهما) انهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن
جريح عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب ولم يكن من القرائنة
أحد أشد غلظة ولا أقسى قلباً منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس
وكان من القبط (الثاني) قال ابن وهب ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح
اذا كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى أكثر من أربع مائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير
فرعون يوسف وان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد أما آل فرعون فلا شك ان المراد منه ههنا
من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجياً لهم منهم بما تفضل به
من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه أما قوله تعالى يسومونكم فهو من سامه خسفاً
اذا أولاه ظلماً قال عروبن كاثوم

اذا ما لئام سام الناس خسفاً * أيئنا أن نقر الخسف فينا

وأصله من سام السلعة اذا طلبها كأنه بمعنى يغيرونكم سوء العذاب ويريدون بكم والسوء مصدر سام بمعنى السيئ
يقال أهوذا بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحه ما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيء أشدّه
وأصعبه كأنه قبحه بالاضافة الى سائر ما اختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه
جعلهم خولاً وحذامه وصنعتهم في أعماله أصنافاً صنفت كانوا يدينون له وصنفت كانوا يحرقون له وصنفت كانوا
يزرعون له فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بان يوضع عليه جزية يؤدها وقال السدي
كان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى
عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى أؤذيئنا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى افرعون وتلك
نعمة تمها على ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لاسيما
اذا استعمل في الاعمال الشاقة المعبة القذرة فان ذلك يكون من أشد أنواع العذاب حتى ان من هذه حاله

زعمت في الموت فينبئ الله تعالى عظيم نعمة عليهم بأن نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها
 فقال يذبحون أبناءكم ومعنهم يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وههنا أبحاث (البحث الاول) ان ذبح
 الذكور دون الاناث مضر من وجوه (أحدها) ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي
 انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك وذلك يقتضي آخر الامر الى هلاك الرجال
 والنساء (وثانيها) ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمور المعيشة فان المرأة لتفتني وقد انقطع
 عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت لما قد يقع اليها من فكك العيش بالانفراد فصار هذه الخصلة
 عظيمة في المحن والنساء منها في العظم تكون بحسبها (وثالثها) ان قتل الولد عقيب الحبل الطويل
 ويحتمل السكدة والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لان قتله والحالة هذه أشد من قتل من
 بنى المدة الطويلة مستمتع به مسرورا بأحواله فبنعمة الله في التخلص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه
 (ورابعها) ان الابناء أحب الى الوالدين من البنات ولذلك فان أكثر الناس يستقلون البنات ويكرهونهم
 وان كثر ذكراهم ولذلك قال تعالى واذا بشر أحدكم بالانثى فليكن من قوم
 من سوء ما بشره الآية ولذلك نبئ العرب عن الوأدية قوله ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق وانما كانوا يأذون
 الاناث دون الذكور (خامسها) ان بقاء النساء بدون الذكور ان يوجب صيرورتهن مستقرشات الاعداء
 وذلك نهاية الذل والهوان (البحث الثاني) ذكر في هذه السورة يذبحون بالواو وفي سورة ابراهيم ذكره مع
 الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون أبناءكم لم يفتح الى الواو
 وأما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بآثار التكليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح
 شيئا آخر سوى سوم العذاب احتج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي يجوز أن
 تكون هي المقصودة من ذكر تعريف العطف في سورة ابراهيم أن يقال انه تعالى قال قبل تلك الآية ولقد
 أرسلنا موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكروهم بآيات الله والتذكير بآيات الله لا يحصل
 الا بتعديدهم نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من
 قوله ويذبحون أبناءكم نوعا آخر ليكون التخلص منهم ما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك وأما
 في هذه الآية لم يرد الامر بالابتداء كيرجنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم فسواء كان
 المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصل لا يظهر الفرق (البحث الثالث) قال
 بعضهم أراد بقوله يذبحون أبناءكم الرجال دون الاطفال ايكون في مقابلة النساء اذ النساء هن البالغات
 وكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه
 والتجمع لافساد أمره وأكبر المفسرين على ان المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه
 (الاول) حلا للفظ الانساء على ظاهره (الثاني) انه كان يتعدى قتل جميع الرجال على كثرتهم (الثالث) انهم
 كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة (الرابع) انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى
 عليه السلام في السابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال لايكون في مقابلة النساء فففيه
 جوابان (الاول) أن الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصير وارجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم
 أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن (الثاني) قال بعضهم المراد
 بقوله ويستحيون نساءكم أي يقتشون حياء المرأة أي فرجها هل بها حمل أم لا وبطل ذلك بان ما في بطونهن
 اذ لم يكن للعيون ظاهر لم يعلم بالعتيش ولم يوصل الى استخراجها باليد (البحث الرابع) في سبب قتل الابناء
 ذكر واقع وجوها (أحدها) قول ابن عباس رضي الله عنهما انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد
 ابراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء ولو كانوا خفافوا ذلك وانفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون
 في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء
 لم يتدلى يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام (وثانيها) قول السدي أن

فرعون رأى ناراً أقبلت من بيت المقدس حتى اشتعلت على بيوت مصر فاحترق القبط وترك بني اسرائيل قد غابوا عن الكهنة وبدأ الهدم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده (ومثلها) ان المجرمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمراً مفصلاً ولا اقرب ذلك في كون الاختيار عن الغيب معجزاً بل يكون أمراً اجلاً والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافراً بالله فكان بان يكون كافراً بالرسول أولى واذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم عليه السلام عنه قلنا العمل فرعون كان عارفاً بالله وبصدق الانبياء الا انه كان كافراً بالخود والعناد أو يقال انه كان شاكاً مخبراً في دينه وكان يجوز صدق ابراهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطاً (البحث الخامس) اعلم ان الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه (أحدها) أن هذه الاشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يتحقق به الناس من جهة الملوك والظلمة ما رتب الله اياهم عن هذه المحن من أعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذلك من بالغ في اذلالهم ولا شك في ان ذلك من أعظم النعم وتبطل النعمة بوجوب الانقياد والطاعة ويقضى بنهاية قبح المخالفة والمعاداة فهذا السبب ذكره الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في الزام الجحمة عليهم وقطعاً بعد رهم (وثانيها) انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز لا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلاً لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه تعالى قال لا تغتروا بقرم محمد وقوله أنصاره في الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جباب أعدائه (ومثلها) ان الله تعالى به بذلك على ان الملك بيد الله يؤتية من يشاء فليس للانسان أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة أما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم قال القفال أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى وبلوكم بالشبر والطيرقة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللحكمة الشديدة بلاء والاكثر أن يقال في الخير البلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر قال زهير

جزى الله بالاحسان ما فعلاكم * وابلاهما خير البلاء الذي يليو

اذا عرفت هذا فقل البلاء ههنا هو المحنة ان أشير بلفظ ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان أشير به الى الانجاء وحله على النعمة أولى لانها هي التي صدرت من الرب تعالى ولان موضع الجحمة على اليهود انعام الله تعالى على اسلافهم * قوله تعالى (واذ فرقنا بكم البحر فاجبناكم وأغرقنا آل فرعون وأقم تنظرون) هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا أي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك اكم وقرى فرقنا بالتشديد معني فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الاشياء لان المسالك كانت اثنتي عشرة على عدد الاسباط فان قلت ما معني بكم قلنا فيه وجهان (أحدهما) انهم كانوا يسلكونه ويفرق الماء عند سواكهم فكانوا يفرق بهم كما يفرق بين الشيئين مما توسط بينهما (الثاني) فرقناهم بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا الجحمت (البحث الاول) روى أنه تعالى لما أراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله انه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بنى اسرائيل أن يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين (أحدهما) ليجربوا خلفهم لاجل المال (والثاني) ان تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي وقال لموسى اخرج قومك ليلاً وهو المراد من قوله وأوحينا الى موسى ان أسر عبادي وكانوا اسنة ألف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطاً كل سبط خمسون ألفاً فخرج موسى عليه السلام بنى اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصبح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلته ديك فلما أصبحوا د فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا فرغ من تناول كبسه هذه الشاة حتى يجتمع الى سنة ألف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه ألف ألف ومائتا ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فقبعوهم ثم اراوه قوله تعالى فانه يوم مشرقين أي بعد طلوع

الشمس فلما تراءى الجمع ان قال أصحاب موسى اننا ندركون فقال موسى كلا ان معي رب سيبدين فلما سار بهم
 موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون أين أمر لك ربك فقال موسى الى امامك وأشار الى البحر فالتهم يوشع بن نون
 فرسه في البحر فكان يعيش في الماء حتى بلغ الغمر فسمع القوم وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى أين أمر لك
 ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله اليه ان اضرب بعصا البحر فانطلق
 فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان
 فيه وحل فثبت الصباغف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال تعالى فاضرب لهم طريقا
 في البحر يسا فآخذ كل سبط منهم طريقا ويقاتلوا فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فاضرب موسى
 عصاه على البحر فصارت بين الطريق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى
 ابليس واقفا فنهاهم عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو
 كان على شغل فنبهه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم اسم الحقوا آخركم
 بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى وأغرقنا آل فرعون وأنتم
 تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكر الله تعالى (البحث
 الثاني) اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعماء كثيرة في الدين والدنيا وأمانم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي
 من وجوه (أحدها) انهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقد أمهم البحر فان
 توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم ان الله نجاهم
 بفتح البحر فلا فرج أشد من ذلك (وثانيها) ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمجزة الباهرة
 وذلك سبب الظهور وكرامتهم على الله (وثالثها) انهم شاهدوا ان الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم ان الخلاص
 من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو (ورابعها)
 أن اورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأولهم (خامسها) أنه تعالى لما غرق آل فرعون فقد خلص
 بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفهم منهم ولوانه تعالى خاص موسى وقومه من تلك الورطة
 وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتملوا بحيلة وقصدوا ابداء
 موسى عليه السلام وقومه ولما كان الله تعالى لما غرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكتابة (وسادسها)
 انه وقع ذلك الاغراق بمنزلة من بني اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وأنتم تنظرون وأمانم الدين في حق
 موسى عليه السلام فمن وجوه (أحدها) أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المجزة الباهرة زالت عن قلوبهم
 الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام
 تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق (وثانيها)
 انهم لما عاينوا ذلك صار داعيا لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار ذلك داعيا للقوم
 فرعون الى ترك تكذيب موسى عليه السلام والاقدام على ترك كذب فرعون (وثالثها) انهم عرفوا
 ان الامور بيد الله فانه لا عز في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت لبني اسرائيل
 ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق
 الدنيا والاقبال بالكتابة على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور وأما النعم الحاصلة لامة محمد صلى
 الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة (أحدها) انه كالخلة لمحمد صلى الله عليه وسلم على أهل الكتاب
 لانه كان معلوما من حال محمد عليه الصلاة والسلام انه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يتخاطب أهل
 الكتاب فاذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من الكتب علوا انه أخبر عن الوحي وانه صادق
 فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود ووجه لنا في تصديقه (وثانيها) اما اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم
 من هذه الامور العظيمة علمنا أن من خالف الله شي في الدنيا والآخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا
 والآخرة فصار ذلك حجة لنا في الطاعة ومنه فاعان المعصية (وثالثها) ان أمة موسى عليه السلام مع

انهم خصوا هذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خافوا موسى عليه السلام في أمور حتى قالوا
 اجعل لنا آية كآية آلهم آلهة. وأما آية محمد صلى الله عليه وسلم فمع أن معجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه
 معجزا إلا بالدلائل الدقيقة انقيادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم وما خافوه في أمر البيت وهذا يدل على أن آية
 محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من آية موسى عليه السلام بقى على الآية سؤالان (السؤال الأول) إن
 فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى كلامه الضروري فكيف يجوز
 فعله في زمان التكليف والجواب أن ما على قولنا فلقا ظهر وأما المعجزة فقد أجاب الكعبي الجواب الكلي بأن
 في المكافئين من يبعد عن القطعة والذكا ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا
 في التنبية إلى معانية الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وحيا الموق الذي لا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم
 يعكفون على أصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا آية كآية آلهم آلهة وأما العرب فخالفوا ذلك لانهم
 كانوا في نهاية النكال في العقول فلا يجرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات الظاهرة
 (السؤال الثاني) ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم أن ذلك ما كلن من فعله بل لابد
 من قادر عالم يخالف اسائر القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان
 كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استعاض بقرينته في المهلكة ودخول
 البحر مع انه كان في تلك الساعة كالمضطر إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب
 حب الشيء يسمى وبهم فحبه الجلم والتليس حله على اقتحام تلك المهلكة وأما قوله تعالى وأنتم تنظرون
 ففيه وجوه (أحدها) انكم ترون النظام أمواج البحر يفرعون وقومه (وثانيها) ان قوم موسى
 عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم اياهم فلفظهم البحر ألف
 ألف وماتى ألف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم طافين وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشؤم كفرهم فهو
 قوله تعالى فالיום تبيلك بيدك لئلا تكون ان خلفك آية أي تخرجك من مضيق البحر إلى سعة الفضاء ليرى
 الناس وتكون عبرة لهم (وثالثها) أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجدوا بهم وتعاينهم وان كانوا
 لا يرونهم بأبصارهم حال الغرام وهو مثل قولك لقد ضربت لك وأهلك ينظرون اليك فما أعزول تقول ذلك
 اذا قرب أهل منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع إلى العلم قوله تعالى (واذوا عدنا موسى أربعين ليلة

ثم اتخذتم الجبل من بعدهم وأنتم ظالمون ثم عفو عناكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون) اعلم أن هذا هو الانعام
 الثالث فاما قوله واذا وعدناكم فآبوا عروا ويعقوب واذا وعدنا موسى بغير ألف في هذه السورة وفي الاعراف
 وطه وقر الباقون واذا بنا بالآلاف في المواضع الثلاثة فاما بغير ألف فوجه ظاهر لان الوعد كلن من الله تعالى
 والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين وأما بالآلاف فله وجوه (أحدها) أن الوعد وان كان من الله تعالى فمفعوله
 كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد بشي الوعد لان القابل للوعد لابد وان يقول افعل فلان
 (وثانيها) قال القفال لا يبعد أن يكون الذي يعد الله ويكون معناه بعهده الله (وثالثها) انه
 أمر جري بين اثنين فجاء أن يقال واذا وعدنا (ورابعها) وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله
 المحي بالمبيقات إلى الطور أما موسى ففيه وجوه (أحدها) وزنه فعلى والميم فيه أصلية أخذت من ما من عيسى
 اذا جئت في مشيئة وكان موسى عليه السلام كذلك (وثانيها) وزنه مفعول فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت
 الشجرة اذا أخذت ما عليها من الورق وكأنه سمي بذلك لصلفه (وثالثها) انه كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فهو
 هو الماء بلسانهم موسى هو الشجر وانما سمي بذلك لان آية جعلته في التابوت حين خاف عليه من فرعون فلفقه
 في البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار وعند بيت فرعون فخرجت جوارى آسية امرأة
 فرعون يغتسلن في التابوت فأخذته فسمي باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الماء والشجر واعلم
 أن الوجهين الاوئين فاسدان جدا أما الاول فلان بني اسرائيل والقبط ما حكموا انيت كما هو باغة العرب
 فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك وأما الثاني فلان هذه اللفظة اسم علم لا يقيد معنى في الذات

والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معندين الشان فاما نسبة صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن
 بهير بن قاحت بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام أما قوله تعالى أربعين ليلة ففيه ابجاث
 (البحث الأول) ان موسى عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر سألين انيتكم من عند الله
 بكتاب بين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جازهم موسى البحر بنى اسرائيل وأعرق الله فرعون
 قالوا يا موسى انما هذا الكتاب المرعود فذهب الى ربه ووعدهم أربعين ليلة وذلك قوله تعالى ووعدنا
 موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة واستخلف عليهم هارون ومكث على الطور
 أربعين ليلة وأنزل الله التوراة عليه في الألواح وكانت الألواح من زبرجد فخر به الرب نجيها وكله من غير
 واسطة واسمعه صرير القلم قال أبو العباسية وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الأربعين ليلة حتى خط من الطور
 (البحث الثاني) انما قال أربعين ليلة لأن الشهرة تبتدأ من الليالي (البحث الثالث) قوله تعالى
 واذا وعدنا موسى أربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم اليوم أربعون يوما منذ
 خرج فلان أي تمام الأربعين والحامل انه حذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل
 القرية وأيضا قل ليس المراد انقضاء أي أربعين كان بل أربعين معينا وهو السلاخون من ذى القعدة والعشر
 الاول من ذى الحجة لأن موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد هو هذه الأربعين وأيضاً فقوله تعالى
 واذا وعدنا موسى أربعين ليلة يحتمل أن يكون المراد انه وعد قبل هذه الأربعين أن يجي الى الجبل هذه
 الأربعين حتى تنزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد انه أمر بأن يجي الى الجبل هذه الأربعين ووعد
 بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالأخبار (البحث الرابع) قوله ههنا
 واعدنا موسى أربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من أول الامر على الأربعين وقوله في الاعراف ووعدنا
 موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في أول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق
 بينهم ما أجاب الحسن البصري فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده
 أربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة أما قوله تعالى ثم اتخذتم
 العجل من بعده ففيه ابجاث (البحث الأول) انما ذكر العظمة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور المقات
 لانزال التوراة عليه بحضرة السبعين وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بني اسرائيل ليكون
 ذلك تنبيها للناظرين على علو درجتهم وتعرف بالغائبين وتكملة للدين كان ذلك من أعظم النعم فلما ألوا
 غيب ذلك بأفح انواع الجهل والكفر كان ذلك في محمل التعجب فهو كمن يقول اني أحسنت اليك وفعلت
 كذا وكذا ثم انك تصدني بالسوء والايذاء (البحث الثاني) قال أهل السير ان الله تعالى لما أعرق
 فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لاني لا خيعة هرون الخلفي في قومي هذا صلح
 ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور و كان قد بقي مع بني اسرائيل الشباب والحلي الذي
 استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الشباب والحلي لا تتحل لكم فاحرقوها فجمعوا ناراً وأحرقوها
 وكان السامري في منبره مع موسى عليه السلام في البحر نظرا الى حافرة دابة جبريل عليه السلام حين تقدم
 على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافرة تلك الدابة ثم ان السامري أخذ ما كان معه من
 الذهب والفضة وصور منه عجلا وألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم هذا الهكم
 واله موسى فاتخذوه القوم الهالا انفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل أن يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز
 أن يفتقوا على ما يعلم فساد يديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه (أحدها) ان كل عاقل يعلم بديهة
 عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون اله السمرات
 والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه
 الها (وثانيها) ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون قريبة من حد
 الإلحاح في الدلالة على الصانع ومصدق موسى عليه السلام مع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة

ومع ان صدور الخوار من ذلك الجبل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضى شبهة في كون ذلك الجسم الصوت
 الها (والجواب) هذه الواقعة لا يمكن تحججها الا على وجه واحد وهو أن يقال ان السامري أتى الى القوم
 أن موسى عليه السلام انما قدر على ما أتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها
 على هذه المعجزات فقال السامري لا قوم وأنا اتخذ لكم طلسمات مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث
 خرج منه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق وأولع القوم
 كانوا مجسمه وحلولية بخوارق واحول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة (البحث الثالث)
 هذه القصة فيها فوائد (أحدها) أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خيرا لام لان أولئك
 اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا وأما أمة محمد صلى الله عليه
 وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية
 العظيمة وذلك يدل على أن هذه الامة خير من أولئك وأكمل عقلا وأزكى خاطرا منهم (وثانيها) انه عليه
 السلام ذكر هذه الحكاية مع انه لم يعلم علماء ذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي (وثالثها)
 فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان أولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما
 وقعوا في شبهة السامري (ورابعها) في تسليمة النبي صلى الله عليه وسلم عما كان يشاهد من مشركي
 العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وصح كونه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام
 في هذه الواقعة التكدية فانهم بعد أن خاضهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى
 الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلا ينصبر محمد عليه
 الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى (وخامسها) ان أشد الناس مجادلة مع الرسول صلى الله عليه
 وسلم وعداؤه هم اليهود فكانه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون بأسلافهم ثم ان أسلافهم كانوا في البلادة
 والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف أما قوله تعالى وأنتم ظالمون ففيه ابحاث (البحث
 الاول) في تفسير الظلم وفيه وجهان (الاول) قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلنا
 الخسرين أتت آكلها ولم تظلم منه شيئا والمعنى انهم لما تركوا عبادته الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة
 الجبل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا (الثاني) ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر
 الخالي من نفع ينه عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو نطفه فاذا كان الفعل بهذه
 الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤذيه الى العقاب والثار قيل انه ظالم لنفسه وان كان في الحال
 نفع اوله كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقال فظلم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا ومؤديا الى
 النار سمي ظلما (البحث الثاني) استندت المعتزلة بقوله وأنتم ظالمون على ان المعاصي ليست بخلق الله
 تعالى من وجوه (أحدها) انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها
 (وثانيها) انهم لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد
 (وثالثها) لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسودا وبياض
 وطويلا وقصيرا والجواب هذا محال ففعل المدح والذم وهو معارض بعشأ أتى الداعي والعلم وقد تقدم ذلك
 مرارا (البحث الثالث) في الآية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الا عليهم لانهم ما استفادوا بذلك
 الا انهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزعه عن الاستسكان بطلان الاعتقضاء والاتقاص
 بعصية الاشقياء أما قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فنالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب
 اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) ان قبول التوبة واجب عقلا
 فلو كان المراد ذلك لما جازعته في معرض الانعام لان أداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من
 هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم (الثاني) ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فأما اسقاط ما يجب
 اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا ألا ترى ان الظالم لما لم يجزله تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك

التركعوا فكذلك اذ اثبت هذا فنقول لاشك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى
بارئكم فاقبلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك
ثبت ايضا انه تعالى قد استعاض عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرا وذلك ايضا خلافا قول المعتزلة واذا ثبت انه
تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق امة محمد صلى الله عليه وسلم مع انهم خيرة امة اخرجت
للناس كان أولى أما قوله تعالى لعلمكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلمكم
تتقون وأما الكلام في حقيقة الشكر وما هيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى
بين انه انما عفا عنهم ولم يؤخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر (الجواب) لو أراد
الله تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط أن يحصل للشاكر دعاية الشكر أولا بهذا الشرط والاول باطل
اذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الدعاية الى دعاية أخرى وان كان
من الله بحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استعمال حصول الشكر وذلك
ضد قول المعتزلة وان أراد حصول الشكر منه من غير هذه الدعاية فقد أراد منه المحال لان الفعل بدون
الداعي محال فثبت أن الاشكال وارد عليهم أيضا والله أعلم * قوله تعالى (واذا آتينا موسى الكتاب
والفرقان لعلمكم تهتدون) اعلم أن هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو
التوراة وان يكون شيئا داخلا في التوراة وان يكون شيئا خارجا عن التوراة فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد
عليها وقد قرر الاحتمال الاول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا مبزلا وكونها افرقا تانفرق بين الحق والباطل
فهو كقولك رأيت الغيث والبيت تريد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى
وهارون الفرقان وضمنا وذكرنا وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة
من بيان الدين لانه اذا أبان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان
أصول الدين وفروعه وأما تقرير الاحتمال الثالث فن وجوه (أحدها) أن يكون المراد من الفرقان
ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لانها فرق بين الحق والباطل
(وثانيها) أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آناه الله بنبي اسرائيل على قوم فرعون قال
تعالى وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي آناه الله يوم بدر وذلك
لان قبل ظهور النصر يتوقع شك كل واحد من الخصمين في أن يكون هو المستولي وصاحبه هو
المقهور فاذا ظهر النصر تميزت الامم من المارجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب (وثالثها)
قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله تعالى
واذ فرقنا بكم البحر وأيضا قوله تعالى بعد ذلك لعلمكم تهتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقيب
الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله تعالى واذا فرقنا بكم البحر ان ذلك كان لاجل موسى
عليه السلام وفي هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التعميم وعن الثاني ان فرق البحر كان من
الدلائل فلعل المراد انما آتينا موسى فرقان البحر استدلو بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه
السلام وذلك هو الهداية وأيضا قال هدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه تعالى بين أنه
آناه الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس
من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان هو الذي
يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى
واذا آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمد صلى الله عليه وسلم الفرقان لكي تهتدوا به يا أهل الكتاب
وقدمنا الى هذا القول من علماء النحو والفراء وثعالب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة اليه
وأما قوله تعالى لعلمكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل ونفسير الاهداء واستدلنا بالمعتزلة بقوله لعلمكم تهتدون
على ان الله تعالى أراد الاهداء من الكل وذلك يطل قول من قال أراد الكفر من الكافر وأيضا فاذا

كان عندهم انه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يتدى والضلال فيمن يضل خالفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعالمكم تهتدون ومعلوم أن الاهتداء إذا كان بخلق فلا تأثر لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب لكي تهتدوا واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرارا لا يعصى مع الجواب والله أعلم * قوله تعالى (واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم

الجبيل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم) اعلم أن هذا هو الانعام الخالص قال بعض المفسرين هذه الآية وما بعدها منقطع عما تقدم من التكبير بالنعيم وذلك لانها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه (أحدها) ان الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم في الدين وإذا كان الله تعالى قد عدهم عليهم النعم الدينية فبان بعدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما يكمل وصفها الابقامة ذكر المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة نصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا في نعم الله فجاز التكبيرها (وثانيها) أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فتابهم بالسكينة فكان ذلك نعمة في حق أولئك السابقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه السلام لانه تعالى لولا انه رفع القتل عن آباءهم لما وجد أولئك الانبياء بخير من ايراده في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه السلام (وثالثها) أنه تعالى لما بين ان توبة أولئك ما تمت الا بالقتل مع ان محمد عليه السلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة الى القتل بل ان رجعتكم عن كفركم وآمنتكم قبل اقدائكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيه على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة (ورابعها) أن فيه ترغيبا شديد الاية محمد صلوات الله عليه في التوبة فان آفة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقة على النفس فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان أولى ومعلوم أن ترغيب الانسان فيما هو المصلحة المهمة له من أعظم النعم وأما قوله تعالى واذا قال موسى لقومه أي واذا كروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فرآهم قد اتخذوا الجبل يا قوم انكم ظلمتم أنفسكم وللمفسرين في الظلم قولان (أحدهما) انكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام (والثاني) أن الظلم هو الامر الذي ليس بمقتضى ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لاعلم ولا طمنا فلما عبدوا الجبل كانوا قد اضرروا بانفسهم لان ما يؤذي الى ضرر الابد من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك الظلم عظيم لكن هذا الظلم من حقه أن يعيد له لا يؤهم اطلاقه انه ظلم الغير لان الاصل في الظلم ما يعتدى فلذلك قال انكم ظلمتم أنفسكم أما قوله تعالى باتخاذكم الجبل ففيه حذف لانهم لم يظلموا انفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يجعلوا الهام يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم الجبل الهالكين لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الحذف أما قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ففيه سوالات (السؤال الاول) قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور ووضعه في غسل وجهه ثم يديه ويقتضي أن وضع الطهور ووضعه مفسر بغسل الوجه واليدين ~~ا~~ ~~كن~~ ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذي مضى والعزم على ان لا يأتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره بالجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بان أن توبتهم لانهم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى أوصى الى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما ان القتال بعد الاتية توبته لا تسليم النفس حتى يرضى أو يبايعا المقتول أو يفتله فلا يمنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لانهم الا بالقتل اذا ثبت هذا فقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء بما اذا كان له صاحب اذا قصد التوبة ان

توبتك ردما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا ههنا (السؤال الثاني) مامه في قوله تعالى توبوا
الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للباري والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم
لو اظهروا التوبة لاعتن القلب فانتم ما تاتم الى الله الذي هو مطلع على ضميركم وانما تبتهم الى الناس وذلك
بما لا فائدة فيه فانكم اذا اذنبتم الى الله وجب أن تتوبوا الى الله (السؤال الثالث) كيف اختص هذا
الموضع بذكر الباري (الجواب) الباري هو الذي خلق الخلق بريته من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت ومقايضه عن بعض الاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على أن من كان
كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في العباوة (والسؤال الرابع) ما الفرق بين
الفاسق وقوله توبوا أو الفاء في قوله فاقتلوا (الجواب) الاولى السبب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب
لان القتل من تمام التوبة يعني قوله توبوا أي فالتوبة القتل تنص لتوبتكم (السؤال الخامس)
ما المراد بقوله فاقتلوا أنفسكم أهوما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك (الجواب)
اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه
وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين (الأول) وهو الذي عول عليه أهل التفسير
أن المفسرين أجعوا على أنهم ماقتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا ماورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك
(الثاني) وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض البنية التي عندها يجب أن يخرج
من أن يكون حيا وما عدا ذلك مما يؤدي الى أن يموت قريبا أو بعيدا فمما سمي قتلا على طريق المجاز
اذا عرفت حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها
مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة الا في الامور المستقبلية وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون
القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الامانة لان ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله
اذا كان صلاح المكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى بأن يخرج
نفسه أو يقطع عضو من أعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لانه لما بقي به ذلك الفعل حيا لم يمنع أن يكون
ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلية ولقائل أن يقول لان اسم القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال
بل هو عبارة عن الفعل المؤدى الى الزهوق اما في الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل انسانا
فخرجه جراحة عظيمة وبقي بعد ذلك الجراحة حيا لحظة واحدة ثم مات فانه يموت في بيته وتسميه كل أهل
اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدى الى الزهوق سواء
ادى اليه في الحال أو بعده ذلك وأنت سأت جواز ورود الامر بالجراحة التي لا تستعقب الزهوق في الحال
واذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق للروح
في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به * قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا أولا لان اسم القتل لا بد
فيه من مصلحة والدليل عليه انه أمر من يعلم كفره بالايان ولا مصلحة في ذلك اذا فائدة من ذلك التكليف
الاحصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز أن
يقال ان قتله نفسه مصلحة غيره فانه تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم
اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز أن يقال ان علمه بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة
له مثل أنه لما أمر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبايح من ذلك الزمان الى ورود
العقد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة مطلقا قال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون
أقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان (الأول) أن يقال أمر كل واحد من أولئك
التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فوله اقتلوا أنفسكم معناه ليقتل بعضهم بعضا وهو كقوله في موضع آخر
ولا تقتلوا أنفسكم ومعناه لا يقتل بعضهم بعضا وتحقيقه أن المؤمنين كل نفس الواحدة وقبل في قوله تعالى
ولا تآزروا أنفسكم أي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات

بأنفسهم خيرا أي بأمثالهم من المسلمين وكقوله فسلوا على أنفسكم أي ليسلم بعضهم على بعض ثم قال المفسرون
 أولئك الثابتون برزوا صفين فضرِب بعضهم بعضا إلى الليل (الوجه الثاني) أن الله تعالى أمر غير أولئك
 الثابتين بقتل أولئك الثابتين فيكون المراد من قوله أقتلوا أنفسكم أي استسأوا للقتل وهذا الوجه الثاني
 أقرب لأن في الوجه الأول تردد المشقة لأن الجماعة إذا اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد عطا على البعض
 من غيرهم عليهم فإذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالأول أنه أمر
 من لم يعبد الجبل من السبعين المختارين لحضور المقات أن يقتل من عبد الجبل منهم وكان المقتولون سبعين
 ألفا فاحترقوا حتى قتلوا ثلاثة أيام وهذا القول ذكره محمد بن اسحاق (الثاني) أنه لما أمرهم موسى
 عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم الموابيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة
 وأتاهم هارون بالاثني عشر ألفا الذين ما عبدوا الجبل البتة وبأيديهم السيوف فقال الثابتون إن هؤلاء
 أخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه أو من طرفه إليهم أو
 اتقاهم يداور رجل يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم إلى المساء وقام موسى وهارون عليهما السلام يدعوان الله
 ويقولان البقية البقية يا الهنا فوحى الله تعالى إليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقى قالوا وكان القتلى
 سبعين ألفا وهذا رواية الكشي (الثالث) أن في إسرائيل كانوا قسمين منهم من عبد الجبل ومنهم من لم يعبد
 ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون إن الرجل
 كان يصبر والده وولده وجاره فلم يمكنه الماضي لأمر الله فإمر الله تعالى سبحانه سوداء ثم أمر بالقتل فقتلوا
 إلى المساء حتى دعا موسى وهارون عليهما السلام وقال يا رب هلكت بنو إسرائيل البقية البقية فأنكشت
 السحابة ونزلت الذريرة وسقطت الشفار من أيديهم (السؤال السادس) كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا
 من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلهذا شرع موسى عليه السلام كان
 يقتضي قتل التائب عن الردة أما عما في حق الكل أو كان خاصا بذلك القوم (السؤال السابع) هل يصح
 ما روي أن منهم من لم يقتل عن قبل الله توبته الجواب لا يتنع ذلك لأن قوله تعالى أنكم ظلمتم أنفسكم خطاب
 مشافهة فلهذا كان مع البعض أو أن كان عاما فالعام قدي طرق إليه التخصيص أما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند
 بارئكم ففيه تنبيه على ما لا جله يمكن تحصيل هذه المشقة وذلك لأن حالتهم كانت دائمة بين ضرر الدنيا وضرر
 الآخرة والأول أولى بالتحمل لانه متناه وضرر الآخرة غير متناه ولأن الموت لا بد وواقع فليس في تحمل القتل
 إلا التقدية والتأخير وأما الخلاص من العقاب والغور بالتواب فذلك هو الغرض الأعظم أما قوله تعالى
 قتاب عليكم فيه محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يقدر من قول موسى عليه السلام كأنه قال فإن
 فعلتم فقد تاب عليكم (والآخر) أن يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم
 ما أمركم به موسى قتاب عليكم بارئكم وأما معنى قوله تعالى قتاب عليكم أنه هو التواب الرحيم فقد تقدم
 في قوله قتاب عليكم أنه هو التواب الرحيم قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى إن تؤمن لا حتى ترى الله جهرة
 فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون) اعلم أن هذا هو الانعام
 السادس ويأنه من وجوه (أحدها) كأنه تعالى قال إذ كروا نعمتي حين قلتم يا موسى إن تؤمن لا حتى
 ترى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة ثم أحيتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالتواب
 (وثانيها) أن فيها تحذير لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به
 ما فعل بأولئك (وثالثها) تشبيههم في جودهم معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بأسلافهم في جود نبوة
 موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبها على أنه تعالى إنما لا يظهر على النبي
 عليه السلام منها العلم بأنه لو أظهرها لوجدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه أسلافهم
 (ورابعها) فيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم بما كان يلاقى منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم
 من الرسل (خامسها) فيه إزالة شبهة من يقول إن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان أولى الناس

بالآيات به أهل الكتاب لما علمهم عرفوا خبره وذلك لأنه تعالى بين أن أسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات
 الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يريدون حصيل وقت ويتحكمون عليه ويتخالفونه فلا يتجيب من
 مخالفتهم لحمد عليه السلام وإن وجدوا في كتبهم الأخبار عن نبوته (وسادسها) لما أخبر محمد عليه السلام عن
 هذه القصص مع أنه كان أميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب أن يكون ذلك عن الوحي (البحث الثاني) للمفسرين
 في هذه الواقعة قولان (الأول) أن هذه الواقعة كانت بعد أن كاف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن إسحاق
 المرجع موسى عليه السلام من الطور إلى قومه فرأى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لا شيء والسايرى
 ما قال وحرق العجل وألقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا إلى الطور قالوا
 لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجاب الله اليه ولما دنا من الجبل وقع
 عليه عود من الغمام وتغشى الجبل كما ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا
 وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بني آدم النظر إليه وسمع
 النور كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي
 دخل فيه فقال للقوم بعد ذلك إن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الساعة وما تواجيعا وقام موسى
 رافعا يديه إلى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني إسرائيل سبعين رجلا ليكفونوا شهيدي
 بقبول نوبتهم فارجع إليهم وليس معي منهم واحد فقال الذي يقولون في فلم يرزل موسى مشغلا بالذم حتى رد
 الله إليهم أرواحهم وطالب نوبة بني إسرائيل من عبادة العجل فقال لا إلا أن يقتلوا أنفسهم (القول الثاني)
 أن هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما ناب بنو إسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم أمر
 الله تعالى أن يأتيهم موسى في ناس من بني إسرائيل يعتذرون إليه من عبادتهم العجل فاخترهم موسى
 سبعين رجلا فلما أتوا الطور قالوا إن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الساعة وما تواجيعا وقام موسى
 يبكي ويقول يا رب ماذا أقول لبني إسرائيل فاني أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت
 إليهم ولا يكون معي منهم أحد خذا أقول لهم فاحي الله إلى موسى أن هؤلاء السبعين من اتخذوا العجل الهما
 فقال موسى ان هي الا فتنتك إلى قوله انا هدانا إلىك ثم انه تعالى احبهم فقاموا ونظر كل واحد منهم إلى
 الآخر كيف يحبه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله شيئا الا أعطاه فادعهم يجمعنا أنبياء فدعاه
 بذلك فأجاب الله دعوته واعلم أنه ليس في الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس
 فيها ما يدل على أن الذين سألو الرؤية هم الذين عبدوا العجل أو غيرهم أما قوله تعالى إن تؤمن لك فدعاه
 لأن صدقك ولا تعترف بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشف وهي مصدر من قولك جهرت
 بالقراءة وبالبدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها واتصافها على المصدر
 لأنها نوع من الرؤية فنصبت بعدها كما نصب القدر فضاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ
 جهرة بفتح الهاء وهي أمام مصدر كالغلبة وأما جمع جاهر وقال القفال أصل الجهرة من الظهور يقال جهرت
 الشيء كشفته وجهرت البئر إذا كان ماؤها مغطى بالطين ففقهته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهرير وجل
 جهوري الصوت إذا كان صوته عالما ويقال وجه جهرير إذا كان ظاهر الوضوء وانما قالوا جهرتنا كيدا
 لثلاثيهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على ما رآه النائم أما قوله تعالى فأخذتكم الساعة ففقهه
 ابجاث (البحث الأول) استدات المعتزلة بذلك على أن رؤية الله ممنوعة قال القباضي عبد الجبار أنها لو كانت
 جائزة لكانوا قد التمسوا أمر المجوزا فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل
 من قوت إلى قوت وطعام إلى طعام في قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت
 الأرض وقال أبو الحسين في كتاب التصحيح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا يستعظمه وذلك في آيات
 (أحدها) هذه الآية فإن الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم إن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم
 لا نبيائهم لن تؤمن الا باحياء ميت في انه لا يستعظم ولا تأخذهم الساعة (وثانيها) قوله تعالى يسألك أهل

الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنأ الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
 بظلمهم فسمى ذلك ظلما وغايبهم في الحلال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل مجزة زائدة
 فان قلت أليس أنه سبحانه وتعالى قد أجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهم ماعثوا
 فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذلك سوال الرؤية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهم ماعثا منزلا
 العمل به في انزال الكتاب فيبقى معه ولا به في الرؤية (وثانيها) قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
 علينا الملائكة أن نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا قال رؤية لو كانت جائزة وهي عند مجوزيها
 من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لأن من سأل الله تعالى نعمة في الدين أو الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك
 مجرى ما يقال انؤمن لك حتى يجبي الله بدعائك هذا الميت واعلم أن هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد
 وهوان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومكرا وذلك ممنوع وقوله ان طلب سائر المنافع من النقل
 من طعام الى طعام لما كان مكثا لم يكن طالبا به عاتيا وكذلك القول في طلب سائر المجزات قلنا ولم قلت انه لما كان
 طالب ذلك الممكن ليس بعات ووجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد في مثل هذا الموضع على
 ضروب الامثلة لا يلبق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وكرهها شيئا ممكنا حكما مجوازه
 بالاتفاق وهو اما نزول الكتاب من السماء ونزول الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك
 كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا أما قول أبي الحسين الظاهر يقتضي
 كون الكل ممتنعا ترك العمل به في البعض فيبقى معه ولا به في الباقي قلنا انك ما أثبت دليل على ان الاستعظام
 لا يقتضي الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عوت فيه على ضروب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل
 قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر عتوا قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام
 سوال الرؤية الجواب في ذلك يحتمل وجوها (أحدها) أن رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الآخرة فكان طلبها
 في الدنيا مستنكرا (وثانيها) أن حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية
 طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي
 التكليف (وثالثها) انه لما ثبت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والمعتنت
 يستوجب التعنيف (ورابعها) لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضربا من
 المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم أن في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من
 السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم (البحث الثاني) للمفسرين في الصاعقة قولان
 (الأول) انها هي الموت وهو قول الحسن وقادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن
 في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون
 ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة (وثانيها) أنه تعالى قال في حق موسى
 وخزيمه صعقا أثبت الصاعقة في حقهم مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما أفاقوا والافاقة لا تكون عن الموت بل
 عن الغشي (وثالثها) أن الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت (ورابعها) أن ورودها وهم
 مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وأنتم تنظرون منبها على
 عظم العقوبة (القول الثاني) وهو قول الحقين أن الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف
 فلما أخذتهم الرجفة واختلفوا في أن ذلك السبب أي شيء كان على ثلاثة أوجه (أحدها) انها نار وقعت من
 السماء فأسقرتهم (وثانيها) صيحة جاءت من السماء (وثالثها) أرسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسبها انفروا
 صاعقين مبينين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعدهم موتكم فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعدهم موتكم لان
 البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فنشرنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم أي
 الحزب بين أحصى لما لبثوا أمدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين
 (الأول) أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتسأل موسى عليه السلام (الثاني) أنه لو تناول موسى

لرجب تخفيفه بقوله تعالى في حق موسى فلما أفاق مع أن لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة
 أن موسى عليه السلام قدمات وهو خفا لما ينه • أما قوله تعالى لعلمكم تشكرون فالمراد أنه تعالى اغاب عنهم
 بعد الموت في دار الدنيا ليكفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافى ما صدر عنهم من الجرائم أما أنه كان قلوبهم
 تعالى لعلمكم تشكرون ولفظ التشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعلموا آل داود شكر افان قيل
 كيف يجوز أن يكفهم وقد أماتهم ولو جاز ذلك لم لا يجوز أن يكف أهل الأثر إذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي
 يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الامانة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى
 معرفته والى معرفة ما في الجنة من المآلات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضرورى لا تكليف فاذا كان
 المانع هو هذا لم يمنع في هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح أن
 يكفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الانعقاد ونقل عن الحسن البصري أنه تعالى
 قطع آجالهم بهذه الامانة ثم أعادهم كما أحى الذي أماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها وأحى الذين
 أماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما أماتهم بالصاعقة الا وقد
 كتب وأن خبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا وموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا بطياتهم وأما استدلال المعزلة
 بقوله تعالى لعلمكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل فيجوز ابتاعه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى

الاعادة • قوله تعالى (وظلنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المان والسلاوى كما رامن طيبات ما رزقناكم
 وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) اعلم أن هذا هو الانعام السابع الذى ذكره الله تعالى وقد ذكر الله
 تعالى هذه الآية في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاطلال كان بعد
 أن بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلمكم تشكرون وظلنا عليكم الغمام بعضه معطوف
 على بعض وان كان لا يمنع خلاف ذلك لأن الغرض تعريف النعم التى خصهم الله تعالى بها قال المفسرون
 وظلنا وجعلنا الغمام تظلكم وذلك في التيه مخرا لاهم الصحاب يسير يسيرهم يظلمهم من الشمس وينزل عليهم
 المن وهو التريخيم مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويهت الله اليهم السلاوى وهي
 السحابة فيذبح الرجل منها ما يكفيه كوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفر واخذوا هذه النعم أو بان
 أخذوا وأزيد عما أطلق لهم في أخذه أو بان سألوا غير ذلك الخس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذف دلالة

وما ظلمونا عليه • قوله تعالى (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب
 سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين) فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم فأنزلنا على

الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) اعلم أن هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة
 على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلال لهم من الغمام وأنزل من المان والسلاوى وهو من النعم
 العاجلة أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يعوذونهم وبين لهم طريق الخصاص بما استوجبوه
 من العقوبة واعلم أن الكلام في هذه الآية على نوعين (الزوع الاول) ما يتعلق بالتفسير بقول أما قوله
 تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه أمر تكليف ويدل عليه وجهان (الاول) أنه تعالى أمر بدخول
 الباب سجدا واذ ذلك فعل شاق فكان الامر به تكليفا ودخول الباب سجدا مشروطا بدخول القرية وما لا يتم
 الواجب الا به فهو واجب فثبت أن الامر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر اباحة (الثاني) أن قوله
 ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا تردوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه أما القرية فظاهر القرآن
 لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه أقوال (أحدها) وهو اختيار قتادة والربيع
 وابى مسلم الاصفهاني أنها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة ادخلوا الارض
 المقدسة التى كتب الله لكم ولا شك أن المراد بالقرية في الآيتين واحد (وثانيها) أنها نفس مصر (وثالثها)
 وهو قول ابن عباس وأبي زيد أنها اريحا وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز أن تكون
 تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا تقتضى التعقيب فوجب أن يكون ذلك

التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى لكن موسى مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس
فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس وأجاب الاقول بأنه ليس في هذه الآية انا قلنا لهم ادخلوا
هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع وإذا جئنا على لسان يوشع زال الاشكال وأما قوله تعالى
فكلاوا منها حيث شئتم رغدا فقدمت تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر اباحه أما قوله تعالى وادخلوا
الباب مجدا ففهم بجثمان (الاول) اختلفوا في الباب على وجهين (أحدهما) وهو قول ابن عباس والفضالة
وجماهد وقتادة أنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس (وثانيهما) حكى الاصم عن بعضهم أنه عني
بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها (الثاني) اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس
السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الطاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود
فلو سلمنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهو لاذكروا وجهين (الاول)
رواية سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أن المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الدخول فيه
الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا لما كان يحتاج فيه الى الامر
(الثاني) أراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع
لانهم اذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعا مستكيناً أما قوله تعالى وقولوا حطة
ففيه وجوه (أحدها) وهو قول القاضي المعنى انه تعالى بعد ان أمرهم بدخول الباب على وجه
الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر
واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكي توبته ان شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذا اخبر
نصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة
عن نفسه وكذلك من عرف بذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه أن يعترف اخوانه الذين عرفوه بالخطأ
 وعدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليرودوا الى موالاته بعدمعاداته فلهذا السبب
ألزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو
قوله وقولوا حطة فالحاصل انه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا باللسان اسم
التماس حط الذنوب حتى يكوّنوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا
الوجه أحسن الوجوه وأقربها الى التحقيق (وثانيها) قول الاصم ان هذه اللفظة من ألفاظ أهل
الكتاب أي لا يعرف معناها في العربية (وثالثها) قال صاحب الكشف حطة فعلة من الحط كالجلسة
والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف أي مسألة حطة أو أمر لحطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا
حطة وانما رفعت الرفع على معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلى والاصل صبرا على تقدير أصبر صبرا
وقرأ ابن أبي عمير بالنصب (ورابعها) قول أبي مسلم الاصلنا في معناه أمرنا حطة أي أن نخطف في هذه القرية
ونسترف فيها وزيّف القاضي ذلك بأن قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا
حطة تغفر لكم خطاياكم يدل على أن غفران الخطايا كان لاجل قوله حطوا ويكن الجواب عنه بانهم لما
حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به (وخامسها) قول القفال
معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانما انحططنا لوجهك واردة التذلل لك فخط عنا ذنوبنا فان قال قائل هل كان
التكليف واردا بذلك هذه اللفظة بعينها أم لا قلنا روى عن ابن عباس انهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا
محتمل ولكن الاقرب خلافه لوجهين (أحدهما) ان هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية
(وثانيهما) وهو الاقرب انهم أمروا بأن يقولوا اقولوا لا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا
مكان قولهم حطة اللهم اننا نسئف فرك وتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القاب
واما اللسان أما القلب فالتندم وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على
ذكر لفظ بعينه أما قوله تعالى تغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم هنا بجثمان (الاول) ان قوله تغفر

لكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما نقوله المعتزلة لما كان الامر
 كذلك بل كان أداء الواجب وأداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (الثاني) ههنا قرات
 (أحدها) قرأ أبو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء (وثانيها) قرأ نافع بالياء وقبحها (وثالثها) قرأ
 الساقون من أهل المدينة وجيلة عن المفضل بالياء وضمة واو فتح الفاء (ورابعها) قرأ الحسين وقتادة
 وأبو حيوة والجحدري بالياء وضمة واو فتح الفاء قال القفال والمعنى في هذه القرات كلها واحد لان الخطيئة
 اذا غفرت الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فاعما يغفر حاله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين
 الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله وأخذ الذين ظلموا الصيحة والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة
 الواحدة بالعدد أما قوله تعالى خطاياكم فقيه قرأت (أحداها) قرأ الجحدري خطيئكم بمدة وهمزة وتاء
 مرفوعة بعد الهمزة على واحدة (وثانيها) الاغصن خطيئناكم بمدة وهمزة وتاء قبل الياء
 وكسر التاء (وثالثها) الحسن كذلك الا انه يرفع التاء (ورابعها) الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة بعد
 الطاء قبل الياء (خامسها) ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف (وسادسها) الكسائي بكسر
 الطاء والياء والساقون بامالة الياء فقط أما قوله تعالى وسيزيد المحسنين فاما أن يكون المراد من المحسن من
 كان محسنا بالطاعة في هذا التكليف أو من كان محسنا بطاعات أخرى في سائر التكليف (أما على التقدير الاول)
 فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين (أما الاحتمال الاول) وهو أن
 تكون من منافع الدنيا فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانا نزيده سعة في الدنيا ونفتح عليه قري غير هذه
 القرية (وأما الاحتمال الثاني) وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة
 والتوبة فانا نفقر له خطاياهم ونزيده على غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين أحسنوا الحسنى
 وزيادة أى نجازيهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل الثواب للعسنة الواحدة عشرة أو أكثر من ذلك وأما
 ان كان المراد من المحسنين من كان محسنا بطاعات أخرى بعد هذه التوبة فيكون المعنى انما يجعل دخولكم الباب
 سجدا وقواكم حطة مؤثرا في غفران الذنوب ثم اذا أتيتهم بعد ذلك بطاعات أخرى أعطيتكم الثواب على تلك
 الطاعات الزائدة وفي الآية تأويل آخر وهو ان المعنى من كان خاطئا غفرت له ذنوبه هذا الفعل ومن لم يكن خاطئا
 بل كان محسنا زدنا في احسانه أى كيننا تلك الطاعة في حسنة وزدنا زيادة منافعها فتكون المغفرة للمؤمنين
 والزيادة للمطيعين أما قوله تعالى فبذل الذين ظلموا فقيه قولان (الاول) قال أبو مسلم قوله تعالى فبذل
 على انهم لم يفعلوا ما أمروا به لاعلى انهم أتوا به بدل والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة
 قال تعالى سيقول المخلفون من الاعراب الى قوله يريدون أن يتدلوا كلام الله ولم يكن تبديلهم الا بالخلاف
 في الفعل لا في القول فكذلك ههنا فيكون المعنى انهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمشوا أمر الله ولم
 يلتفتوا اليه (الثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل انهم أتوا ببديل له لان التبديل
 مشتق من البذل فلا بد من حصول البذل وهذا كما يقال فلان يبدل دينه بدينه فيبدله انتقل من دين الى دين
 آخر وبذلك ذلك قوله تعالى قول لا غير الذي قيل لهم ثم اختلفوا في أن ذلك القول والفعل أى شيء كان فروى
 عن ابن عباس انهم دخلوا الباب الذي أمروا وأن يدخلوا فيه سجدا زاحفين على أسنابهم قائلين حطة من
 شعيرة وعن مجاهد انهم دخلوا على أديبارهم وقالوا حطة استهزاء وقال ابن زيد استهزاء بموسى وقالوا
 ماشاء موسى أن يلعب بنا اللعب بنا حطة أى شيء حطة أما قوله تعالى الذين ظلموا فاعاوصهم الله بذلك
 أما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين أو لانهم أضروا بأنفسهم وذلك ظلم على ما تقدمت أما قوله
 تعالى فأنزلنا على الذين ظلموا جزا من السماء فقيه بمثلان (الاول) ان في تكرير الذين ظلموا زيادة
 في تنجيح أمرهم وايداننا بأن انزال الرجز عليهم اظلمهم (الثاني) ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى
 ولما وقع عليهم الرجز رأى العقوبة وكذا قوله تعالى لنكشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس
 معناه واحد وهو العذاب وأما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فنعمنا لنفخه وما يدعون اليه من

الكفر ثم ان تلك العقوبة أي شيء كانت لادلالة في الآية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالعجأة أربعة
 وعشرون ألفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الفسادة الى العشي
 ثمان وعشرون ألفا ولم يبق منهم أحدا ما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضرب يقال
 فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبادة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال أبو مسلم
 هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وافتادوا التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر
 لوجهين (الاول) ان الظلم قد يكون من الصغار وقد يكون من البكائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله
 تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا ولانه تعالى قال ان الشر لا ظلم عظيم ولولم يكن الظلم الاعظم الكان ذكر العظيم تكريرا
 والفسق لا بد وان يكون من البكائر فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من
 البكائر لان الصغار (الثاني) يحتمل انهم استحقوا اسم الظلم بسبب ذلك التبدل فنزل الرجز عليهم من
 السماء لاسبب ذلك التبدل بل للفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبدل وعلى هذا الوجه يزول التكرار
 (النوع الثاني) من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله واذا
 قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكما امرنا حيث شئتم رقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد
 المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قول لا غير الذي قيل لهم فأرسلنا عليهم رجلا من السماء بما كانوا يظنون
 واعلم ان من الناس من يخرج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير
 جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها وربما احتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه في انه لا يجوز تحريم الصلاة باللفظ
 العظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية وأجاب أبو بكر الرازي عنه بأنهم اغما استحقوا الذم لتبديلهم
 القول الى قول آخر يضاد معناه معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فأما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس
 كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قول لا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قول لا يقول
 آخر سواء اتفق القولان في المعنى أو لم يتفقا وهما أسئلة (السؤال الاول) لم قال في سورة البقرة
 واذا قلنا وقال في الاعراف واذا قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في أول القرآن بأن قائل هذا
 القول هو الله تعالى ازاله لئلا يجرم ام لانه ذكر في أول الكلام اذ كروا نعمتي التي أنعمت عليكم ثم أخذ يعيد
 نعمة نعمة فاللائق في هذا المقام أن يقول واذا قلنا أما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله تعالى واذا قيل لهم
 انهم بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة (السؤال الثاني) لم قال في البقرة واذا قلنا اذ دخلوا
 وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهم ما فلا جرم ذكر الدخول في السورة
 المقدمة والسكون في السورة المتأخرة (السؤال الثالث) لم قال في البقرة فكلوا بالافاء وفي الاعراف
 وكوا بالواو والجواب انها هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلامها رغدا وفي الاعراف
 فكلا (السؤال الرابع) لم قال في البقرة تغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطاياكم الخطايا تكمل الجواب
 الخطايا يجمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو لاقلة وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول الى نفسه فقال
 واذا قلنا اذ دخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر اللفظ الجمع
 الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يصف ذلك الى نفسه بل قال واذا قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة
 فالجواب انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل
 لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة (السؤال الخامس) لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف
 الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما أسند الفعل الى نفسه لا جرم ذكر معه
 الانعام الاعظم وهو أن يأكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل الى نفسه لم يذكر الانعام الاعظم فيه
 (السؤال السادس) لم ذكر في البقرة واذا دخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قد تقدم المؤخر
 الجواب الاول للجمع المطلق وأيضا فالخطاطبون بقوله اذ دخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل أن يقال ان
 بعضهم كانوا مدينين والبعض الآخر ما كانوا مدينين فالمدني لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على

اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لاحالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أو لاحظطة ثم يدخلوا الباب سجداً وأما الذي لا يكون مذنباً فالاولى به أن يشتغل أولاً بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل هضم النفس وإزالة العجب في فعل تلك العبادة فهو لا يجب أن يدخلوا الباب سجداً أولاً ثم يقولوا لحظة ثانياً فلما احتمل كون أولئك الخاطئين منقسمين إلى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة أخرى (السؤال السابع) لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو الجواب أما في الاعراف فذكر فيه أمرين (أحدهما) قول اللحظة وهو إشارة إلى التوبة (وثانيهما) دخول الباب سجداً وهو إشارة إلى العبادة ثم ذكر جزائين (أحدهما) قوله تعالى تغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول اللحظة والاستغفر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجداً فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزأين على كل واحد من الشرطين وأما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحد للمجموع الفعليين أعني دخول الباب وقول اللحظة (السؤال الثامن) قال الله تعالى في سورة البقرة فبذل الذين ظلموا قولا وفي الاعراف فبذل الذين ظلموا منهم قولا فالحاشي الفائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب يجب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف ان أول القصة هي ناسبي على التخصيص بالفتنة من لانه تعالى قال ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عتد مصطفى انعامه عليهم وأوامره لهم فلما انتهت القصة قال الله تعالى فبذل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة منهم في آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقاً لآوله فيكون القائلون من قوم موسى بأزاء الهادين منهم فهناك ذكر أمة عادلة وهم ناذر أمة جائرة وكانها من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف وأما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبذل الذين ظلموا تمييزاً وتخصيصاً حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق (السؤال التاسع) لم قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا آياتنا في الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه في أول الامر والارسل يفيد تسليطه عليهم واستنصاه لهم بالكيفية وذلك انما يحدث بالآخرة (السؤال العاشر) لم قال في البقرة عما كانوا يفسقون وفي الاعراف عما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقاً اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله أعلم * قوله تعالى (واذ

استبق موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشرهم كانوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين) قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخييف وقراءة أبي جعفر بكسر الشين وعن بعضهم يفتح الشين والوجه هو الاول لانه أخف وعليه أكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين أما في الدنيا فلانه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء ولولا لهلكوا في التيه كما لولا انزاله المني والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسداً لآبأ يكون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه أعظم من الانعام بالماء المعتدل لان الانسان اذا اشتدت حاجته إلى الماء في المفازة وقد اندثرت عليه أبواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فاشتق واستقى منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعد لها شيء من النعم وأما كونه من نعم الدين فلانه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وهم ناسائل (المسئلة الاولى) جهو والمفسرين أجعوا على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لان الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المني والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وأنكر أبو مسلم جل هذه المعجزة على أيام مسيرهم إلى التيه فقال بل هو كلام مفرديناته ومعنى الاستسقاء طلب السقيان من الطر على عادة الناس اذا الخطوا ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق

الاجابة بالقبول انزال الغيث والحق انه ليس في الاية ما يدل على ان الحق هذا اوداك وان كان الاقرب
 ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان (أحدهما) ان المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء
 الا في النادر (الثاني) ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لانه صار مع هذا لذلك فكما كان الحق
 والسبب يترلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينجز لهم في كل وقت وذلك لا يلبق الا بآيائهم في التيه
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من
 آس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى ولها شعبتان يتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن ان
 مقدورها كان مقدار ابرص ان يتوكل عليها وان تنقلب حية عظيمة ولا تكون كذلك الا لو اقدر من الطول
 والقلط وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن امثال هذه المساحات واجب لانه ليس فيها
 نص متواتر فاطع ولا يتعلق به عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من اخبار الاحاد فلا ولي تركها
 (المسئلة الثالثة) اللام في الحجر اما للعهد والاشارة الى مجرمه لوم فروى انه حجر طورى حمله معه وكان
 مربعا له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستائة
 ألف وسبعة العسكر اثنا عشر ميلا وقيل اهدم مع آدم من الجنة قنوار ثوبه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه فضع
 العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه نوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة فخر به فقال له جبريل يقول الله تعالى
 ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة وان فيه مخرج فحملة في محلاته وانما الجنس أي اضرب الشيء الذي يقال له
 الحجر وعن الحسن لم يأمره أن يضرب حجر ابيضه قال وهذا اظهر في الجنة وايقن في القدرة وروى انهم قالوا
 كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها اجمرة فحمل حجر في محلاته فحينئذ نزلوا القاء وقيل كان يضربه بعصاه
 فينفجر ويضربه بها فينبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متعاضا فوحى الله اليه لا تفرغ الحجارة وكلها تطعمك
 واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراع في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والختار عندنا
 تفويض علمه الى الله تعالى (المسئلة الرابعة) القاء في قوله فانتفجرت متعاضة بعد ذوق أي ضرب فانتفجرت
 أو فان ضربت فقد انتفجرت بقي ههنا سؤالات (السؤال الاول) هل يجوز ان يأمره الله تعالى بان يضرب
 بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا الهدوف (الجواب) لا يمنع في القدرة أن
 يأمره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل أن يضرب فينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ
 في الاجمال كان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانتفجر لانه تعالى لو أمر رسوله بشئ ثم ان الرسول لا يفعله
 اضرار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا عبثا كانه لا معنى له ولان
 ما روي في الاخبار ان تقديره فاضرب فانتفجر كما في قوله تعالى فانه خلق من أن المراد فاضرب فانه خلق (السؤال
 الثاني) انه تعالى ذكره ههنا فانتفجرت وفي الاعراف فانتفجرت وبينهما تناقض لان الانفجار خروج
 الماء بكثرة والانفجار خروج قليل (الجواب من ثلاثة أوجه) (أحدها) انفجار الشق في الاصل والانفجار
 الانشقاق ومنه الفاسخ لانه يشق عصا المسلمين فيخرج وجهه الى الفسق والانفجار اسم للشق الضيق القليل
 فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان (وثانيها) انه لا ينجس أولام انفجر ثانيا وكذا العيون
 يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه (وثالثها) لا يمنع أن حاجتهم كانت تشبه الى الماء فينفجر أي
 يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينجس أي يخرج قليلا (السؤال الثالث) كيف يعقل
 خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السائل اما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره فان
 سلم فقد زال السؤال لانه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البصر وغيرها وان نازع فلا فائدة
 له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات
 التي حكاه الله تعالى في القرآن من احياء الموتى وبراء الاكم والابرص وأيضا فلا شبهة لايهمهم
 القطع بفساد ذلك لان العصا من الاربعه لها هولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها
 وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا اذا وضع في الكوز الفضة بعد فانه يجتمع على اطراف

الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك ممكن في الجملة
 والحوادث السفلية مطبوعة بالاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع
 هذا الامر الغريب في هذا العالم ثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بقساد ذلك أما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا
 كون العبد موجد الافعال لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين
 ضعيفين جدا سندا كرهنا ان شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما وإذا كان
 كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتستد عليهم أبواب المعجزات والنبوات أما احتجاجنا
 فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لا جرم جزوا بأن المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادة هو
 الله تعالى ولا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقا (السؤال الرابع) اتقولون ان
 ذلك الماء كان مستكفي في الجرم ظهر او قلب الله الهواء ماء وخلق الماء ابتداء (الجواب) أما الاول فباطل لان
 الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الاعلى سبيل التداخل وهو محال أما الوجهان الاخيران فكل واحد
 منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد زال الله تعالى اليومسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها
 وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها وإعلم أن الكلام في هذا الباب
 كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده
 في متوضاء فصار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا (السؤال الخامس) معجزة موسى في هذا المعنى
 أعظم أم معجزة محمد عليه السلام (الجواب) كل واحدة منهما معجزة بآخرة ظاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه
 وسلم أقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة أما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك
 أقوى (السؤال السادس) ما الحكمة في جعل الماء اثني عشرة عينا والجواب انه قد كان في قوم موسى كثرة
 والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى
 ذلك الى الفتن العظيمة فاحل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معين لا يختلط بغيره والعادة
 في الرطب الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين (السؤال السابع) من كم وجه يدل
 هذا الاتجار على الاعجاز الجواب من وجوه (أحدها) أن نفس ظهور الماء معجز (وثانيها)
 خروج الماء العظيم من الحجر الصغير (وثالثها) خروج الماء بقدر حاجتهم (ورابعها) خروج الماء عند
 ضرب الحجر بالعصا (وخامسها) انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن
 تحصيلها الا بقدرته تامة نافذة في كل الامكانات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان
 وماذا الا اللطيف بعباده وتعالى أما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فتقول انما علموا ذلك لانه أمر كل
 انسان أن لا يشرب الا من جدول معين كيلا يختلوا عند الحاجة الى الماء وأما اضافة المشرب اليهم فلانه
 تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالملك لهم
 وجازت اضافته اليهم أما قوله تعالى كلاواشربوا من رزق الله فقيه حذف والمعنى فقلنا لهم أو قال لهم
 موسى كلاواشربوا وانما قال كلاوا الوجهين (أحدهما) لما تقدم من ذكر الماء والسوى فكانه قال كلاوا
 من الماء والسوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء (والثاني) أن الاغذية لا تكون
 الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانت تعالى اعطاهم الماء كقول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الآية على ان
 الرزق هو الحلال فالاولان أقل درجات قوله كلاواشربوا الاباحة وهذا يقتضي كون الرزق مباحا ولو وجد
 رزق حرام لمكان ذلك الرزق مباحا حراما وانه غير جائز أما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعنى
 أشد الفساد فقليل لهم لا تتعادوا في الفساد في حالة افسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت
 العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع
 بسبب ذلك الماء فلا تتعاضوا في التنازع والله أعلم * قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى ان نصبر على طعام
 واحد قادم لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من يقلها وقناتها وقومها وعدسها وبصلها قال ان تبدلون

الذي هو أدنى بالذي هو خير اهلطوا مضرا فان لكم مأسا ألم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأوا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) اعلم أن القراءة المعروفة بالخارج لتبنيهم الباء وكسر الراء تثبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي بفتح الباء وضم الراء تثبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية وعند ما أنه ليس الامر كذلك والدليل عليه أن قوله تعالى كانوا واشربوا من قبل هذه الآية عند انزال المني والسلاوي ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم ان نصبر على طعام واحد فادع لساريتك معصية لان من ايج له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك اما بنفسه أو على لسان الرسول فلما كان عندهم أنهم اذا سألوا موسى أن يسأل ذلك عن ربه كان الدعاء أقرب الى الاجابة جازلهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لا غرض (الاول) انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتروا غيره (الثاني) لعلمهم في أصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وانما تعودوا واسائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في أصل التربية وان كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا (الثالث) لعلمهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لانفس تلك الاطعمة (الرابع) ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ تثبت أن تبدل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصودا لعقلا وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية وعما يؤيد ذلك أن قوله تعالى اهلطوا مضرا فان لكم مأسا ألم كالاجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جائزة على الانبياء لا يقال انهم لما أبوا شيئا اختار الله لهم اعطاهم عاجل ما سألوه كما قال من كان يريد حرث الدنيا فانه يقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السؤال كان معصية بوجوه (الاول) ان قولهم ان نصبر على طعام واحد دلالة على أنهم كرهوا انزال المني والسلاوي وتلك الكراهية معصية (الثاني) ان قول موسى عليه السلام أن يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانتكار وذلك يدل على كونه معصية (الثالث) ان موسى عليه السلام وصف مأسا ألم بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه (والجواب عن الاول) انه ليس تحت قولهم ان نصبر على طعام واحد دلالة على أنهم ما كانوا اراضين به فقط بل اشتوا شيئا آخر ولان قولهم ان نصبر إشارة الى المستقبل لان كلمة ان التي في المستقبل فلا يدل على أنهم مضطروا الواقع (وعن الثاني) ان الاستفهام على سبيل الانتكار قد يكون لما فيه من تقويت الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تقويت الانفع في الآخرة (وعن الثالث) يقرب من ذلك فان الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الاتعاج به حاضر امتية عن وعين حيث أنه يحصل عقرا بلا عكس كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه انه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكدر فلا يمتنع أن يكون مراده ان يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لهذا المعنى أو بعضها فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأوا بغضب من الله لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لانهم سألوا ذلك (المسئلة الثانية) قوله تعالى ان نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النوع وهو كما يقال ان طعام فلان على ما نأكله طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه (المسئلة الثالثة) القراءة المعروفة وقناتها بكسر القاف وقرأ الأعمش وطحا وقناتها بضم القاف والقراءة المعروفة وقنوها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود ونومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا أوفق للذكر

البصل واختلفوا في القوم فمن ابن عباس أنه الحنطة وعنه أيضاً أن القوم هو الخبز وأيضاً المروى عن مجاهد
 وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب قومه النأى الخبز والناو قيل هو الثوم وهو مروي أيضاً عن ابن
 عباس ومجاهد واختلفوا في الكسائي واحتجوا عليه بوجوه (الاول) انه في حرف عبد الله بن مسعود وثوبها
 (الثاني) أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال استبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لأن الحنطة
 أشرف الاطعمة (الثالث) أن الثوم أوفق للعدم والبصل من الحنطة (المسئلة الرابعة) القراءة
 المعروفة استبدلون وفي حرف أبي بن كعب استبدلون بالسكان الباء وعن زهير القرقي أدنا بالهمزة من
 الدنيا واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى في الصلصة في الدين
 أو في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما
 جاز أن يجيبهم اليه لكنه قد أجابهم اليه بقوله اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم فبقي أن يكون المراد منه المنفعة
 في الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذي أنتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لما بينا أن الطعام
 الذي يكون أذل الاطعمة عند قوم قد يكون أحسنها عند آخرين بل المراد ما بينا أن المنى والاولى متيقن
 الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك وأولان هذا يحصل من غير كراهة ولا تعيب
 وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الاول أدنى فإن قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذي يحصل عفواً
 صفوا لما كرهناه طباعنا كان تناوله أشق من الذي لا يحصل الا مع الكد اذا اشتبهه طباعنا قلنا سبب انه
 وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجع على الغائب المشكوك (المسئلة
 الخامسة) القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقسري بضم الباء القراءة المشهورة مصر بالتشوين
 واعتصره مع اجتماع السبعين فيه وهما التعريف والتأنيب لا يكون وسطه كقولهم ونوحاً هبطوا ولو طأ
 وفيهما الجملة والتعريف وإن أريد به البلد فافيه الاسباب واحد وفي مصحف عبد الله وقرأ به الاعشى اهبطوا
 مصر بغير تشوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصر اردى عن ابن مسعود وأبي
 ابن كعب ترك التشوين وقال الحسن الالف في مصر ازيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن نحمل
 على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن أبي العلية والربيع وأما الذين
 قرؤا بالتشوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فيهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول
 التشوين فيه كدخوله في نوح ولو طو قال آخرون المراد الامر بدخول أي بلد كان كانه قيل لهم ادخلوا بلداً أي
 بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه
 أولاً أو بلدة أخرى فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه
 بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم والاستدلال بهذه الآية من
 ثلاثة أوجه (الاول) أن قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع
 من دخول أرض أخرى (والثاني) أن قوله كتب الله يقتضي دوام كونهم فيه (والثالث) أن قوله
 ولا ترتدوا على أدباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس (الرابع) انه تعالى بعد أن أمر
 بدخول الارض المقدسة قال فانه محرم عليهم أربعين سنة يقيمون في الارض فإذا تقدم هذا الامر ثم بين
 تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فبعد زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها وإذا كان كذلك
 لم يجوز أن يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة (أما الاول) فلا أن قوله ادخلوا
 الارض المقدسة أمر والامر للندب فلعلمهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم مأمون من دخول
 مصر (أما الثاني) فهو كقوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندية (وأما الثالث) وهو قوله
 تعالى ولا ترتدوا على أدباركم فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران (الاول)
 المراد لا تعصوا فيما أمرتم به اذ العرب تقول لمن عصي فبما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان
 أن ينكر أن يكون دخول الارض المقدسة أولى (الثاني) أن يفحص عن ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا

ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الامر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الاصل وأيضا ذهب أنه للندب ولكن
الاذن في تركه يكون اذ ما في تركه المنسوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسب لم أن المراد من قوله ولا ترتدوا
لا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما أمر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على أدباركم تبادر
الى الفهم أن هذا النهي يرجع الى ما يتعلق به ذلك الامر قوله ان يخص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص
خلاف الظاهر أما أبو مسلم الاصفهاني فانه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين (الاول)
انما قرأنا اهل بطوام مصر بغير تنوين كان لا محالة على البلدة معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا القرب سوى
هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمل على العلم
أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهم ما لم يأتوا على سكان حاهما على العلمية أولى وأما ان
قرأناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل فيه التنوين ان يكون وسطه كما في نوح
ولوط فيكون التقرير ايضا ما تقدم بعينه وأما ان جعلناه اسم جنس فقوله تعالى اهل بطوام مصر يقتضي
التخصيص كما اذا قال اعترق رقبة فانه يقتضي التخصيص بين جميع رقاب الدنيا (الوجه الثاني) ان الله تعالى ورث
بن اسرائيل أرض مصر واذا كانت موروثه لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها ايمانهم موروثه لهم قوله
تعالى فان خرجناهم من جنات وعمون وكنوز ومقام كريم الى قوله وكذلك وأورثناها بنى اسرائيل ولما ثبت
انهم موروثه لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها الا أن الارث يقيد الملك والمالك مطلق للتصرف
فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كمال من أوجب على نفسه
اعتساف أيام في المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال ان الله
ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا
الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف
خلاف الدليل أجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا (أما الوجه الاول)
فالجواب عنه اننا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخصيص قلنا نعم لكنا
نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل (أما الوجه الثاني) فالجواب عنه اننا لا تنازع
في أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الاصل له ارض كالمزهر والمساكن فحين تركنا هذا الاصل
لما قلنا من الدلالة أما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالذلة هي الذلة المحيطة بهم مشقة عليهم فهم فيها
كن يكون في القبة المضروبة او الصفت بهم حتى لم تتم ضربية لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والا قرب
في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ذلك لهم خزي
في الدنيا فاما ان يقول المراد به الجزية فانه على ما قال حتى يعاوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقوله بعيد
لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الامر أما قوله تعالى والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد
الجنبة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لانه عليه السلام أخبر
عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا أما قوله تعالى
وباؤا فقيسه وجوه (أحدها) البؤ الرجوع فقوله باؤا أي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بمر
(وثانيها) البؤ التسوية فقوله باؤا أي استوى عليهم غضب الله حاله الزجاج (وثالثها) باؤا أي استحقوا
ومنه قوله تعالى اني أريد أن تبرأ مني وانك أي تستحق الاثمين جميعا وأما غضب الله فهو ارادة الانتقام أما
قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله فوعله لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحق
الغضب بهم فالت معتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلق الله ما كان
جعل أحدهما جزاء للثاني أولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي وأما حقيقة الكفر فقد تقدم
القول فيها أما قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق فالعني انهم يستحقون ما تقدم لأجل هذه الافعال
أيضا وفيه سوالات (السؤال الاول) ان قوله تعالى يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره مرة

أخرى الجواب المذكور ههنا الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجد بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء
 (السؤال الثاني) لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجهين (الاول)
 ان الاتيان بالباطل قد يكون حقاً لان الاتي به اعم منه حقا شبهة وقعت في قلبه وقد باق به مع علمه بكونه
 باطلا ولا شك ان الثاني اقبح فقولهم ويقتلون النبيين بغير الحق أي انهم قتلوه من غير ان كان ذلك القتل حقا
 في اعتقادهم وخبا لهم بل كانوا عالمين بقمعه ومع ذلك فقد فعلوه (وثانيها) ان هذا التكرير لاجل
 التاكيد كقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ويستحيل أن يكون المدعى الا له الثاني برهان
 (وثالثها) ان الله تعالى لو ذبحهم على مجرد القتل لقالوا أليس ان الله يقتلهم ولا يمكنه تعالى قال القتل
 الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق وأما قوله تعالى ذلك بما عصوا فهو تأكيد بذكر الشئ
 بغير اللفظ الاول وهو منزلة أن يقول الرجل لعبد وقد احتل منه ذنوباً سلفت منه فعاقبه عند آخرها هذا
 بما عصيتي وخالف امرى هذا بما تجرأت على واعتزرت بحامي هذا بكذا فبعد عليه ذنوبه بأفراط مختلفة
 تكميلاً أما قوله تعالى وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم أي تجاوز الحق الى الباطل واعلم أنه تعالى لما ذكر
 انزال العقوبة بهم بين أنه ذلك فبدأ أولاً بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جعلهم به ووجدتهم لشئاء
 بما يتلوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم رجع بما يكون منهم من
 المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون
 النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال في آل عمران ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون
 النبيين بغير حق نكروا وكذلك في هذه السورة ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
 ليسوا سواء الفرق (الجواب) الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحل دم
 امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احسان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور
 بصرف التعريف اشارة الى هذا أو أما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أي لم يكن هناك حق لاهذا الذي
 يعرفونه المسلمون ولا غيره البتة * قوله تعالى (ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين

من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم ان
 القراءة المشهورة هادوا بضم الهمزة والواو والصابئين بالهمزة والواو والقراءة المعروفة
 الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهرى والصابئين بيا ساكنة من غير
 همز والصابئون بيا مضمومة وحذف الهمزة وعن العسمرى يجعل الهمزة فيهما وعن أبي جعفر بيا من
 خالصتين فيهما بديل الهمزة فاما ترك الهمزة فيجتمعا وجهين (أحدهما) أن يكون من صوابين صوابا
 الى الشئ فاحسبه (والآخر) قلب الهمزة فنقول الصابئين والصابئون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى
 معنى التفسير اقرب لان أهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم أن عادة الله اذا ذكر وعدا
 ووعدا عقبه بما يضافه ليكون الكلام تاما فهو هنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من
 العقوبة أخبر بالله ومؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دلالة على انه سبحانه وتعالى يجازى المحسن
 باحسانه والمسيء باسائه كما قال ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا باحسن مما عملوا فقال ان
 الذين آمنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية من آمن
 بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من الايمان في قوله تعالى ان الذين آمنوا غير المراد منه
 في قوله من آمن بالله ونظيره في الاشكال قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا فاجل هذا الاشكال ذكرها
 وجوها (أحدها) وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليه السلام مع البراءة
 عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قيس بن ساعدة وبهيرة الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل
 وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وقد التجأ شئ فكأنه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل
 مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من

آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وحمدوا لهم أجرهم عند ربهم (وثانيها) انه تعالى
 ذكر في أول هذه السورة طريقا للمنافقين ثم طريقا لليهود فالمراد من قوله تعالى ان الذين آمنوا هم الذين
 يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصائين فكانه تعالى قال
 هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري (وثالثها)
 المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بحمد الله عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائد الى الماضي
 ثم قوله تعالى من آمن بالله يقتضى المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمسكوا به
 في المستقبل وهو قول المتكلمين أما قوله تعالى والذين هادوا فاقعدوا خلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها)
 اغناهم وابه حين تابوا من عبادة العجل وقالوا اتاهدنا لك أي تبناورجعتنا وهو عن ابن عباس (وثانيها)
 دعوا به لانهم نسبوا الى يهودا كبرولاء يعقوب وانما هاتت العرب بالادل للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسماء من
 العجمية الى لغتهم غير وادع حروفها (وثالثها) قال أبو عمرو بن العلاء سمو بذلك لانهم يهودون أي ينجرون
 عند قراءة التوراة وأما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه (أحدها) أن القرية التي كان ينزلها عيسى عليه
 السلام تسمى ناصرة فنبهوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جرير (وثانيها) لتناصرهم فيما بينهم أي
 انصروا بعضهم بعضا (وثالثها) لأن عيسى عليه السلام قال للعواريين من أنصارى الى الله قال
 صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجعل نصران واحدا نصرانة والناصري نصراني المبالغة
 كاتى في أخرى لانهم نصرروا المسيح أما قوله تعالى والصائين فهو من صبا اذا خرج من دينه الى دين آخر
 وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صائبا لانه أظهر دينه بخلاف أديانهم وصبايات
 النجوم اذا خرجت من مطالعها وصبايا به اذا خرجت به والله فسر من في تفسير مذهبهم أقوال (أحدها)
 قال مجاهد والحسن هم طائفة من الجحوس واليهود لا تؤكل ذبايحهم ولا تنكح نسائهم (وثانيها) قال قتادة
 هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال أيضا الاديان خمسة منهم الماشيعة
 أربعة وواحد للرحمن الصائون وهم يعبدون الملائكة والجحوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا
 يعبدون الاوثان واليهود والنصارى (وثالثها) وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان
 (الاول) ان خالق العالم هو الله سبحانه الا انه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبل للصلاة
 والدعاء والتعظيم (والثاني) ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة
 لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض والمخالفة لها فيجب على البشر تعظيمها لانهم الهى الآلهة
 المدبرة لهذا العالم ثم انهم اتعبدوا لله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكلدانيين الذين جاءهم
 ابراهيم عليه السلام راداع عليهم ومبطل لقواهم ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الاربعة انهم اذا آمنوا بالله
 فلهم الثواب في الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فان الله
 سبحانه وتعالى يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يرد عنهم عن حضرة البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بآفة الايمان
 بما أوجب به اعنى الايمان برسوله ودخول في الايمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة فهذان القولان
 قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب أما قوله تعالى عند ربهم
 فليس المراد العندية المتكينة فان ذلك تعالى في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان أجرهم متيقن
 جار مجرى الخصال عند ربهم أما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقبل أراد زوال الخوف والحزن
 عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب وهذا أصح لأن قوله ولا خوف عليهم عام في النفي
 وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون
 من خوف وحزن أما في أسباب الدنيا وأما في أمور الآخرة فكانه سبحانه وعدهم في الآخرة بالاجر ثم بين أن
 من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائما لانهم لو جوزوا
 كونه منقطعا لاعتراهم الحزن العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا

ان الذين آمنوا والذين هادوا الصابون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر عمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين آمنوا والذين هادوا الصابين والنصارى والمجوس والذين آمنوا ان الله يفعل فيهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد فعمل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع الصابين في آية ونصفي في أخرى فائدة تقتضي ذلك (والجواب) لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا يبدل هذه التغييرات من حكم وفوائده فان أدركنا تلك الحكم فقد زدنا بالكمال وان عجزنا لحنا القصور على عقولنا على كلام الحكم وإيقه أعلم • قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم

بقوة وادكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلو لا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) أعلم أن هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى اغناهم بميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم أما قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ففيه يحنان (الاول)) أعلم أن الميثاق اغنايكم بفعل الامور التي توجب الاتقياء والطاعة والتسرون ذكرها في تفسير الميثاق وجوها (أحدها) ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والله لا تل الدالة على صدق أنبيائه ورسله وهذا النوع من المواقف أقوى المواقف واليهود لا تنهال لا تحتمل الخلق والتبدل بوجه البتة وهو قول الاصم (وثانيها) ما روى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عنده ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا ان نأخذ بقولك حتى نرى الله جهره فيقول هذا كتابي فخذوه فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فلو ارفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والاطرحناه عليكم فأخذوه ورفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة تجيبه تيهير العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى غلب على المسلمين علم مضاعفا الى سائر الآيات اقر والله بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة الجبل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه الله على أنفسهم وهذا هو اختيار أبي مسلم (وثالثها) ان الله ميثاقين (فالاول) حين أخرجهم من صلب آدم واشهدهم على أنفسهم (والثاني) أنه ألزم الناس متابعة الانبياء والمراد هنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف (الثاني) قال القفال رحمه الله اغناهم ميثاقكم ولم يقل موثاقكم لوجهين (أحدهما) أراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا أي كل واحد منكم (والثاني) انه كان شيئا واحدا أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا يجرم كان كل ميثاقا واحدا ولوقيل موثاقكم لاشبه أن يكون هناك موثاق أخذت عليهم لامتياق واحد والله أعلم وأما قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى واذنقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وفيه الجحاث (البحث الاول) الواو في قوله تعالى ورفعنا واوعطف على تفسير ابن عباس والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدما فلما تنصروا بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبي مسلم فليست واوعطف ولكن واوالحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فيكانه قال واذا أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم (الثاني) قيل ان الطور كل جبل قال الجاهل

داني جناحيه من الطور فر • تقتضي البازي اذا البازي كسر

أما الخليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضي حله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أن يتقوله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا عنهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر أيضا على أن يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فأنقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة وسكان المعسكر فرسخا في فرسخ فأنوحى الله اليهم ان اقبلوا التوراة والارصيت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفرع سجودا بلا حظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم (الثالث) من الملاحدة من أنكر

امكان وقوف النقيض في الهواء بلا عمد وأما الارض فقالوا انما وقفت لانها ابط بها اطالة للمركز فلا جرم
وقفت في المركز وليتنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كلى الممكنات ووقوف النقيض في الهواء
من الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا عليه وغمام تقريرها بين المقتضين معلوم في كتب الاصول
(الرابع) قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان يجري مجرى الالباء الى الايمان وهو
يشافي التكليف اجاب القاضي بانه لا يلبي لان أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استقر في مكانه مدة
وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عمد جازها أن يزول عنهم الخوف فيزول الالباء ويبيق التكليف
أما قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة أي بجدة وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل حال الجباني
هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز أن يقال خذوا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال
اكتب بالقلم ولا تخم وأجاب أصحابنا بان المراد خذوا ما آتيناكم بجدة وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون
منتهمة على الفعل أما قوله تعالى واذا كبر ولما فيه أي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا
عنه فان قيل هلا حتموه على نفس الذكركلنا لان الذكر الذي حوشت التسميان من فعل الله تعالى فكيف يجوز
الامر به فاما اذا حتمناه على المداينة فلا اشكال أما قوله تعالى لعلمكم تتقون أي لكي تتقوا واحجج الجباني
بذلك على انه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم أن الماهر من قوله تعالى واذا خذنا
ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك والالم يكن ذلك أخذ الله الميثاق ولاصح قوله
من بعد ثم توليتهم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام أما قوله تعالى ثم توليتهم من بعد ذلك أي ثم عرضتم عن
الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله قد يعلم في الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة
بأمر كثيرة غفروا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص
ببعضهم دون بعض ومنها ما علمه أوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزلوا في التبع مع مشاهدتهم الاعاجيب
ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجباهرون بالعباسي في معصيتهم ذلك حتى
اقتدخف ببعضهم وأحرق النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي
يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا يخفى به حتى عوقبوا بنجرب بيت المقدس وكفروا باليسوع وجمهوا
بقتله والقرآن وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن
عناد اسلافهم بغير عجب انكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من الكتاب وبجودهم لحقه وحالهم
في كتابهم وفيهم ما ذكره الله أعلم أما قوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه عيذان
(الاول) ذكر القفال في تفسيره وجهين (الاول) فلولا ما فضل الله به عليكم من امهال لكم وتأخير العذاب عنكم
لكنتم من الخاسرين أي من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنا وجهنهم فدل هذا القول على انهم انما خرجوا
عن هذا الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا (الثاني) أن يكون الخبر قد انتهى عند
قوله تعالى ثم توليتهم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى قوله أي لولا لطف
الله بكم ورفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلفظ بكم بذلك حتى نفتم
(البحث الثاني) ان القائل أن يقول كلمة لولا لا تفيد انتفاء الشيء للثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسران
من لوازم حصول فضل الله تعالى فيحصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا
يقتضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من اللطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي
بأنه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل
وقد سوى بين أولاده في العطية فانتفع بعضهم لولا ان أباه فضل لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان أهل
اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء الشيء للثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا قوله
تعالى (ولقد علمتم الذين اعتمدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما
خلفها وموعظة للمتقين) اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه إليهم

من التشديدات وهذا هو النوع الاول وفيه مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرة ما وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فحفر واحياها عند البحر وشعرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحيتان في الحياض هو اعتدائهم ثم انهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استسن الانبياء بسنة الايام واتخذوا الاموال غنى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهواهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فجازا لنا الله به الاخير اقبل لهم لا تغتروا فزعمنا نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئون فكنوا كذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا (المسئلة الثانية) المقصود من ذكر هذه القصة أمران (الاول) اظهار محزنة محمد عليه السلام فان قوله ولقد علمت كالمطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع انه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يتخاطب القوم دل ذلك على انه عليه السلام اتباعه من الوحي (الثاني) انه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكانه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب عتدكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم وتظلمه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصداقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهنا فتردها على أديبارها (المسئلة الثالثة) الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمت اعتدائهم من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزءاً لذلك ولقطة الاعتدائهم يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محرم ما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل أن يقال انهم اعتدوا في ذلك الاصطيد فقط وأن يقال انهم اعتدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطيد (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبقت اليهود اذ اعظمت يوم السبت فان قيل لما كان الله تعالى عنهم عن الاصطيد يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تأتيتهم حيثما هم يوم سبتهم ثم عاينهم لا يسبوتون لا تأتيتهم كذلك نبأهم وهل هذا الاشارة القسوة وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب أهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكليف حسن لغرض ازدياد الثواب أما قوله تعالى فتعلمناهم كونوا قردة خاسئين ففهم مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبر أي كونوا اجامعين بين القرية والشام وهو الصغار والطرود (المسئلة الثانية) قوله تعالى كونوا قردة خاسئين ليس بأمر لانهم ما كانوا قادرين على أن يقبلوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى انما أمرنا نالشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وكقوله تعالى قائلنا تنبأنا نعين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما أراد انزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا قردة خاسئين صاروا كذلك أي لما أراد ذلك بهم صاروا كما أرادوه كقوله كالمعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً ولا يمنع أيضاً أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين لان القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأي فائدة فيه قلنا ما عتدنا فأحكم الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة وأما عند المعتزلة فاعل هذا القول يكون لفظاً لبعض الملائكة أو غيرهم (المسئلة الثالثة) البروي عن مجاهد انه سبحانه وتعالى مسح قلوبهم بمعنى الطبع والحنن لانه مسح قلوبهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الجمار يحمل أسفاراً ونظيره أن يقول الاستاذ للمعلم البليد الذي لا يجمع فيه تعليمه كمن جماراً واحتج على امتناعه بأمرين (الاول) ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا أبطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرد وشكها كان ذلك اعداءاً للإنسان واجباداً للقرد فيرجع حاصل المسح على هذا القول الى انه تعالى أعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انساناً

وخلق فيهم الاغراض التي باعتبارها كانت قد افقدوا هذا يكون اعداها ما ويجاد لا لأنه يكون مسحا (والثاني)
 ان يجوزنا ذلك لما انما في كل ما نراه قد اكلنا انه كان انسانا قلا وذلك يقضى الى الشك في المشاهدات
 وأجيب عن الاول بأن الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سميا بعد ان كان
 هز بلا وبالعكس فالاجزاء متباعدة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان
 أمر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما ساريا في البدن أو جزءا في بعض جوانب
 البدن كقلب أو دماغ أو موجود مجرد على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء
 ذلك الشيء مع تطرق التغيير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي تكون جنسه
 في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام وعن الثاني ان الامان يحصل باجتماع الامة ولما ثبت بما
 قترنا جواز المسخ أمكن اجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بحاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله
 وان كان ما ذكره غير مستبعد لان الانسان اذا أصغر على جهاته بعد ظهور الآيات وحملها البيئات
 فقد يقال في العرف الظاهر انه سار وقد اذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في
 التصير اليه محذور البتة بقى ههنا السؤال (السؤال الاول) انه بعد ان يصير قد لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم
 فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القرية غير مؤلم بديل ان القرو دخال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل
 العذاب بسببه (الجواب) لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا قلا فاهما كان باقيا
 الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لاجرم انما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت
 تعرف ما ناله اهن تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والحجالة فربما كانت متألمة بسبب
 تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القروذ الاصلية تلك الصورة عدم تألم الانسان تلك الصورة الغريبة
 العرضية (السؤال الثاني) اولئك القردة بقوا أو ذنباهم الله وان قلنا انهم بقوا فهذه القردة التي
 في زماننا هل يجوز ان يقال انهم نسل أولئك المعسوخين أم لا (الجواب) الكل جائز عقلا الا ان الرواية
 عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا (المسئلة الرابعة) قال اهل اللغة الخاسي الضاعر
 المبعد المطرود كالكاب اذا دنا من الناس قيل له اخذ أي تباعد وانظر دناغرا فليس هذا الموضع
 من مواضعك قال الله تعالى يقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحقل صاغرا ذليل لا وعاء من معاودة
 النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كترين يقلب اليك البصر خاسئا وهو
 حسير فمكانه قال ردد البصر في السماء فزيد من بطل فطورا فانك وان ككثرت من ذلك لم تجد فطورا
 فزيد اليك طرناك ذليل لا كيار تد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا
 مطرودا من حيث كان بقصد من أن يعاوده أما قوله فجعلنا هاهنا فخذلوا في ان هذا الضعير الى أي شيء
 يعود على وجوه (أحدها) قال القراء جعلنا هاهنا في المسخنة التي مسخوها (وثانيها) قال الاخفش أي
 جعلنا القردة نكالا (وثالثها) جعلنا قرية أعجاب السبب نكالا (ورابعها) جعلنا هذه الامة نكالا لان
 قوله تعالى ولقد علمت الذين اعتدوا منكم في السبت ينال على الامة او الجماعة أو نحوها والا قرب هو الوجهان
 الاولان لانه اذا أمكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردّها الى غيره فليس في الآية المتقدمة
 الا ذكرهم وذكر عوتهم أما النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن
 الاقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن العيب وهو الامتناع منها ويقال
 لاقيد النكيل والجمام الثقيل أيضا لكل لما فيه من المنع والحبس وتظهر قوله تعالى ان لا ينال نكالا ويحجبها
 قال الله تعالى والله أشد بأسا وأشد تنكيلا والمعنى انما جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة اغبرهم
 أي لم نقصد بذلك ما يقصده الادميون من التنشئ لان ذلك انما يكون من نضرة المعاصي وتنقص من ملكه
 وتؤثر فيه وأما نحن فإنا ناعاقب اصالح العباد فعقابنا زبر وموعظة قال القاصي السير من الذم لا يوصف
 بأنه نكال حتى اذا عظم وكثر واشهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصير القطع

جوابه ونكالا وأراد به أن يفهم على وجه الإهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل
إلا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما أنزل به ولاء التورم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من أصل طياد
الحيات وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فيمن أنه تعالى أنزل بهم عقوبة
لا على وجه الناصحة لانه كان لا يمتنع أن يقلل مقدار ما كان مستحقهم وبغير ضرورهم بمنزلة ما ينزل بالمكاف من
الأحرار من الغيرة الصورية ويكون محنة لا عقوبة فحين تعالى بقوله فجعلناها ذكالا لانه تعالى فعلها عقوبة
على ما كان منهم أما قوله تعالى لما بين يديهم أو ما خلفها فقيهه وبوجه (أحدها) لما قبلها وما معها وما بعدها من
الأمم والقرون لأن مصنفهم ذكر في كتب الأولين فاعتبروا به واعتبر بهم من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من
الآخرين (وثانيها) أريد بما بين يديهم أي ما يحضرها من القرون والأمم (وثالثها) المراد أنه تعالى جعلها
عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن أما قوله تعالى وهو عظة للمتقين
ففيه وجهان (أحدهما) أن من عرف الأحرار الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف أن يفعل مثل فعلهم أن
ينزل به مثل ما ينزل بهم وإن لم ينزل عاجلا فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم
وأما تخصيصه للمتقين بالذكر فكذلك صلح أن يخصوا به لانه ليس عتقة لغيرهم (الثاني) أن يكون معنى
بالاعتاظ والانزجار والاتقاع بذلك صلح أن يخصوا به لانه ليس عتقة لغيرهم (الثاني) أن يكون معنى
قوله وهو عظة للمتقين أن يعظ المتقون بعضهم بعضا أي جعلناها ذكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون
الموعظة مضافة إلى المتقين على معنى أنهم يعظون بها وهذا خاص بهم دون غير المتقين والله أعلم بقوله تعالى

(وإذا قال موسى لقومه ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا لا نجدناها هذا قال أعوذ بالله أن أكون من
الجاهلين قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا هارص ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا
ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما لوهم قال انه يقول انها بقرة من فراء فاقع لونها تسر الناظرين
قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي ان البقر تشابه عيسا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة
لا ذلول شير الارض ولا تسقى الحراث مسئلة لاشية فيها قالوا الا نجت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون
واذ قلتم نعم فأفاد أنتم فيها والله يخرج ما كنتم تكذبون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويربكم
آياته لعلكم تعقلون) أعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات روى عن ابن عباس وسائر المفسرين
أن رجلا في بني إسرائيل قتل قويا له كبريته ثم رماه في مجمع الطريق ثم شك ذلك إلى موسى عليه السلام
فاستمع منه موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له السبل لنا ربك حتى يبينه فأسأله فأوحى الله إليه أن الله
يأمركم أن تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستفهام خالا بعد حال واستقصوا في طلب
الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك التفت إلى عند انسان معين ولم يبعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها
وأمرهم موسى أن يأخذوا عضو منها فيضربوا به القاتل ففعلوا فصارت المقتول حيا وسمى لهسم قاتله وهو
الذي ابتدأ بالشكابة فقتلوه وقد اتمها مناسائل (المسئلة الاولى) ان الأيلام والذبح حسن والالمام
الله ثم عند ما وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة انما يحسن لأجل
الأعراض (المسئلة الثانية) انه تعالى أمر بذب بقرة من بقر الدنيا وهذا الواجب المخير فدل ذلك على
حكمة قولنا بالواجب المخير (المسئلة الثالثة) القائلون بالعموم انتقوا على ان قوله تعالى ان الله يأمركم
أن تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة أي بقرة شتمت فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وخالف منكروا العموم ان
هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان المفهوم من قول القاتل اذبح بقرة يمكن
تقسيمه إلى قسمين فانه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كبت وكبت ويصح أيضا أن يقال اذبح
بقرة أي بقرة شتمت فاذن المفهوم من قولك اذبح معني مشترك بين هذين القسمين والمشتراك بين القسمين
لا يستلزم واحد منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شتمت فثبت أنه
لا يفيد العموم لانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شتمت تكريرا لو كان قوله اذبحوا بقرة معينة

تقضاءها لم يكن كذلك علما فساد هذا القول (الثاني) أن قوله تعالى اذبحوا بقرة كأنه يقضي لقولنا
لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي
ويبقى في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الأمر بذبح
بقرة واحدة فقط أما الإطلاق في ذبح أي بقرة شأوا فذلك لاساحة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب أن
لا يكون مستفادا من اللفظ (الثالث) أن قوله تعالى بقرة لفظة مفردة منكورة والمفردة المنكرة انما يفيد
فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فردا أي فرد كان بدليل انه اذا قال
رايت رجلا فإنه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت أنه في الخبر كذلك وجب أن يكون في الامر كذلك واحتج
القاتلون بالعموم أنه لو ذبح أي بقرة كانت فانه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم (والجواب)
ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما يثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أي بقرة شئت
وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في أن قوله
تعالى اذبحوا بقرة هل هو أمر بذبح بقرة معينة معينة أو هو أمر بذبح بقرة أي بقرة كانت فالذين يجوزون
تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا انه كان أمر بذبح بقرة معينة ولكن ما كانت معينة وقال المانعون منه هو
وان كان تأمر بذبح أي بقرة كانت الان القوم لما سألوا عن التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان
كافيا لو اطاعوا وكان التحخير في جنس البقرة اذ هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسألة لم يمنع
تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد لان المدبر لو ولد قديما أمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى
المصلحة في أن يأمره بالصعب فكذا همنا واحتج الفريق الاول بوجوه (الاول) قوله تعالى ادع لنا ربك بين
لنا ما هي وما لوئنها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول تثير الارض
منصرف الى ما أمر وايدبحه من قبل وهذه الكليات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أي بقرة كانت بل
كان المأمور به ذبح بقرة معينة (الثاني) أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني لما أن يقال
انها صفات البقرة التي أمر وايدبحها أولا وصفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان
واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة أي آخر وان
لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما أجمع المسلمون على أن تلك الصفات بامرها كانت معتبرة
علما فساد هذا القسم فان قيل أما الكليات فلان لم عودها الى البقرة فلم لا يجوز أن يقال انها كليات عن
القصة والثاني وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه (أحدها) ان هذه الكليات لو كانت
عائدة الى القصة والثاني لبقى ما بعد هذه الكليات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لابد من اضممار
شيء آخر وذلك خلاف الاصل أما اذا جعلنا الكليات عائدة الى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور (وثانيها)
ان الحكم يرجع الى القصة والثاني خلاف الاصل لان الكليات يجب عودها الى شيء جرى ذكره
والقصة والثاني لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكليات اليهما لكانا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع
فبقى ما عداه على الاصل (وثالثها) ان الضمير في قوله ما لوئنها وما هي لاشك انه عائد الى البقرة المأمور بها
فوجب أن يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائد الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال
(الثالث) انهم لو كانوا سائلين معاندين لم يصح في مقدار ما أمرهم به موسى ما ينزل الاحتمال لأن مقدار
ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع للاحتقالات الكثيرة
فلما سكتوا وهما راوا كتفوا به علما انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني بوجوه (أحدها) أن قوله
تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم
وذلك يقتضي أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا (وثانيها) لو كان المراد ذبح بقرة معينة
لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فاقعوا
ما توهمون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علما تقصيرهم في الاتيان بما أمروا به أولا وذلك انما يكون

لو كان المأمورية أولاد ذبح بقرة معينة (الثالث) ماروي عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا
 لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فتشدد الله عليهم (ورايها) أن الوقت الذي فيه أمر وذبح
 البقرة فكانوا محتاجين إلى ذبحها فلو كان المأمورية ذبح بقرة معينة مع أن الله تعالى ما ينهى للكان ذلك
 تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه غير جائز (والجواب) عن الأول ما ينفي أن أول المسئلة أن قوله أن الله
 يأمركم أن تذبحوا بقرة لا يدل على أن المأمورية ذبح بقرة أي بقرة كانت (وعن الثاني) أن قوله تعالى
 وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان
 بل اللفظ يحتمل لكل واحد منهم ما فتحه الله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك
 وما كادوا يفعلونه (وعن الثالث) أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الاتحاد وتقدير الصحة فلا تصلح
 أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى (وعن الرابع) أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يلزم أن لو دل
 الأمر على الفور وذلك عندنا ممنوع وأعلم أنا إذا فرغنا على القول بأن المأمورية بقرة أي بقرة كانت فلا بد
 وأن نقول التكليف متغايرة فكلفوا في الأول أي بقرة كانت وثانيتها أن تكون لا فإرضاء ولا بكتاب بل عوانا
 فلما لم يفعلوا ذلك كفوا أن تكون صفراء فلما لم يفعلوا ذلك كفوا أن تكون مع ذلك لا ذلول تيرا الأرض
 ولا تنقي الحرت ثم اختلف القائلون بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الواقع أخيرا يجب أن يكون
 مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فإرضاء ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم
 من يقول إنما يجب كونها بالصفة الأخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفه بعد
 تكليف وإن كان الأول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال وإذا ثبت أن البيان
 لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفه بعد تكليف وذلك يدل على أن الأسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز
 النسخ قبل الفعل وإكفائه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع
 موسى عليه السلام وله أيضا تعلق بمسئلة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ويدل على حسن
 وقوع التكليف ثانيا ما نرى لم يفعل ما كان أولا ما قوله تعالى قالوا اتخذنا هزوا ففهم مسائل
 (المسئلة الأولى) قرئ هزوا بالضم وهزوا بسكون الزاى فهو كففوا وكفوا قرأ أحفص هزوا بالضمين
 والواو وكذلك كفوا (المسئلة الثانية) قال القائل قوله تعالى قالوا اتخذنا هزوا استفهام على معنى
 الإنكار والهزوا يجوز أن يكون في معنى المهزوم به كما يقال كان هذا في علم الله أي في معلومه والله رجاؤنا
 أي مرجؤنا ونظيره قوله تعالى فاتخذوهم سخريا قال صاحب الكشف اتخذنا هزوا اتجهلنا مكان هزوا
 أو أهل هزوا أو مهزوا بنا والهزوا نفسه فرط الاستهزاء (المسئلة الثالثة) القوم إنما قالوا ذلك لأنهم باطلوا
 من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اتذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال
 مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاعهم لانه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم
 أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القاتل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقعا للهزوا ويجب حمل أنه
 عليه السلام وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القاتل كيف يصير حيا بلان يضربوه ببعض
 أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء (المسئلة الرابعة) قال بعضهم إن أولئك القوم
 كفروا بقوله لموسى عليه السلام اتخذنا هزوا لأنهم ان قالوا ذلك لأنهم شكوا في قدرة الله تعالى على
 إحياء الميت فهو كفر وإن شكوا في أن الذي أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد
 جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك أيضا كفر ومن الناس من قال أنه لا يجب
 الكفر وبيان من وجهين (الأول) أن الملاعبة على الأنبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه
 يلاعهم ملاعبة حققة وذلك لا يوجب الكفر (الثاني) أن معنى قوله تعالى اتخذنا هزوا أي ما أعجب
 هذا الجواب كأنك تستهزئ بنا لأنهم حققوا على موسى الاستهزاء أمّا قوله تعالى قال أعوذ بالله أن أكون
 من الجاهلين ففيه وجوه (أحدها) أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب النبوة

لا يَحْتَمِلُ الاقْدَامُ عَلَى الاسْتِزَاءِ فَلَمْ يَسْتَعِذْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَفْسِ الشَّيْءِ الَّذِي نَسَبُوهُ إِلَيْهِ اسْتَعِازًا مِنْ السَّبَبِ الْمَوْجِبِ لَهُ كَمَا قَدِ يَقُولُ الرَّجُلُ عِنْدَ مِثْلِ ذَلِكَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عَدَمِ الْعَقْلِ وَغَلْبَةِ الْهَوَى وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ أَطْلَقَ اسْمَ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبِّبِ بِحَاجَازٍ هَذَا هُوَ الْوَجْهُ الْأَقْوَى (وَنَائِيهَا) أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ بِمَا فِي الاسْتِزَاءِ فِي أَمْرِ الدِّينِ مِنَ الْعِقَابِ الشَّدِيدِ وَالْوَعِيدِ الْعَظِيمِ فَاتَى مَتَى عَمِلْتَ ذَلِكَ امْتَنِعْ اقْدِمْ عَلَى الاسْتِزَاءِ (وَنَائِيهَا) قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ نَفْسَ الْهَرَزُوقِ دَيْسِي جَهْلًا وَجَهْلًا فَقَدِ رَوَى عَنْ بَعْضِ أَهْلِ اللُّغَةِ أَنَّ الْجَهْلَ ضِدُّ الْحِلْمِ كَمَا قَالَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ ضِدُّ الْعِلْمِ وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ مِنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الاسْتِزَاءَ مِنَ الْكِبَارِ الْعِظَامِ وَقَدْ سَبَقَ نِجَامُ الْقَوْلِ فِيهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتِزَوْنَ اللَّهُ بِسْتِزَائِهِمْ وَاعْلَمْ أَنَّ الْقَوْمَ سَأَلُوا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْبَقَرَةِ (السُّؤَالُ الْأَوَّلُ). مَا حَكَى اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَنَّهُمْ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يَسِينُ لَنَا مَا هِيَ فَأَجَابَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ أَنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضَ وَلَا بَكْرَ عَوَانٍ بَيْنَ ذَلِكَ فَاتَعَلَّوْا مَا تَزْمُرُونَ وَاعْلَمْ أَنَّ فِي الْآيَةِ إِبْجَاطًا (الْأَوَّلُ) إِنَّا إِذَا قُلْنَا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً يَدُلُّ عَلَى الْأَمْرِ بِذَبْحِ بَقَرَةٍ مُعَيَّنَةٍ فِي نَفْسِهَا غَيْرِ مُبَيَّنٍ الْمُتَعَيِّنِ حَسَنَ مَوْقِعِ سُؤَالِهِمْ لِأَنَّ الْأُمُورَ بِهِ لِمَا كَانَ مَجْمَلًا حَسَنَ الْاسْتِفْسَارِ وَالِاسْتِعْلَامِ أَمَّا عَلَى تَوْلِيدِهِ مِنْ يَقُولِ أَنَّهُ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ لِلْعَدَمِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا الَّذِي حَلَمَ عَلَى هَذَا الْاسْتِفْسَارِ فِيهِ وَجْهٌ (أَحَدُهَا) أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَخْبَرَهُمْ بِأَنَّهُمْ إِذَا ذَبَحُوا الْبَقَرَةَ وَضَرَبُوا الْقَتِيلَ بِبَعْضِهَا صَارَ حَيًّا تَجِبُوا مِنْ أَمْرِ تِلْكَ الْبَقَرَةِ وَظَنُوا أَنَّ تِلْكَ الْبَقَرَةَ الَّتِي يَكُونُ لَهَا مِثْلُ هَذِهِ الْخَاصَةِ لَا تَكُونُ الْبَقَرَةُ مُعَيَّنَةً فَلَا جَرَمَ اسْتَقْصَا فِي السُّؤَالِ عَنْ رُفْعِهَا كَمَا مَوْسَى الْخُصُوصَةَ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْعَصَى بِتِلْكَ الْخُصُوصِ الْأَنَّ الْقَوْمَ كَانُوا مَخْطُئِينَ فِي ذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ الْعَجِيبَةَ مَا كَانَتْ خَاصَةً بِالْبَقَرَةِ بَلْ كَانَتْ مُعْجِزَةً يَظْهَرُهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَى يَدِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ (وَنَائِيهَا) أَعْلَى الْقَوْمِ أَرَادُوا بِبَقَرَةٍ أَيْ بَقَرَةٍ كَانَتْ الْأَنَّ الْقَائِلُ خَافَ مِنَ الْفَضِيحَةِ فَأَتَى الشَّبَهَةَ فِي التَّيْدِينَ وَقَالَ الْمَأْمُورُ بِهِ بَقَرَةً مُعَيَّنَةً لَا مَطْلَقَ الْبَقَرَةِ فَلَمَّا وَقَعَتِ الْمُنَازَعَةُ فِيهِ رَجِعُوا وَعِنْدَ ذَلِكَ إِلَى مُوسَى (وَنَائِيهَا) أَنَّ لِلْخُطَابِ الْأَوَّلِ وَإِنْ أَفَادَ الْعَمُومَ الْأَنَّ الْقَوْمَ أَرَادُوا الْاِحْتِيَاطَ فِيهِمْ فَسَأَلُوا طُلُبًا لِمَزِيدِ الْبَيَانِ وَازَالَةِ السَّائِرِ الْأَحْتمَالَاتِ الْأَنَّ الْمَصْلُحَةَ تَغَيَّرَتْ وَاقْتَضَتْ الْأَمْرَ بِذَبْحِ الْبَقَرَةِ الْمُعَيَّنَةِ (الْبَحْثُ الثَّانِي) أَنَّ سُؤَالَ مَا هِيَ طَلِبُ لَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَةِ وَالْحَقِيقَةِ لِأَنَّ مَسْأَلَهُ هِيَ إِشَارَةٌ إِلَى الْحَقِيقَةِ فَهِيَ لَا يَدْرِي أَنْ يَكُونَ طَلِبًا لِلْحَقِيقَةِ وَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَةِ وَالْحَقِيقَةِ لَا يَكُونُ الْإِبْدَاجُ أَجْزَائُهَا وَمَقْدِمَاتُهَا الْإِبْدَاجُ كَرَفْعِهَا وَالْخَارِجَةُ عَنْ مَاهِيَتِهَا وَمَعْلُومُ أَنَّ وَصْفَ السَّنَةِ مِنَ الْأُمُورِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْمَاهِيَةِ فَوَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ هَذَا الْجَوَابُ مُطَابِقًا لِهَذَا السُّؤَالِ (وَالْجَوَابُ عَنْهُ) أَنَّ الْأَمْرَ وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ كَرِهْتُمْ لَكِنْ قَرِيبَةً الْحَالِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَا كَانَ مَقْصُودَهُمْ مِنْ قَوْلِهِمْ مَا الْبَقَرَةُ طَلِبُ مَاهِيَتِهِ وَشَرْحَ حَقِيقَتِهِ بَلْ كَانَ مَقْصُودُهُمْ طَلِبُ الصِّفَاتِ الَّتِي بِسَبَبِهَا يَتَيَّزُ بَعْضُ الْبَقَرِ عَنْ بَعْضٍ فَلِهَذَا احْسَنَ ذِكْرَ الصِّفَاتِ الْخَارِجَةِ جَوَابًا عَنْ هَذَا السُّؤَالِ (الْبَحْثُ الثَّلَاثُ) قَالَ صَاحِبُ الْكُشَافِ الْفَارُضُ الْمُسْنَةُ وَمَعْنَى فَارِضًا لَهَا أَنْ تَفْرِضَ سَنَةً أَيْ تَقْطَعَهَا وَبَلَقَتْ آخِرَهَا وَالبِكْرُ الْفَتِيَّةُ وَالْعَوَانُ النِّصْفُ قَالَ الْقَاضِي أَمَّا الْبِكْرُ فَقِيلَ إِنَّهَا الصَّغِيرَةُ وَقِيلَ مَا لَمْ تَلِدْ وَقِيلَ إِنَّهَا الَّتِي وَلَدَتْ مَرَّةً وَاحِدَةً قَالَ الْمُفَضَّلُ بْنُ سَلَمَةَ أَنَّهُ ذَكَرَ فِي الْفَارِضِ أَنَّهَا الْمُسْنَةُ فِي الْبِكْرِ أَنَّهَا الشَّابَّةُ وَهِيَ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَمْ تُوْطَأْ مِنَ الْأَيْلِ الَّتِي وَضَعَتْ بَطْنًا وَاحِدًا قَالَ الْقَفَالُ الْبَكْرُ يَدُلُّ عَلَى الْأَوَّلِ وَمَعْنَى الْبَيَاكُورَةِ الْأَوَّلِ الثَّمَرُ وَمَعْنَى بَكْرَةِ الثَّمَرِ وَيُقَالُ بِكَرْتِ عَلِيمِهَا الْبَارِحَةُ إِذَا جَاءَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ وَكَانَ الظَّاهِرُ أَنَّهَا هِيَ الَّتِي لَمْ تَلِدْ لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ مِنْ اسْمِ الْبَكْرِ مِنَ الْأُنْثَى فِي بَنِي آدَمَ مَا لَمْ يَنْزَعْ عَلَيْهَا الْفَحْشَى وَقَالَ بَعْضُهُمْ الْعَوَانُ الَّتِي وَلَدَتْ بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ وَحَرْبَ عَوَانٍ إِذَا كَانَتْ حَرْبًا قَدْ قُتِلَ فِيهَا مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ وَحَاجَةٌ عَوَانٍ إِذَا كَانَتْ قَدْ قُضِيَتْ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ (الْبَحْثُ الرَّابِعُ) احْتَجَّ الْعُلَمَاءُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى عَوَانٍ بَيْنَ ذَلِكَ عَلَى جَوَازِ الْاجْتِهَادِ وَاسْتِعْمَالِ غَالِبِ الظَّنِّ فِي الْأَحْكَامِ إِذْ لَا يَعْلَمُ أَنَّ بَيْنَ الْفَارِضِ وَالْبَكْرِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الْاجْتِهَادِ وَهَهُنَا سُؤَالُ الْإِنْ (الْأَوَّلُ) لَفْظَةً بَيْنَ تَقْتَضِيٍّ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا خَيْرٌ مِنْ جَازٍ دَخُولِهِ عَلَى ذَلِكَ (الْجَوَابُ) لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى شَيْئَيْنِ حَيْثُ وَقَعَ مُشَارَاةٌ إِلَى

ذكر من الغرض والبكر (السؤال الثاني) كيف جاز أن يشار بلغة ذلك إلى موثني مع أنه لا إشارة إلى
 واحد مذكر (الجواب) جاز ذلك على تأويل ما ذكرنا من تقدم للاختصار في الكلام أما قوله تعالى
 فافعلوا ما تؤمرون ففيه تأويلان (الاول) فافعلوا ما تؤمرون به من قولك أمرتك بالخير (والثاني)
 أن يكون المراد فافعلوا أمركم به في ما أمركم به من تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الأمير واعلم أن المقصود
 الأصلي من هذا الجواب كون البقرة في أكل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعدما وصلت
 إلى حالة الكمال والسنة كلنهم أصارت ناقصة ونجوا وزت عن حد الكمال فأما المتوسطة فهي التي تكون في حالة
 الكمال ثم أنه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم أنهم لما
 عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال الاوان فأجابهم الله تعالى بأنها صفراء فافعل لونها والفقوع أشد
 ما يكون من الصفرة وانصعه يقال في التوكيد أصفر فافعل وأسود حالك وأبيض يقق وأحمر فان وأخضر
 ناضر وهما سؤالان (الاول) فافعل ههنا واقع خبر عن اللون فكيف يقع تأكيدها أصفراء (الجواب)
 لم يقع خبر عن اللون انما وقع تأكيدها لصفراء الا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سيديها ومتلدين
 بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فافعل وصفراء فافعل لونها (السؤال الثاني) فهل قبل صفراء فافعل
 وأي فائدة في ذكر اللون (الجواب) الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم للهيشة وهي الصفرة فكانه قيل
 شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون وعن وهب اذا نظرت إليها خبيل البسك أن
 شعاع الشمس يخرج من جلدها أما قوله تعالى تسمر الناظرين فالعنى أن هذه البقرة لمحسن لونها تسمر
 من تنظر إليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لأن العرب تسمى الاسود أصفر نظيره قوله تعالى
 في صفة الدخان كأنه جالات صفراء سودوا اعتراضا على هذا التأويل بأن الاصفر لا يفهم منه الاسود
 البتة فلم يكن حقيقة فيه وأيضاً السوداء لا يعت بالفقوع انما يقال أصفر فافعل وأسود حالك والله أعلم
 وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو طمأنينة يحصل شيء لذية أو نافع ثم أنه تعالى
 حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقرة تشابه عايتنا وان شاء الله
 لمهندون وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي
 نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحبل بينهم وبينها أبدا واعلم أن ذلك يدل على ان اللفظ بهذه الكلمة
 مندوب في كل على راد محصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن اشيئاً فاعل ذلك
 غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتقويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته (المسئلة
 الثانية) احتج أصحابنا بهذا على ان الحوادث بامرهم ارادة الله تعالى فان عند المعتزلة ان الله تعالى لما
 أمرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم للاحالة وخيرته لا يبي لقولهم ان شاء الله تعالى فائدة أما على قول أصحابنا
 فانه تعالى قد يامر بما لا يريد خبيره فيقولنا ان شاء الله فائدة (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة
 على ان مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ان شاء الله من وجهين (الاول) أن دخول كلمة ان عليه يقتضي
 الحدوث (والثاني) وهو انه تعالى على حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن
 حصول الاهتداء أزليا وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية ولترجع الى التفسير فاما قوله تعالى
 يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو ان قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب
 الصفات العرضية المتعارفة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه أما قوله تعالى ان
 البقرة تشابه عايتنا فالعنى ان البقرة الموصوف بالتعوين والصفرة كشيرة فاشتبه عايتنا أي اندمج وقرئ تشابه
 بمعنى تشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابه ومتشابهة ومتشابه أما قوله تعالى وان شاء الله
 لمهندون ففيه وجود ذكرها ليقال (أحدها) وانما مشيئة الله تنمى للبقرة المأمور بذكرها عند
 تحصيلها أو صافها التي يمتاز عما عداها (وثانيها) وانما ان شاء الله تعريفاً لما بالزيادة لنا في البيان تنمى
 إليها (وثالثها) وانما ان شاء الله على هدى في استقصاءنا في السؤال عن أوصاف البقرة أي نرجو انما لنا

على ضلالة فيما نفعه من هذا البحث (ورابعها) انما يشية الله تعالى للقائل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تتماز هي عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى انها بقرة لاذلول تشير الارض وقوله لاذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب وانارة الارض ولا هي من البقر المتبقي عليها فسقى الحارث ولا الاولى للثني والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لاذلول تشير وتسقى على ان الفعلين صفتان لاذلول ~~كأنه~~ قبل لاذلول مفعولة وساقية وجلة القول أن الذلول بالعمل لا يتبع من أن تكون ناقصة فبين تعالى انها لا تشير الارض ولا تسقى الحارث لان هذين العملين يظهر بهما النقص أما قوله تعالى مسألة فقيه وجوه (أحدها) من العيوب مطلقا (وثانيها) من آثار العمل المذكور (وثالثها) مسألة أي وحشية مرسله عن الحبس (ورابعها) مسألة من الشبهة التي هي خلاف لو انها أي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والامكان قوله لاشية فيها تكرار اغبر مفيد بل الاولى حمل على السلامة من العيوب واللفظ يقتضي ذلك لأن ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العال والعيوب واحج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لان قوله مسألة اذا فسرها بانها مسألة من العيوب فذلك لان عمله من طريق الحقيقة اغنا عنه من طريق الظاهر اما قوله تعالى لاشية فيها فالمراد ان صفرتها خالصة غير مختزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في أكثرها فاراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله لاشية فيها روى انها كانت صفراء الاطراف صفراء القرون والوشى خلط لون بلون ثم أخبر الله تعالى عنهم بانهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق أي الآن باننا هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذلة بالعمل قال القاضي قوله تعالى الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لاحتماله لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى عيزت من غيرها فلا يكون كفرا أما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وهما ما بحث وهو ان العوين ذكروا لكاد تفسيرين (الاول) قالوا ان نفيه اثبات وثابته نفي فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن لا يفعله لكنه فعله (والثاني) وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي ان كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فسادهما الثاني بهذه الآية لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية وهما أبحاث (البحث الاول) روى أنه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة فأتى بها الغنضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى تكبر وكان برابو الديه فثبت وكانت من أحسن البقر وأسمها فتساوموها البقيم وأتمه حتى اشتروها على مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذل ثلاثة دنائير وكانوا يطلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة (البحث الثاني) روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تحرق عن عطاء انها تحرق قال فتأولت الآية عليه فقال الذبح والنحر سواه وحكي عن قتادة والزهري ان شئت فحرق وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على انهم أمروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فانظروا في مقتضى ما قلناه حتى لو شحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجرى (البحث الثالث) اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلامتها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاجماع عن المأمور به غير جائز (أما الاول) فلانهم لما أمروا بالذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم ادائه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلى أن يتطهر بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولا لزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا (وأما الثاني) وهو خوف الفضيحة فذلك لا يرفع التكليف فان القود اذا كان

واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب ورجم لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة ورجم لزمه ذلك ليزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتهما فكيف يجوز جعله سببا للتناقل في هذا الفعل (البحث الرابع) اخرج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التناقل فيه والتكاسل في الاشتغال بقتله وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المأمور به ازالة الشر وقتنه دل ذلك على وجوبه وانما أمر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر والخوف فيهم واتخذ عن هذا الجنس المضار واجب فلما كان العلاج ازالته به هذا الفعل صار واجبا وأيضا فغير ممتنع أن في تلك الشريعة أن التعبد بالقرب لا يكون الا على سبيل الوجوب فلما تقدم عليهم بذلك كفاهم مجرد الامر وأقول حاصل هذين القولين يرجع الى حرف واحد وهو اننا وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب أيضا قلعله فهم الوجوب هنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب ومقابلة وهي ما تقدم بيانه من أن القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب (والجواب) أن المذكور مجرد قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علمنا أن منشا ذلك هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف له لذلك الحكم (البحث الخامس) اخرج القائلون بان الامر يفيد الفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور أما قوله تعالى واذا قتلتم نفسا فادارأتم فيها فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامرء تعالى بالذبح أما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القاتل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فتقول من يقول هذه القصة يجب أن تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في نفسها يجب أن تكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة تقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذا قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القاتل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خال في هذا النظم ولكن النظم الاسبق كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القاتل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بيانه التفريق أما قوله تعالى فادارأتم فيها فادارأتم فيها فافهم وجوه (أحدها) اختلافهم واختصاصهم في شأنه الان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا أي يدافعون بعضهم (وثانيها) ادارأتم أي ينفي كل واحد منهم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره (وثالثها) دفع بعضهم بعضا عن البراءة والتهمة وجلة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالتخاصمون اذا اتخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك القتل ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال والسكاكي في فهم النفس أي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتل لان قوله قتلتم يدل على المصدر أما قوله تعالى واقه مخرج ما كنتم تكتمون أي مظهر لا محالة ما كنتم من أمر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى الماضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارء كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم قلنا ثم فيه مسائل (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة قوله واقه مخرج ما كنتم تكتمون أي لا بد وان يفعل ذلك وانما حكمه بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلاجل هذا قال لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والالما بقدرة على اظهار ما كتموه (المسئلة الثالثة) تدل الآية على ان

ما يستره الله من خير أو شر ودام ذلك منه فان الله سيظهره قال عليه السلام ان عبد الوأطاع الله من وراء
 سبعين حجاً بالظاهر الله ذلك على السنة الثامن وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه
 السلام قل لبي اسراييل يحقون لي أعمالهم وعلى أن أظهرها لهم (المسئلة الرابعة) دلت الآية على أن الله
 يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكفون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى أراد هذه
 الواقعة أما قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المروى عن ابن عباس أن
 صاحب بقرة بني اسراييل طأها أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الان هذه الرواية على خلاف ظاهر
 القرآن لان القاء في قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها التعقيب وذلك يدل على أن قوله اضربوه ببعضها حصل
 عقب قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (المسئلة الثانية) الهاء في قوله تعالى فاضربوه ضربه
 وهو اما أن يرجع إلى النفس وحده فيكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما إلى القتل وهو
 الذي دل عليه قوله ما كنتم تكفون (المسئلة الثالثة) يجوز أن يكون الله تعالى إنما أمر بذبح
 البقرة لانه تعالى بذبحها لمصلحة لا تحصل الا بدمها ويجوز أن يكون الحال فيها وفي غيرها على
 السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بين ما وبين غيرها
 وهما السوالان (السؤال الاول) ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر أن
 يحييه ابتداء (الجواب) الفائدة فيه لتكون العظة أو كدوعن الحيلة لانه بعد فقد كان يجوز الحد أن يوهن
 أن موسى عليه السلام إنما أحياء بضرب من الدهر والحيلة فانه اذا حيى عند ما يضرب بقطعة من البقرة
 المدبوجة انتفت الشبهة في انه لم يحيى بشئ استقل اليه من الجسم الذي ضرب به اذا كان ذلك إنما
 حيى بفعل فعله لوهم فدل ذلك على ان اعلام الانبياء إنما يكون من عند الله لا بتوقيه من العباد وأيضاً
 فتقديم القرى ان مما عظم أمر القرى ان (السؤال الثاني) هل أمر بذبح غير البقرة وأجابوا بان الكلام
 في غيرها لو أمر به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد منها التقرب بالقرى ان الذي كانت العادة به
 جارية ولان هذا القرى ان كان عندهم من أعظم القرى ان ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكافة
 في تحمل هذه البقرة على غلاتها ولما فيه من حصول المال العظيم لما لاك البقرة (المسئلة الرابعة)
 اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضربوا القتل به ما هو والاقرب انهم كانوا يخير بين ابعاض البقرة لانهم
 أمروا بضرب القتل ببعض البقرة وأي بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتل به فانهم كانوا يمثلين مقتضى
 قوله اضربوه ببعضها والاثبات بالماوربه يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في أصول الفقه وذلك
 يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به القتل فقبل لسانها وقبل فخذها اليمنى وقبل ذنبها
 وقبل العنق الذي يلي الفخروف وهو أصل الأذان وقبل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن
 لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل والاوجب السمكوت عنه (المسئلة الخامسة) في الكلام محذوف
 والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فاضربوه ببعضها فحي الانه حذف ذلك دلالة لقوله تعالى كذلك يحيى الله
 الموتى وهو كقوله تعالى اضرب به صاعداً فخر فافجرت أى فاضرب فافجرت روى انهم لما ضربوه قام باذن
 الله وأوداجه تشعب دماً وقال قتلى فلان وفلان لابي عمه ثم سقط ميتاً وقتلاً أما قوله تعالى كذلك يحيى
 الله الموتى ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجهان (أحدهما) أن يكون اشارة الى
 نفس ذلك الميت (والثاني) انه احتجاج في صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على
 غيرهم فيه وجهان (الاول) قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد
 كن على هذا الوجه فلو اجمعت الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم إلى التفتكر حال
 القاضي وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه سبب احياء ذلك الميت ثم قال كذلك
 يحيى الله الموتى فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القتل لما جمع في القول فمكانه قال دل بذلك على ان الاعادة
 كالابتداء في قدرته (الثاني) قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال هذا لبي اسراييل

احياء الله تعالى لسائر الموقى يكون مثل هذا الذى شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فاذا شاهدوا اطاعت قلوبهم واتفت عنهم المشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارنى كيف يحيى الموتى الى قوله لمطمئن قلبي فاحي الله تعالى لبقى امر ائيل القليل عياناً ثم قال لهم كذلك يحيى الله الموتى أى كذا في الدنيا يحيى في الآخرة من غير احتياج في ذلك الابداع الى مادة ومدة ومثال وآلة (المسئلة الثانية) من الناس من استدل بقوة تعالى كذلك يحيى الله الموتى على ان المقول ميت وهو ضعيف لانه تعالى قاس على احياء ذلك القليل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القليل ميتاً أما قوله تعالى ويرى بكم آياته فلما قيل ان يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم يمت بالآيات والجواب انه اتدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الابداع والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحرة من لم يكن قائلاً وعلى نعين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت آية واحدة الا انها لمادات على هذه المدلولات الكثيرة لاجرم جرت مجرى الآيات الكثيرة أما قوله تعالى لعلمكم تعقلون ففيه بحثان (الاول) ان كلمة لعلم قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى لعلمكم تتقون (الثاني) ان القوم كانوا عتلاً قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصل امتنع أن يقال اني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلاً فاذن لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لابد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلمكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم ان كثيراً من المتقدمين ذكر ان من جملة أحكام هذه الآية ان القاتل هل يرث أم لا قالوا لا لانه روى عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلاً في هذه الواقعة حرم من الميراث لاجل كونه قاتلاً قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من أحكام هذه الآية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هل كان وارثاً للقتيل أم لا وبه قد برأى بكون وارثاً فهل حرم الميراث أم لا وليس يجب اذا روى عن ابى عبيدة ان القاتل حرم الميراث أن بعد ذلك في جملة أحكام القرآن اذا كان لا يدل عليه لا بمجمل ولا مفصلاً واذا كان لم يثبت ان شرعهم كسرنا وانه لا يلزم الاقتران بهم فادخل هذا الكلام في أحكام القرآن تعسف واعلم ان الذى قاله القاضي حق ومع ذلك فنذكر هذه المسئلة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعي رضى الله عنه لا يرث سواء كان القاتل غير مسنح عداً كان أو خطياً أو مكان مستحقاً كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يرث في العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيهاً أو مجنوناً يرثه لا من دينه ولا من سائر أمواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من دينه ويرثه من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رضى الله عنه به بموم الخبر المشهور المستفيض انه صلى الله عليه وسلم قال ليس للقاتل من الميراث شيء الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في أصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهي أن تطرق التخصيص الى العام بغيره نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فيمنهذير الى عليه آية باب الضعف فان كونه خبراً واحداً يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب بسبب آخر وكونه مخصوصاً بسبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب به ليكا قد رجحنا الضعيف جداً على القوي جداً أما اذا لم يخص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض أسباب الضعف فيمنهذير لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج أبو بكر الرازي على ان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروماً عن الميراث بانما لا نعلم خلافاً من وجوبه القعود على انسان فقتله قوداً انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية ينعون هذه الصورة والله أعلم . قوله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وان من الحجارة ما يتغير منه الانهار وان منهلها ينقطع فيخرج منه الماء وان منهلها

بهم من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه
 مسائل (المسئلة الاولى) الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الاثر عن شيء آخر ثم انه عرض لذلك
 القابل ما لا جله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صليبا غليظا فاسيا فاجلهم من حيث
 انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الجبرية لما عرفت البصم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب
 من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التردد والعقو والاستنكار
 واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فاذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة
 صار في عدم التأثر بينهم بالجبر فيقال قسى القلب وعظا ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالركة فقال
 كما تمتلأها من آيات الله فمنهم من يستمع لها وهم كذات بصيرة (المسئلة الثانية) قال القفال يجوز أن يكون
 الجناطيون بقوله قلوبكم أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي اشتدت قلوبكم وقت
 وصلت من بعد البينات التي جاءت أو أثلتكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل عن أصر على
 المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها أنبأوهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة
 من سواهم فأخبر بذلك عن طغيانهم وبقايتهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تليق عندها القلوب وهذا
 أولى لان قوله تعالى ثم قست قلوبكم خطاب مشاهة فعمله على الحاضر من أولى ويحتمل أيضا أن يكون المراد
 أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم
 (المسئلة الثالثة) قوله تعالى من بعد ذلك يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من احياء
 ذلك القليل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين المقاتل فانه روى ان ذلك القليل لما عين القتال
 نسيه القاتل الى الكذب وما تركه الانكار بل طلب الفسنة وساعده عليه جمع فعنده قال تعالى واصفاهم انهم
 بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم أي صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالخجارة
 ويحتمل أن يكون قوله من بعد ذلك إشارة الى جميع ما عند الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة
 التي أظهرها على يد موسى عليه السلام فان أولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من القنادر
 والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في أخبارهم في التيهان نظرفها اما قوله تعالى أو أشد قسوة
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) كلمة أولئك تريد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه
 (أحدها) انه جاءني الواو كقوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون يعني ويريدون وكقوله تعالى ولا يدين
 زينة من الالبوة لهن أو آياتهن والمعنى وآياتهن وكقوله أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آياتكم يعني وبيوت
 آياتكم ومن نظايره قوله تعالى لا يدرككم الموت أو يخشى فاما القيات ذكر اعذارا أو ذرا (وثانيها) انه تعالى أراد
 أن يبهمة على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزا أو غرا أو هو لا يشك انه أكل أحدهما اذا أراد
 أن لا يبينه لصاحبه (وثالثها) أن يكون المراد فهي كالحجارة ومنهما هو أشد قسوة من الحجارة (ورابعها)
 ان الا دمين اذا اظلموا على أحوال قلوبهم قالوا انه كالحجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله
 فكان جاب قوسين أو أدنى أي في نظركم واعتقادكم (خامسها) ان كلمة أو بمعنى بل وأنشدوا
 فوالله ما أدرى أسلى تقوات • أم القوم أو كل الى حبيب

قالوا أراد بل كل (وسادسها) انه على قول ما آكل الاحلوا أو حامضا أي طعما لا يخرج عن هذين بل
 يتردد عليهما وبالجمله فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل في غيرهما (وسابعها) ان أو حرف اباحه كانه
 قيل باي هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين أي أيهما جالست كنت مصيبا
 ولو جالستهما معا كنت مصيبا أيضا (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف أشد معطوف على الكاف
 اما على معنى أو مثلى أشد قسوة فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه واما على أو هي أنفسها أشد
 قسوة (المسئلة الثالثة) انما صفة بانها أشد قسوة لوجوه (أحدها) ان الحجارة لو كانت عاقلة
 ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله (وثانيها)

أن الجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد
الله غير مختلفة من تسخيرها وهو لا مع ما وصفناه من أحوالهم في اتصال الآيات عندهم وتنازع النعم من الله
عليهم يتبعون من طاعته ولا يلزم قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير
فيها خبيث إلا إلى قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا صنم وبكم في الطالعات كان المعنى أن الحيوانات من غير بني
آدم أم بحر كل واحد منهم الشيء وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يتبعون عما أَرَادَ الله منهم (وثانيها)
أو أشد قوة لأن الجارة تنفع بها من بعض الوجوه ويظهر منها المياء في بعض الأحوال أما قلوب هؤلاء
فلا تنفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه (المسئلة الرابعة) قال القاضي إن كان تعالى
هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمتهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام
خاطبهم فقالوا له إن الذي خلق الصلابة في الجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الجارة الخبير
الأنهار والقادر على أن يقلبنا عما نحن عليه من الكفر بخالق الإيمان فينا فإذا لم يفعل فعذرنا ظاهرا لكانت
حجتم عليه أو كد من حجته عليهم وهذا الخط من الكلام قد تقدم تقريره وتغيرها مرارا وأطوارا (المسئلة
الخامسة) إنما قال أشد قسوة ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى
الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدته كأنه قيل أشد قسوة الجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرئ قسوة
وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالباس كقوله زيد كريم وهو راء كرم ثم أنه سبحانه وتعالى فضل الجارة على
قلوبهم بأن بين أن الجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع فأولها
قوله تعالى وإن من الجارة لما يتفجر منه الأنهار وفيه مسائل (المسئلة الأولى) قرئ وإن بالتخفيف وهي أن
المنفعة من القليلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى وإن كل لما يجمع لدينا محضرون (المسئلة الثانية)
التفجير المنفرد بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أي انشقت بالمدة ومنه التفجير والفجور وقرأ مالك بن
دينار يتفجر بمعنى وإن من الجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى تكون منه الأنهار قالت الحكماء
إن الأنهار إنما تتولد من الجارة تجتمع في باطن الأرض فإن كان ظاهر الأرض رخوا انشقت تلك الجارة
وانفصلت وإن كان ظاهر الأرض صلبا تجري اجتمعت تلك الجارة ولا يزال يصل إلى نواحيها بسوايقها حتى
تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواترها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياء أودية وأنهارا
(وثانيها) قوله تعالى وإن من المياء أي من الجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء
فيكون عينها الأنهار اجاريا أي أن الجارة قد تنصدع بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل على تفاوت الرطوبة
فيها وإنما قد تنصدع في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الأنهار وقد نقل وهو لا قلوبهم في نهاية الصلابة
لا تنصدع بقول شيء من المواءم ولا تنشق لذلك ولا تتوجه إلى الاهتداء وقوله تعالى يشقق أي يشقق
فادغم التاء كقوله يذ كر أي يذ كر وقوله يذ كر أي يذ كر وقوله يذ كر أي يذ كر (وثالثها) قوله تعالى وإن من
المياء بط من خشية الله وأعلم أن فيه اشكالا وهو أن الهبوط من خشية الله صفة الأحياء العقلاء والحجر
بما لا يشقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكره في هذه الآية وجوها (أحدها) قول أبي مسلم خاصة
وهو أن الضمير في قوله تعالى وإن من المياء يرجع إلى القلوب فإنه يجوز عليها المنسقية والجارة لا يجوز عليها
المنسقية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الجارة أقصى ما في الباب أن الجارة أقرب المذكورين
إلى هذا الوصف لما كان لا تقابل القلوب دون الجارة ويجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الجارة
واعتبروا عليه من وجهين (الأول) أن قوله تعالى فهي كالجارة أو أشد قسوة بجهة تامة ثم ابتدأ
تعالى فذكر حال الجارة بقوله وإن من الجارة لما يتفجر منه الأنهار فيجب في قوله تعالى وإن من
المياء بط من خشية الله أن يكون راجعا إليها (الثاني) أن الهبوط يلحق بالجارة لا بالقلوب فليس
تأويل الهبوط أولى من تأويل المنسقية (وثانيها) قول جعفر من المفسرين أن الضمير عائد إلى الجارة
لا يمكن لأنسلم أن الجارة ليست حية عاقلة بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع

وتجلى له ربه وذلك لان الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحسنة والقول والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله
وتظيره قوله تعالى وقالوا لعلهم لم يشهدوا ما قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجليلي يطق
ويسمع ويعقل فكذلك الجليل وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا
متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لما ركذلك وروى انه حين الجدع لصعود
رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما نأى الوحي في أول المبعث
وانصرف النبي صلى الله عليه وسلم الى منزله سلت عليه الاحجار والاشجار فكلمها كانت تقول السلام عليك
يا رسول الله قالوا فغير مجتمع أن يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا
التأويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحسنة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية الا
يجوز الاستبعاد فوجب أن لا ينفقت اليهم (ومثالها) قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة
وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكر واعلى هذا القول أنواعا من التأويل (الاول) أن من الحجارة ما يتردى
من الموضوع العالي الذي يكون فيه فينزل الى اسفل وهو لا الكفار مصررون على العناد والتكبر فكان
الهبوط من العلو جعل مثالا لانقياد وقوله من خشية الله أي ذلك الهبوط لو وجد من العقائل المختار
لكان به خاشعا لله وهو كقوله فوجد فيها جدارا يريد أن ينقض فاقامه أي جدارا قد ظهر فيه من الميلان
ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا أقول بعضهم

بجندل فصل البلق من حجراته • ترى الاكم فيه مجد اللحوافر

لما أتى خبر الزبير تضعفت • سور المدينة والجبال النشع

وقول جرير

لجعل الاول ما ظهر في الاكم من آثار الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسهمود منها اللحوافر
وكذلك الثاني جعل ما ظهر في أهل المدينة من آثار الجزع كالنشوع وعلى هذا الوجه تأويل أهل النفاذ
قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله تعالى والله
يسجد ما في السموات وما في الارض الآية وقوله تعالى والجميع والشجر يسجدان (الوجه الثاني) في التأويل
أن قوله تعالى من خشية الله أي ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزائل بعضه عن بعض عند الزلازل من
أجل ما يريد الله بذلك من خشية عبادته وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة وتحقيقه أنه لما كان المقصود الأصلي
من اهباط الاحجار في الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك الخشية
كاملة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط فكلمة من لا بداء الغاية فقوله من خشية الله أي بسبب أن تحصل
خشية الله في القلوب (الوجه الثالث) ما ذكره السابق وهو انه فسر الحجارة بالبرد الذي يهبط من
السموات نحو ما من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى من خشية الله أي بخشية الله أي ينزل
بالنحويف للعباد وبما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بجرم كذا وتحليل كذا أي بإيجاب ذلك على
الناس قال القاضى هذا التأويل ترك الظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وانما اشتد عند
النزول فهو ماء في الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتسمية أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فاعنى ان الله
تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم يحصن لها فهو يجازيهم بما في الدنيا والآخرة وهو
كقوله تعالى وما كان ربك نسيا وفي هذا وعبداهم وتخوف كبير ليزجروا فان قيل هل يصح أن يوصف الله
بانه ليس بغافل قلنا قال القاضى لا يصح لانه يوصفهم جوار الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان في الصفة عن
الشي لا يستلزم ثبوت صحتها عليه دليل قوله تعالى لا تأخذوا سنة ولأنه وهو يعلم ولا يعلم والله أعلم وقوله

تعالى (انظروا) ان يؤمنوا اليكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم
يعلمون) اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح افعال اسلاف اليهود الى ههنا شرح من هنا قبائح افعال اليهود الذين
كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القائل رحمه الله ان قياما ذكر الله تعالى في هذه السورة من أقاصيص
نبي اسرائيل وجوه من المقصد (أحدها) الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه أخبر عنهم ان

غير تعلم وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحي ويستترك في الانتفاع به هذه الدلالة أهل الكتاب والعرب أمّا أهل
الكتاب فلا هم كانوا يعلمون هذه القصة فلما سمعوا من محمد من غير تفاوت أصلاً علموا الاحتمال أنه ما أخذها
الامن الوحي وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمد في هذه الأخبار (وثانيتها)
تعذيب النعم على بني إسرائيل وما من الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالأنبياء
من آل فرعون بعدما كانوا معه ودين مستعبدين ونصرهم أيّاهم وجعلهم أنبياء وملوكاً وعكسهم لهم في الأرض
وفرقهم بين الجور والإهلاك عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة أنزال التوراة والصّح عن الذنوب التي
ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومثله النظر إلى الله جرة ثم ما أخرجهم لهم في التيه من الماء
العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم
القديمة والحديثة (وثالثها) أخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعتيمهم مع
الأنبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات
البارزة عبدوا العجل بعد مغارقة موسى عليه السلام أيّاهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما أمروا
بدخل الباب سجداً وإن يقولوا سطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محبتهم بدلوا
القول ونسقوا ثم سألوا القوم واليهل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد إيمانهم بموسى
وضمانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقاد والمبايعة به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصد
في السبت واعتبدوا ثم لما أمروا بذبح البقرة شافها موسى عليه السلام يقولهم اتغذوا ههنا
ثم لما شاهدوا أحياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم
ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزهم الله به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بدع ما يعامل به اخلافهم
محمد عليه السلام فليكن عليكم أيها النبي والمؤمنون ما تزونه من عنادهم وأعراضهم عن الحق (ورابعها)
تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كإنزاله بالأسلافهم
في تلك الوقائع المعدودة (وخامسها) تحذير مشركي العرب أن ينزل العذاب عليهم كإنزاله على أولئك اليهود
(وسادسها) أنه احتياج على مشركي العرب المنكرين للإمامة مع إقرارهم بالإمامة وهو المراد من قوله
تعالى **كذلك يحيي الله الموتى** إذا عرفت هذا فنقول أنه عليه السلام كان شديد الحرص على الدخا
إلى الحق وقبولهم الإيمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه أخبار
بني إسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلياً لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه
من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى **أفطمعون أن يؤمنوا بكم** وهذه أمثال (المسئلة الأولى)
في قوله تعالى **أفطمعون أن يؤمنوا بكم وجهان** (الأول) وهو قول ابن عباس أنه خطاب مع النبي
صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة والمقصد وإن كان لا عموم لكنا جلاء على
الخصوص لهذه القرينة روى أنه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود إلى كتاب الله وكذبوه فأمر
الله تعالى هذه الآية (الثاني) وهو قول الحسن أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا الين
بالتأخر لأنه عليه السلام وإن كان الأصل في الدعاء قد كان في العصابة من يدهوهم إلى الإيمان ويظهر لهم
الدلائل ويظهرهم عليهم أخص أن يقول تعالى **أفطمعون أن يؤمنوا بكم** ويريد به الرسول ومن هذا حاله من
أصحابه وإذا كان ذلك صحيحاً فلا وجه لتلك الظاهر (المسئلة الثانية) المراد بقوله أن يؤمنوا بكم هم اليهود
الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لأنهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لأن الطمع إنما
يصح في المستقبل لا في الواقع (المسئلة الثالثة) ذكرها في سبب الاستبعاد وجوهاً (أحدها)
أفطمعون أن يؤمنوا بكم مع أنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في أن الله خلصهم من الغل
وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتزدين (الثاني)
أفطمعون أن يؤمنوا بكم وهو التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبذلك (الثالث)

أقطعهم أن يؤمن لكم هو لا من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون
كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله
في الفائدة في قوله أقطعهم أن يؤمنوا لكم (الجواب) أنه يكون إقرارهم بإدعاء الله ولو كان الإيمان لله
كما قال تعالى فآمن له لو طامنا أقر بنبوته وبصدقته ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا بالملك ولاجل تشددكم
في دعائهم اليه فيكون هذا معنى الإضافة أما قوله تعالى وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق
منهم من قال المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون
كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد
عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لأن الضمير في قوله تعالى وقد كان فريق منهم راجع إلى ما تقدم وهم الذين
عناهم الله تعالى بقوله أقطعهم أن يؤمنوا لكم وقد بينا أن الذين تعاق الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا في
زمن محمد عليه الصلاة والسلام فإن قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل
قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال أنه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله إذا قرئ عليه القرآن أما
قوله تعالى ثم يحرفونه فقيمة مسائل (المسئلة الأولى) قال القائل التحريف التفسير والتبديل وأصله من
الانحراف عن الشيء والتحريف عنه قال تعالى الانحراف للقتال أو منحيزا إلى فئة والتحريف هو إمالة الشيء
عن حقه يقال فلم يحرف إذا كان رأسه قطعا ثلاثا غير مستقيم (المسئلة الثانية) قال القاضي أن التحريف
أما أن يكون في اللفظ أو في المعنى وحمل التحريف على تفسير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لأن كلام
الله تعالى إذا كان باقيا على جهته وغير متأول فإما يكفون مغيرين لعناهم لأنفس الكلام المسموع فإن
امكن أن يحتمل على ذلك كما روي عن ابن عباس من أنهم زادوا فيه ونقصوا فيه وهو أولى وإن لم يكن ذلك
فيجب أن يحتمل على تغيير تأويله وإن كان التسويل تابسا وانما يمنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهرا متواترا
كظهور القرآن فاما قيل أن يصبر كذلك فغير متعجب تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فإن كان تغييرهم
له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وإن لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح
في الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه
باضطرار فإنه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمنع الآن أن يتأول متأول
بحريم طم الخنزير والميتة والدم على غيرها (المسئلة الثالثة) اعلم اننا قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا في زمن
موسى عليه السلام فالأقرب أنهم حذروا ما لا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم روى أن قوما من السبعين
المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نهي عنه ثم قالوا اسمعنا الله يقول
في آخره ان استعظمتم ان تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وان شئتم ان لا تفعلوا فلا بئس وأما ان قلنا المحرفون هم
الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالأقرب ان المراد تحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام
وذلك أما أنهم حذروا نعت الرسول وصفته أولا ثم حذروا الشرائع كما حذروا آية الرجم وظاهر القرآن
لا يدل على أنهم أي شيء حذروا (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول كيف يلزم من إقدام البعض على
التحريف حصول اليأس من إيمان السابقين فان عناد البعض لا ينافي إقرار السابقين بأجاب القائل عنه فقال
يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتبع مدون
التحريف عنادافا ولئلا يعلمونهم ما حذروه وغيره من وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون
إلى قول أهل الحق وهو كقولك لرجل كيف تفلح واستاذك فلان أي وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره
(المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله أقطعهم أن يؤمنوا قلنا فالتأويل أنهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم
بجاعة بأعيانهم وقال آخرون لم يؤمنهم من ذلك إلا من جهة الاستبعاد لهم مع ما هم عليه من التحريف
والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخذ منا أن يملكوا بلادنا ثم انما لا نطمع بأنهم لا يملكون بل
نستبعد ذلك ولقائل أن يقول ان قوله تعالى أقطعهم أن يؤمنوا لكم استوفاهم على سبيل الإنكار فكان

ذلك جزما بأنهم لا يؤمنون البتة فإيمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن ممنع حينئذ تعود الوجوه المقررة للتجبر على ما تقدم أم أقوله تعالى من بعد ما علقوه قالوا إنا نهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض ذلك بالعمد فلاجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله تعالى واشتروا به نفسا قليلا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويجب أن يكون في عددهم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأنان يجوز ما ذلك لم يعلم الحق من المبتل وإن كثر العدد ما أقوله تعالى وهم يعلمون فلما قل أن يقول قوله تعالى عقولهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه أجاب القائل عنه من وجهين (الاول) من بعد ما علقوا امرأ الله فأولوه تأويل فلا فائدة يعلمون أنه غير مراد الله تعالى (الثاني) أنهم علقوا امرأ الله تعالى وعلقوا ان التأويل القاصد يكسبهم الوزر والمقبولية من الله تعالى ومضى تعدد والتعريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وبراعتهم أعظم ولما كان المقصود من ذلك تسليط الرسول عليه الصلاة والسلام وتصديره على عبادهم فكلاما كان عنادهم أهمل كان ذلك في التسليط أقوى وفي الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) قال القاضي قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم على ما تقدمت نصيره يدل على ان إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان بجاني الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة القريب الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسليط للرسول صلى الله عليه وسلم ولما مؤمنين لان على هذا القول أمرهم في الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على أن لا يخلفه فيهم ومن وجه آخر وهو اعظامه تعالى لذنوبهم في التصريف من حيث فعلوه وهم يعلمون محنته ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا ولا يعلموا لا يتغير ذلك واصله تعالى التصريف اليهم على وجه الذم يدل على ذلك واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا وطوارا فلا فائدة في الاعادة (المسئلة الثانية) قال أبو بكر الرازي تدل الآية على ان العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب الى اليأس من الجاهل لان قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم يضد زوال الطمع في رشدكم ليكابرتهم الحق بعد العلم به قوله تعالى

(واذا قالوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتخذتموهم عفا ففتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون أو لا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون) اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمراد عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافق أهل الكتاب كانوا اذا القوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذي آمنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجد به نعتا وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الرؤساء لهم اتخذتموهم عفا ففتح الله عليكم في كتابه من نعتا وصفته ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بحجة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضهم الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال القائل قوله ففتح الله عليكم مأخوذ من قواهم قد فتح على فلان في علم كذا أي رزق ذلك وسهل له طلبه أم أقوله عند ربكم فقيه وجوه (أحدها) أنهم جعلوا حاجتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا حاجة عند الله الاتزان تقول هو في كتاب الله هكذا هو عند الله هكذا بمعنى واحد (وثانيها) قال الحسن أي ليحاجوكم في ربكم لان الحاجة فيما أزم الله تعالى من اتباع الرسل نصح أن توصف بانها حاجة فيه لانها حاجة في دينه (وثالثها) قال الاصم المراد بحاجوكم يوم القيامة وعند الناس أول فنيكون ذلك رائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤس الخلق في الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كتم ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة (ورابعها) قال القاضي أبو بكر ان المحتج بالشئ قد يحتج ويكون غرضه من اظهار تلك الحجة حصول الامر وبسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقتر رجعة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتوهم عفا ففتح الله عليكم من حجتهم في التوراة نصاروا يتكفون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه

قد أوجب عليك عند الله وأنت عليه الحق بيني وبين ربّي فإن قبلت أحسنت إلى نفسك وإن جددت كنت
 الخائبر الخائب (وخامستها) قال القفال يقال فلان عندي عالم أي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي
 حلال وعند أبي حنيفة حرام أي في حكمهما وقوله ليحاجوكم به عند ربكم أي لتصيروا محجوجين بذلك
 الدلائل في حكم الله وتأول بعض العلماء قوله تعالى فاذلّم يا أيها الشاهد فأوثق عند الله هم الكاذبون
 أي في حكم الله وقضاه لأن القاذف إذا لم يأت بالشاهد دلالة حكم الكاذبين وإن كان في نفسه صادقا أما
 قوله أفلا تعلمون فيه وجوه (أحدها) أنه يرجع إلى المؤمنين فكانه تعالى قال أفلا تعلمون لما ذكرته
 لكم من صفتهم أن الأمر لا مطمع لكم في إيمانهم وهو قول الحسن (وثانيها) أنه راجع إليهم فكان عند ما خلا
 بعضهم ببعض قالوا لهم أتعلمونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوجين به أفلا تعلمون أن ذلك لا يليق بما
 أنتم عليه وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرافه إلى غيرهم أما قوله تعالى أولا يعلمون
 إن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون فيه قولان (الأول) وهو قول الأكثرين إن اليهود كانوا
 يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به (الثاني) أنهم ما علموا بذلك فرغهم
 بهذا القول في أن يفكروا فيعرفوا إن أهم رباهم سرهم وعلايتهم وأنهم لا يؤمنون بحول العقاب بسبب
 نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجرهم عن النفاق وعن وصية بعضهم ببعض بكتبتان دلائل نبوة
 محمد والأقرب أن اليهود الخاطئين بذلك كانوا عابئين بذلك لأنه لا يكاد يقال على طريق الزجر أولا يعلم كبت
 وكبت الا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف
 يستحيون أن يسروا إلى أخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالنافقين
 الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشأنهم من هذه الجهة أعجب قال القاسمي الآية
 تدل على أمور (أحدها) أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم من تلك
 الأقوال والأفعال (وثانيها) أنهم تدل على صحة الحجاج والنظر وأن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين
 وإن ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه (وثالثها) أنهم تدل على أن الحجة قد
 تكون الزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام
 لا جرم لهم من الاعتراف بالنبوة ولو منعوا إحدى تينك المقدمتين لماقت الدلالة (ورابعها) أنهم تدل
 على أن الاتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون أعظم جرما ووزرا والله أعلم . قوله تعالى

(ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الأماني وإن هم إلا يظنون قول الذين يكذبون الكتاب بأيديهم
 ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فيقول لهم مما كتب أيديهم وويل لهم عما يكذبون) أعلم أن
 المراد بقوله ومنهم أميون اليهود ولأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم بين فرقهم (فالفرقة
 الأولى) هي الفرقة الضالة المضلّة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه (والفرقة الثانية)
 المنافقون (والفرقة الثالثة) الذين يجادلون المنافقين (والفرقة الرابعة) هم المذكورون في هذه
 الآية وهم العامة الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم
 فبين تعالى أن الذين يمتنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحد بل لكل قسم منهم سبب
 آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الأمة
 فإن فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير وفيهم من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضامقلدا
 وهما مسائل (المسئلة الأولى) اختلفوا في الامي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال
 آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني أصوب لأن الآية في اليهود وكانوا أميين بالكتاب
 والرسول ولأنه عليه الصلاة والسلام قال نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول
 ولأن قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق إلا بذلك (المسئلة الثانية) الاماني جمع أمنية ولها معان مشتركة
 في أصل واحد (أحدها) ما تحببه الإنسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحتملها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد

فلا تأويله ومنه قوله تعالى بعدهم وعينهم وما بعدهم الشيطان الاغروا فان قسرنا الاماني بهذا كان قوله
 الاماني الاماهم عليه من امانهم في ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان آباءهم الانبياء يشفعون لهم
 وما عنهم اخبارهم من ان النار لا تغمرهم الا اياما معدودة (وثانيها) الاماني الا كاذب مختلفة
 سموها من علمهم قبلوها على التقليد قال اعرابي لابن دأب في شيء حدث به هذا شيء رويته أم عتيبة
 أي اختلقته (وثالثها) الاماني أي الاما يقرؤون من قوله * تعنى كتاب الله أول ليله * قال صاحب الكشف
 والاشفاق من متى اذا قدر لان الحق يقدر في نفسه ويجوز ما يتشاء وكذلك الخلق والقاري يقدر ان كلمة
 كذا بعد كذا قال أبو مسلم حمله على تعنى القلب أولى بدليل قوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان
 هودا ونصارى تلك امانهم أي عتقهم وقال الله تعالى ليس بامانيكم ولا امانى أهل الكتاب من يعمل سوءا
 يجزيه وقال تلك امانهم قل هاتوا برهانكم وقال تعالى وقالوا ما هي الا حبات الدنساء وتوحي وما يهلكنا
 الا الدهر والمهم بذلك من علم انهم لا يظنون بمعنى يقدرون ويجزؤون وقال الا كثرون حمله على القراءة
 أولى كقوله تعالى اذا تعنى ألقى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراءة ألقى بطريقة الاستثناء لا فاذا
 حلتاه على ذلك كان له به تعلق فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعون به ويقدر ما يذكروا لهم
 فيقبلونه ثم انهم لا يتكلمون من التدبر والتأمل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والكاذب أو الظن
 والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا (المسئلة الثالثة) قوله تعالى الاماني من الاستثناء
 المنقطع قال السابعة

حلفت بيمينه رضى منوبة • ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرى الاماني بالتعفف اما قوله تعالى وان هم الا يظنون فكالحق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير
 والفكر لامور لا حقيقة لها فهي غان ويكون ذلك تكرارا واثباتا ان يقول حديث النفس غير الظن غير
 فلا يلزم التكرار واذا حلتاه على التلاوة عليهم بحسن معناه فكانه تعالى قال ومنهم امة من لا يعلمون الكتاب
 الا بان يتلى عليهم فيسمعون والابان يذكروا لهم تأويله كما يراون فيظنونه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل
 الى الحق وفي الآية مسائل (احدها) ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويطن
 (وثانيها) بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا (وثالثها) ان المضل وان
 كان مذموما فالمعتبر باخلال المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة (ورابعها) ان
 الاكتفاء بالظن في اصول الدين غير جائز والله اعلم اما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل
 مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه مسيل صديد أهل جهنم وعن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوى فيه الكافر اربعين شهرا قبل أن يبلغ قعره قال القاضي وويل
 يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم أو عن
 العذاب العظيم اما قوله تعالى يكتبون الكتاب بأيديهم فبهم وجهان (الاول) ان الرجل قد يقول
 كتبت اذا امر بذلك فبائدة قوله بأيديهم انه لم يقع منهم الاعلى هذا الوجه (الثاني) انه تأكيد وهذا الموضع
 مما يحسن فيه التأكيد كما تقول ان ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبت بيمينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا
 من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكتب هذا الكسب في نهاية الرداء لانهم ضلوا عن الدين
 واصلوا وابعوا آخرهم بدينهم فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم فان المعلوم ان الكذب على الصغير عاثر يعظم
 انه فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليه صاحب الدنيا والاحتيال
 في تحصيلها ويضم اليه انه مهبط يقاتي الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان
 قيل انه تعالى حكى عنهم امرين (أحدهما) كنية الكسب والآخر استنادهم الى الله تعالى على سبيل
 الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكنية او على استناد المكتوب الى الله أو عليهم ما عاقلنا لاشك ان
 كنية الاشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضا كذلك والجمع بينهما

مكر عظيم جدا أما قوله تعالى ليس تروا به ثمنا قليلا فهو تشبيه على أمرين (الاول) انه تشبيه على نهاية
شقاوتهم لان العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لاجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به
أن يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لاجل الدفع الخفيف في الدنيا (الثاني) انه يدل على انهم ما فعلوا ذلك
التحريف ديانة بل اغما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي فهو
محرم لان الذي كانوا يعطونه من المال كان على حجة ورضا ومع ذلك فقد شبه تعالى على تحريمه أما قوله تعالى
فويل لهم مما كتبت أيديهم فالمراد ان كتبهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفرادهم وكذلك أخذهم المال عليه
فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب ولولم يعد ذكره كل يجوز أن يقال ان يجوز عهدهما يقتضي الوعيد العظيم دون
كل واحد منهما فأزال تعالى هذه الشبهة واختلّفوا في قوله تعالى مما يكسبون هل المراد ما كانوا يأخذون
على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك ما رجع عليهم والا قرب في نظام الكلام انه راجع الى
المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكل لكن الذي
يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام
فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضي ذات الآية على ان كتابتهم ليست خلقا لله
تعالى لانهم لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى
اذا خلقه افهم فهو ان العبد مكتسب الا ان اكتسب ذلك الفعل الى الخالق أقوى من انتسابه الى المكتسب
فكان اسناد ذلك الكتابة الى الله تعالى أولى من اسنادها الى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحد على قولهم
فيها انهم من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان ذلك الله كتابة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان المدعية
الوجهية لها من خلق الله تعالى بالادلة المذكورة فهي أيضا تكون كذلك والله أعلم بقوله تعالى

(وقالوا ان تمسنا النار الاياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا قل يخلف الله عهده أم تقولون على الله
ما لا تعملون) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزوههم بأن الله تعالى
لا يعدبهم الا أياما قليلة وهذا الجزم لا سيديل اليه بالعدل البتة أما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لا اعتراض لاحد عليه في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالادلة السمي وأما على قول المعتزلة فلان
العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير
العقاب مدة ثم في زواله بعدها الى سمعين ذلك فثبت ان على المذهبين لا سيديل الى معرفة ذلك الا بالادلة
السمي وحيث لم توجد الدلالة السمي لم يحزم بذلك وهو نامسثلان (المسئلة الاولى) ذكرنا
في تفسير الايام المعدودة وجهين (الاول) ان لفظ الايام لاتضاف الا الى العشرة فمادونهم ولا تضاف
الى ما فوقها فيقال أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر الا ان هذا يثبت على بقوله تعالى كتب
عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات وهي أيام الشهر كله وهي أزيد من
العشرة ثم قال القاضي اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فمادونهم فالا شبه أن يقال انه الاقل أو الاكثر
لان من يقول ثلاثة يقول اجماله على أقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول اجماله على الاكثر وله وجه
فاما حمله على الواسطة أعني على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد أولى من
عدد الله هم الا اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فيثبت يجب القول بها وجماعة من المفسرين قد ردوها
بسبعة أيام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالتعالى يعدبهم مكان كل ألف سنة
يوما فكانوا يقولون ان الله تعالى يعدبنا سبعة أيام وسكني الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة
أيام فكانوا يقولون ان الله تعالى يعدبنا سبعة أيام وهذا الوجهان ضعيفان (أما الاول) فلانه ليس بين
كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون الدنيا سبعة أيام مناسبة وملازمة البتة (وأما الثاني) فلانه لا يلزم
من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك أما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شيء
بحكم المالكية وأما عند المعتزلة فلان المعاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو

فان قيل أليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن المحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا (الوجه الثاني) يروى عن ابن عباس انه فسر هذه الايام بالاربعة وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضا كالكلام على السبعة (الوجه الثالث) قيل في معنى معدودة قليلة كقوله تعالى وشروه بغن بجحش دراهم معدودة والله أعلم (المسئلة الثانية) ذهب الحنفية الى ان أقل الحبيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام اقرائك فذة الحبيض ما يسمى أياما وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما ينباه فوجب أن يكون أقل الحبيض ثلاثة وأكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم (المسئلة الثالثة) ذكرهنا وقالوا ان غننا النار الايام معدودة وفي آل عمران الايام معدودات ولقائل أن يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو أياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوزو كيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخاوية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحد مذكرا في بعض الصور نادرا نحو جام وجامات وجل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى في أيام معدودات وفي أيام معلومات فانه تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الاصل وهو قوله في أيام معدودة وفي آل عمران بما هو كالمفرد أما قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففقيه مسائل (المسئلة الاولى) العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما يسمى خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه أو كد من العهود المؤكدة من باب القسم والندب فالعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف لن يخلف الله متعلق بخذوف وتقديره ان اتخذتم عنده عهدا فلن يخلف الله عهده (المسئلة الثالثة) قوله تعالى اتخذتم ليس باستهزام بل هو انكار لانه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله في ابطال قولهم أن يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمي وجب أن لا يجوز الجزم بهذا التقدير (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فلن يخلف الله عهده يدل على انه سبحانه منزوع الكذب في وعده ووعده قال أصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل أن يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذکر يدل على نفي ما عداه فلما خص الوعد بان لا يخلفه علمنا أن الخلف في الوعد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد اؤم وفي الوعد ذكر قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع أنواع الكذب (المسئلة الخامسة) قال الجبائي دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعده موسى ولا سائر الانبياء بعده على انه تعالى يخرج أهل المعاصي والسكائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت أنه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعده العضاة اذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيد به واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم أن هذا الوجه في نهاية التعسف فنقول لا نسلم انه تعالى ما وعده موسى انه يخرج أهل الكفا من النار قوله لو وعدهم بذلك لما أنكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو وعده موسى ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم فانين شرعا أن ذلك غير لازم من وجوه (أحدها) لعل الله تعالى انما أنكر عليهم لانهم قالوا أيام العذاب فان قولهم لن تنبئنا النار الا اياما معدودة يدل على أيام قليلة جدا فانه تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة

لانه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب (وثانيها) أن المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فأما في حق
 الشخص المغين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لاجرم أنكر الله
 عليهم ذلك (وثالثها) أنهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا يقطع سلمنا أنه تعالى ما وعد موسى
 عليه السلام أنه يخرج أهل الكبار من النار فلم قلت أنه لا يخرجهم من النار بيانه أنه فرق بين أن يقال أنه
 تعالى ما وعد آخر أجهم من النار وبين أن يقال أنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والاول لا مضرة فيه فانه
 تعالى وبما لم يقل ذلك لموسى الا أنه سيفعله يوم القيامة وانما رد على اليهود وذلك لانهم جزموا به من غير
 دليل فكان يلزمهم أن يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم
 موسى من النار فلم قلت أنه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار وأما قول الجبائي لأن حكمه تعالى
 في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الامم فهو يحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله أن يتفضل
 على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين ثبت أن هذا الاستدلال ضعيف أما قوله تعالى
 أم تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتسام الخلة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى التقدير المذكور الا
 السمع وثبت أنه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوماً لا بحالة وهذه
 الآية تدل على فواتدها (أحدها) أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قاوه لاعتدال دليل علمنا أن القول
 بغير دليل باطل (وثانيها) ان كل ما جاز وجوده وعدمه عتسلا لم يجز المصير الى الاثبات أو الى النفي الا
 بدليل سمعي (وثالثها) أن منكري القياس وخبر الواحد يتسكون بهذه الآية قالوا لا القياس وخبر
 الواحد لا يفيد العلم فوجب أن لا يكون التسلك به جائز لقوله تعالى أم تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر
 ذلك في معرض الانكار (والجواب) أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى
 القياس أو الى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوماً فكان القول به قولاً بالمعلوم لا بغير المعلوم وقوله تعالى
 (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) قال صاحب الكشف بلى
 اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى انتم من النار أي بلى تمسكم أيد ابد ليس قوله هم فيها خالدون
 أما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلهما من يعمل سوءا يجزيه ولما كان
 من الجائر أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فخالها سواء في أن فاعلها يخالد في النار لاجرم بين تعالى أن
 الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة عظيمة به ومعلوم أن لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر
 كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك هو ما تمتنع فتحمله على ما اذا كانت السيئة ككبيرة لوجهين
 (أحدهما) أن المحيط يستتر المحيط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالسائر تلك الطاعات
 فكبات المشابهة حاصلة من هذه الجهة (والثاني) أن الكبيرة اذا حبطت ثواب الطاعات فكأنها استولت
 على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكأنه
 تعالى قال بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرة بطاعته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه
 الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استمدت
 المعتزلة به في اثبات الوعيد لأصحاب الكبائر واعلم أن هذه المسألة من معظمت المسائل ولذا كررها ههنا
 فنقول اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من أثبت
 الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من أثبت وعيداً منقطعاً وهو قول بشر المريسي
 والشافعي ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول
 الثابت انما قطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ولكننا نتوقف في حق كل أحد
 على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا ونقطع بأنه تعالى اذا عذب أحد امهم مدة فانه لا يعذبه أبداً بل يقطع
 عذابه وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية فيستعمل هذا البحث على
 سبيلين (أحدهما) في القطع بالوعيد والاخرى في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام أم لا

(المسئلة الاولى) في الوعيد ولان ذلك لا تل المعترلة أو لا تل المراجعة الخالصه ثم دلائل أصحابنا ردهم
الله أما المعترلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت
بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع أما النوع الأول فأيات (احداها) قوله تعالى
في آية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وقد علمنا
أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو
متعد حدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لأن كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على
ما ثبت في أصول الفقه فحق حمل الخصم هذه الآية على الكافرين والمؤمنين كان ذلك على خلاف الدليل
ثم الذي يطل قوله وجهان (أحدهما) أنه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك
الحدود ونوعه من يعصيه فيها ومن عصى بالايان والتصديق به تعالى فهو أقرب الى الطاعة فيها من يكون
منكر الربوبية ومكذباً لرسوله وسراعه فترغيبه في الطاعة فيها أخص من هو أقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن
ومنى كان المؤمن مراداً بأول الآية فذلك باخرا (الثاني) أنه قال تلك حدود الله ولا شبهة
في أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقضى سياق الآية أن
الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون أن يضم الى ذلك تعدى حدودا أخرى وهذا كان المؤمن
من جورابهذا الوعيد في تعدى هذه الحدود فقط ولولم يكن مراد بهذا الوعيد لما كان من جورابه
واذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر فان قيل ان قوله تعالى ويتعد حدوده
جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبدي فإنه يكون ذلك شاملاً لجميع عبيده
واذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بين تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا
الامر وان كان كذا كرتم نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قرائن تدل على أنه ليس المراد ههنا تعدى جميع
الحدود (احداها) أنه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تعالى تلك حدود الله فانصرف قوله
ويتعد حدوده الى تلك الحدود (وثانيها) أن الامة متفقون على أن المؤمن من جوربه هذه الآية عن
المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير من جوربها (وثالثها) ان الوجود بالآية على تعدى جميع
الحدود لم يكن له عيدها فائدة لأن أحدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لأن في الحدود ما لا يمكن
الجمع بينها في التعدى لتضادها فإنه لا يمكن أحداً من أن يعتد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية
وايس يوجد في المكلفين من يعص الله بجميع المعاصي (ورابعها) قوله تعالى في قاتل المؤمن عدا ومن يقتل
مؤمناً متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها دلت الآية على أن ذلك جزاؤه فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله
تعالى من يعمل سواء به ربه (وخامسها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا اللقيم الذين كفروا الى قوله ومن يولهم
يوماً مذنبه لا يحترقوا فإلّا أوتى حيزاً الى شدة فقد بابه بغضب من الله وما واه جهنم وبئس المصير (وسادسها) قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره (وسابعها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الى قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدوا وظالماف وف نصلبه ناراً (وثامنها) قوله
تعالى انه من يات ربه هجر ما فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأت به مؤمناً فعمله الصالحات فاولئك لهم
الدرجات العلى فبين تعالى أن الكفار والفاسق من أهل العقاب الدائم كما أن المؤمن من أهل الثواب
(وتاسعها) قوله تعالى وقد تاب من حل ظلمها وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخل تحت
هذا الوعيد (وعاشرها) قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق انما ما يضاعف له العذاب يوم
القيامة ويخلف فيه مهاتابين أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود الا من تاب من الفاسق أو آمن
من الكفار (والحادى عشر) قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون
ومن جاء بالسيسة الآية وهذا يدل على أن المعاصي كلها متوعدة عليها كما أن الطاعات كلها موعودة عليها
(والثاني عشر) قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى (والثالث عشر) قوله

تعالى ومن بهن الله ورسوله فان له نارجهم الآتية ولم يفصل بين الكافر والفاسق (والرابع عشر) قوله
 تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته الآية فحكي في أول الآية قول المرتبة عن اليهود فقال
 وقالوا لن نؤمن بالنار الا يا ما مع دودة ثم ان الله كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة وأحاطت به
 خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها على
 صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه (أحدها) انه لو لم تكن
 موضوعا للعموم كانت اما موضوعا للخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعا
 للعموم أما انه لا يجوز أن تكون موضوعا للخصوص فلا نه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطى الجزء
 لكل من أتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزء مرتباً على ذلك الشرط لكنهم أجابوا على انه اذا
 قال من دخل دارى أكرمه أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص
 وأما انه لا يجوز أن تكون موضوعا للاشتراك أما أولاً فلان الاشتراك خلاف الاصل وأما ثانياً فلانه
 لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط الابدع الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل
 انه اذا قال من دخل دارى أكرمه فيقال له أردت الرجال أو النساء فاذا قال أردت الرجال يقال له أردت
 العرب أو العجم فاذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جرا الى أن يأتي على جميع
 التقسيمات الممكنة وما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علماً ان القول بالاشتراك باطل
 (وثانيها) انه اذا قال من دخل دارى أكرمه حسن استثناء كل واحد من العلاء عنه والاستثناء
 يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث
 يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن يعتبر مع الصفة الوجوب أو لا يعتبر والاول باطل (أما أولاً) فلانه يلزم
 أن لا يبق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الأزيد وبين الاستثناء من الجمع المعترف كقوله
 جاءني الفقهاء الأزيد افرق الصفة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما ما معلوم بالضرورة (وأما ثانياً)
 فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا قاعدة الاستثناء
 في جميع المواضع لان أحد من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل على غيره
 من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة
 من في معرض الشرط للعموم (وثالثها) انه تعالى لما أنزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
 الآية قال ابن الزهري لا خصه من محمد انهم قالوا يا محمد أليس قد عبادت الملائكة أليس قد عباد عيسى بن مريم
 فتمسك بعموم اللفظ والذي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم
 (النوع الثاني) من دلائل المعترلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهي في آيات
 (أحدها) قوله تعالى وان العجائز لن يجهنم واعلم ان القاضي والجبائي وأبا الحسن يقولون ان هذه الصيغة
 تفيد العموم وأبوهاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انها للعموم وجوه (أحدها) ان
 الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قرين
 والانصار سلوا تلك العجزة ولم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما سمعت تلك الدلالة لان قولنا
 بعض الاثمة من قرين لا ينافي وجود امام من قوم آخرين أما كون كل الاثمة من قرين ينافي كون بعض
 الاثمة من غيرهم وروى أن عمر رضي الله عنه قال لا يبي بكر لما هم بقول ما نبي الزكاة أليس قال النبي صلى الله
 عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على أبي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا
 أحد من الصحابة ان اللفظ لا يفيد بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه الصلاة والسلام قال لا يجتمعوا ان
 الزكاة من حقها (وثانيها) ان هذا الجمع يؤيد بما يقتضيه الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق اما انه يؤكد
 فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وأما انه بعد التأكيذ يقتضيه الاستغراق فبالاجماع وأما انه متى
 كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسموعة بالتأكيذ اجماعاً والتأكيذ

دو تقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصل في الأصل وانما حصل به هذه الالفاظ
 ابتداء لم يكن تأثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصل بل في اعطاء حكم جديد وكانت مبينة للعامل
 لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصل في الأصل (وثالثها)
 ان الالف واللام اذا دخل في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تنصل
 المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للخطاب واما صرفه الى مادون الكل
 فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجوع اولى من بعض فكان يبقى مجهولاً فان قلت اذا افاذ جمعا مخصوصا
 من ذلك الجنس فقد افاذ تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال
 رأيت رجالا افاذ تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على ان اللاتف واللام فائدة زائدة وما هي الا
 الاستغراق (ورابعها) أنه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم (وخامسها) الجمع
 المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان
 يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه أكثر من
 المنتزع اذا ثبت هذا فنقول ان المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او مادونه والثاني باطل لانه ما من عدد
 دون الكل الا يصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد علمت ان المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المعرف
 مفيد للكل والله أعلم أما على طريقة أبي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التسليم بالآية
 من وجهين آخرين (الاول) أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وان الفجار لاني جحيم يقتضي
 أن الفجور هي العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علمته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة
 يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه
 وجهان (أحدهما) انها تجاب بالقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وما كان قول الذي
 ياقافي فله درهم (الثاني) أنه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين
 والمصدقات واقضوا الله قرضاً حسناً فلو لان قوله ان المصدقين بمعنى ان الذين اصدقوا الماصح أن يعطف
 عليه قوله واقضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار لاني جحيم معناه ان الذين فجروا فافهم في الجحيم وذلك
 يفيد العموم (الآية الثانية) في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين
 الى جهنم ورد اولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام (وثالثها) قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثثا
 (ورابعها) قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة وان كان يؤخرهم بين انه
 يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم (النوع الثالث) من العمومات
 صيغ الجوع المقرونة بحرف الذي (فاحدها) قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكلوا على الناس
 يستوفون (وثانيها) قوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون بطونهم نارا (وثالثها)
 قوله تعالى ان الذين تتوفاهم الملائكة تظألهم أنفسهم فين ما ينسحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان
 معتزفاً لله ورسوله (ورابعها) قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة
 ولم يفضل في الوعيدين الكافرو وغيره (وخامسها) قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
 ولا ينفقونها في سبيل الله (وسادسها) قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولولم يكن
 الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة (وسابعها)
 قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا فين ما على
 الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة (وثامننا) قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً
 قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة (النوع الرابع) من العمومات قوله تعالى سيطر قرون ما يحلوا به
 يوم القيامة فوعده على منع الزكاة (النوع الخامس) من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولوان لكل
 نفس ظلت ما في الارض لا قتلت به فين ما يستحق الظالم على ظلمه (النوع السادس) ما يدل على انه سبحانه

لا بد وأن يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تتخضعوا لي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يدل القول
 لدى وما أنابظلام للعبيد بين أنه لا يدل قوله في الوعيد والاستئذلال بالآية من وجهين (أحدهما) أنه
 تعالى جعل العلة في إزاحة العذر تقديم الوعيد أي بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عذابه
 (والثاني) قوله تعالى ما يدل القول لدى وهذا صريح في أنه تعالى لا بد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا
 مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن أما عمومات الاخبار فكثيرة (فالتنوع الاول) المذكور بصيغة من
 (أحدها) ما روى وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكل
 باخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء
 وسعة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى أقامه الله أي جازاه على
 ذلك (وثانيها) قال عليه السلام من كان ذا السائين وذا وجهين كان في النار ذا السائين وذا وجهين
 ولم يفصل بين المنافق وبين غيره في هذا الباب (وثالثها) عن سعيد بن زيد قال قال عليه السلام من ظلم
 قبيد شبر من أرض طوقه يوم القيامة من سبع أرضين (ورابعها) عن انس قال قال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم المؤمن من آمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر سوء والذي
 نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه
 غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من التفرقة بين المذنبين (وخامسها) عن ثوبان عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من جاء يوم القيامة بريئاً من ثلاثة دخل الجنة الكبير والغول والدين وهذا يدل على أن صاحب
 هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والالم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصياً ما نعوالم يرد التوبة
 ولم يتب عنه (وسادسها) عن أبي هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقاً
 يطلب به علم سهل الله له طريقاً يقاتل الجنة ومن ابتأ به عمل لم يسرع به نسبه وهذا نص في أن الثواب
 لا يكون إلا بالطاعة والخلاص من النار لا يكون إلا بالعمل (وسابعها) عن ابن عمر رضى الله عنهما
 قال قال صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا لم يتب منها لم يشربها
 في الآخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود لانه إذا لم يشربها لم يدخل الجنة لأن فيها
 ما تشبهه النفس وتلد الأعين (وثامنها) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام انما أنا بشر مثلكم ولعلكم
 تحتصون الى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فممن قضيت له بحق أخيه فأنما قطعت له قطعة من النار
 (وتاسعها) عن ثابت بن الضحك قال قال عليه السلام من حلف بجملة سوى الاسلام كاذباً متعمداً
 فهو كاذب ومن قتل نفسه بشئ عذب به في نار جهنم (وعاشرها) عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام
 في الصلاة من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً
 ولا برهاناً ولا نجاة ولا ثواب وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وأبي بن خلف وهذا نص
 في أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد (الحادي عشر) عن ابن عباس رضى الله عنهما
 قال قال عليه السلام من أتى الله مدم من خرقه كعباً وثمن ولم يثبت أنه لا يكفر علمنا أن المراد منه احباط
 العمل (الثاني عشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام من قتل نفسه بمحدث فمحدثه في يده يجأ بها
 بطنه يهوى في نار جهنم خالد اخذ فيها أبداً ومن ثردى من جبل متعمداً فقتل نفسه فهو متردى في نار جهنم
 خالد اخذ فيها أبداً (الثالث عشر) عن أبي ذر قال قال عليه السلام ثلاثة لا يكاهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة
 ولا يرضى عنهم ولهم عذاب أليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمفتق سلعته
 بالخلف كاذباً يعنى بالمسبل المتكبر الذى يسبل ازاره وفعولهم أن من لم يكلمه الله ولم يرجه وله عذاب أليم
 فهو من أهل النار ووروده في الفاسق نص في الباب (الرابع عشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام
 من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن
 لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه في النار لان المكاف لا بد وأن يكون في الجنة أو في النار (الخامس عشر)

عن أبي هريرة قال قال عليه السلام من كتم علما ألبم بالحمام من نار يوم القيامة (السادس عشر) عن ابن مسعود قال قال عليه السلام من حلف على بين كاذبا لقطع به مال أخيه ألقى الله وهو عليه غضبان وذلك لأن الله تعالى يقول أن الذين يشتركون بهما الله وأيمانهم عننا فلنلوا إلى آخر الآية وهذا نص في الوعيد ونص في أن الآية واردة في النفاق كورودها في الكفار (السابع عشر) عن أبي امامة قال قال عليه السلام من حلف على بين فاجرة لقطع به مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قيل يا رسول الله وإن كان شيئا يسيرا قال وإن كان قضيبا من أراك (الثامن عشر) عن سعيد بن جبيرة قال كنت عند ابن عباس فأنا وأبو رجل وقال لي رجل معيتني من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فإن الله يعذب حتى ينقع فيه الروح وليس بنافع ومن استسقى إلى حديث قوم يفرون منه صب في أذنيه الا نك ومن يرى عينيه في المنام ما لم يره كان أن يعقدين شعيرتين (التاسع عشر) عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يستريحه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة (العشرون) عن ابن عمر في منظرته مع عثمان حين أراد أن يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا يقضى بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضيا يقضى بالحق كان من أهل النار (الحادي والعشرون) قال عليه السلام من ادعى ابني الاسلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام (الثاني والعشرون) عن الحسن بن علي بن بكير قال قال عليه السلام من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم (الثالث والعشرون) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وإذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس (النوع الثاني) من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا (الأول) عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منافق على الله بعهده ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع (الثاني) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال عليه السلام ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون النار أمرهم سلب وذو نرة من مال لا يؤدي حق الله وفقير غفور (الثالث) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام إن الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم الا ترضين أن أصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال فهو ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فافروا أن شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم وهذا نص في وعيد فاطح الرحم وتفسير الآية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال قال الله تعالى أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها انما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث أبي بكير أنه قال عليه السلام قال ما من ذنب احذر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم (الرابع) عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله أعلم قال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يعقلهم ولا يعذبهم ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط قياسا من أن لا يعقلهم اذا لم يعبدوه (الخامس) عن أبي بكير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار فقال يا رسول الله هذا القاتل غايال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه رواه مسلم (السادس) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام الذي يشرب في آية الذهب والفضة انما يجرح في بطنه نار جهنم (السابع) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يفيض أهل البيت رجل الا أدخله النار واذا استحقوا النار بغيرهم فلان يستحقوها بقتلهم أولى (الثامن) في حديث

أبي هريرة أن أخرجننا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر إلى أن كنا بوادي القرى فبينما يحفظ
 رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه سهم وقتله فقال الناس هنيئاً له الجنة قال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده أن السهم له التي أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصبها المقام لتشتعل عليه
 ناراً فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراً أوبشراً كين إلى رسول الله فقال عليه السلام شر الزمن
 ناراً وشر أهله من النار (التاسع) عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال
 عليه السلام ثلاثة لا يدخلون الجنة مدم من الخمر وقاطع الرحم ومصدق السكر (العاشر) عن أبي هريرة
 قال عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته إلا جع الله يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم
 يكرى بها جهنم وظهوره حتى يقضى الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون هذا
 مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والأخبار بأجاب أصحابنا عن ما من وجوه (أولها) أننا لنسلم أن
 صيغة من في معرض الشرط للعموم ولأنسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم
 والذي يدل عليه أمور (الأول) أنه يصح ادخال افظى الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل
 من دخل دارى أكرمه وبعض من دخل دارى أكرمه ويقال أيضاً كل الناس كذا وبعض
 الناس كذا ولو كانت لفظية من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال افظ الكل عليه تكريراً وادخال
 لفظ البعض عليه نقضاً وكذلك في لفظ الجمع المعروف ثبت أن هذه الصيغة لا تفيد العموم (الثاني)
 وهو أن هذه الصيغة جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق وأجرى البعض فان أكثر
 عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشتراك بين
 العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لا يفيد (الثالث)
 وهو أن هذه الصيغة لو أفادت العموم إفادة قطعية لاستحال ادخال افظ التأكيدها إلا أن تخصيص
 الحاصل محال بحيث حسن ادخال هذه اللفاظ عليها علمنا أنها لا تفيد معنى العموم لا بحالة سلمنا أنها تفيد
 معنى العموم وإنما كان إفادة قطعية أو ظنية الأول ممنوع وباطل قطعاً لأن من المعلوم بالضرورة أن الناس
 كثير ما يعبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى وأوتيت من كل شيء فإذا
 كانت هذه اللفاظ تفيد معنى العموم إفادة ظنية وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يجز التسليم
 فيها بهذه العمومات سلمنا أنها تفيد معنى العموم إفادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط أن لا يوجد شيء من
 الخصصات فإنه لا نزاع في جواز طرق التخصيص إلى العام فلم قلتم أنه لا يوجد شيء من الخصصات أقصى ما في
 الباب أن يقال بمشافة لم نجد شيئاً من الخصصات لكنك تعلم أن عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود وإذا
 كانت إفادة هذه اللفاظ معنى الاستغراق متوقفة على نفي الخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة
 موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لا تحصل الدلالة وما يؤيد كد هذا المقام قوله تعالى أن الذين كفروا
 سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون يحكم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ثم أنا شاهدنا قوما منهم
 قد آمن فعلنا أنه لا بد من أحد الأمرين إما لأن هذه الصيغة ليست موضوعاً للشمول أو لأنهم وإن كانت
 موضوعاً لهذا المعنى إلا أنه قد وجد في قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لأجلها أن
 مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وأما ما كان هناك فلم لا يجوز مثلهما سلمنا أنه لا بد من بيان
 التخصيص لكن آيات العفو ومخصصة لها والرجحان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى
 العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا أنه لا يوجد التخصيص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات
 الوعد ولا بد من الترجيح وهو معناه من وجوه (الأول) أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعد
 (الثاني) أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبية عليه فكان ترجيح عمومات الوعد
 أولى (الثالث) وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أدنى بالتخصيص من حق
 الله تعالى سلمنا أنه لا يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزات في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم

فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا أن كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا أن افاذتها للعموم لا يكون قويا والله أعلم أما الذين قطعوا بنقي العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى انا قد أوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى دلت هذه الآية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب محتصة بالكافرين فوجب أن لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين (الثاني) قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب (الثالث) قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفسد الحال كقولك رأيت الملك على أكله أي رأيت حال اشتغاله بالاكل فكل نكذاهمنا ووجب أن يغفروا لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر الله الكفار قوله تعالى ان الشرك انظم عظيم الا انه ترك العمل به ههنا فبقى معه ولا به في الباقي والفرق ان الكفار أعظم حالا من المعصية (الرابع) قوله تعالى فانذر تكلم نارنا انظري لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وكل نار فانها مطلوبة لا محالة فكأنه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقي الذي هو المكذب المتولي (الخامس) قوله تعالى كلما التي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير دلت الآية على ان جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار ألا ترى أنه يقول قبله وللذين كفروا بهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا اتوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تخرج من الغيظ وهذا يدل على انها مخصوصة في بعض الكفار وهم الذين قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تنفع من عموم ما بعدها أما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لانسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء (السادس) قوله تعالى وهل يجازى الا الكفور وهو هذا بناء المبالغة فوجب أن يختص بالكافر الاصل (السابع) أنه تعالى بعدما أخبر أن الناس صنفان بيض الوجوه وسودهم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم الكفار (الثامن) أنه تعالى بعدما جعل الناس ثلاثة أصناف السابقون وأصحاب الجنة وأصحاب المشأمة بين أن السابقين وأصحاب الجنة في الجنة وان أصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون أننا آمننا وكنا من آبائنا أعظاما أننا المبعوثون (التاسع) ان صاحب الكبيرة لا يخزي وكل من ادخل النار فانه يخزي فاذا نزل صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا أن صاحب الكبيرة لا يخزي لان صاحب الكبيرة مؤمن ومؤمن لا يخزي وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا أن المؤمن لا يخزي لوجوه (أحدها) قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه (وثانيها) قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين (وثالثها) قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى ان احكى عنهم انهم قالوا لا تختزن يوم القيامة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم وعلوهم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه العاصي والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم انهم قالوا لا تختزن يوم القيامة ثم بين أنه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يخزي عصاة أهل القبلة وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بحججهم هاتين المتقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار (العاشر) العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما نزل اليك وما نزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فحكم بالصلاح

على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والمجوس آمن بالله واليوم الآخر وعمل
صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي فيه
الاثبات بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة
وانما كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة (والجواب) عن هذه الوجوه انها
معارضة بعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يحى في موضعه ان شاء الله تعالى
أما أصحابنا الذين قنعوا بالعفو في حق البعض ووقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات (الحجة
الاولى) الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير
وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله أو يوبقهن بما كسبن أو يعفون عن كثير وأيضا اجعت الآية
على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو فقول العفو أمانا ان يكون عبارة عن
اسقاط العقاب عن يحسن عقابه أو عن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لأن عقاب من لا يحسن
عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا لأثرى ان الانسان اذا لم يعلم أحد الا يقال انه عفا
عنه اغما يقال له عفا اذا كان له أن يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا أقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب
لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا
(الحجة الثانية) الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب
وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال وإني لغفار لن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة
عن اسقاط العقاب عن لا يحسن عقابه فوجب أن يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه
وأنما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو جلتاه
على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كانه أحسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق
الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو بترك القبيح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حمله
على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الآخرة
والدليل على ان العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفو ناعصكم
من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العقاب بل تأخيرها الى الآخرة وكذلك قوله تعالى وما أصابكم من مصيبة
فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير أي ما يجزى الله تعالى من مصائب عقابه أمانا على جهة المحنة أو على
جهة العقوبة المججلة فبذنوبكم ولا يجزل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن آياته الجوار
في البحر كالاعلام الى قوله أو يوبقهن بما كسبن أو يعفون عن كثير أي لو شاء اهلا كهن لاهلكهن ولا يهلك
على كثير من الذنوب (والجواب) العفو أصله من عفا أثره أي ازاله واذا كان كذلك وجب أن يكون
المسمى من العفو الازالة لهذا قال تعالى فمن عفى له من أخيه شيء فليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا
قوله وان تعفوا أقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على
ان العفو لا يتناول التأخير ان الغريم اذا أخر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت
ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير (الحجة الثالثة) الآيات الدالة على كونه تعالى رجائا رحيموا والاستدلال
به أن رجته سبحانه أمان تظهري بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو الى العصاة الذين يستحقون
العقاب والاول باطل لأن رجته في حقهم أمان فصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم أولا لانه
تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم (والاول) باطل لان أداء الواجب لا يسمى رحمة ألا ترى أن من كان له على
انسان مائة دينار فأخذها منه قهرا أو تكليفا لا يقال في المعطى انه أعطى الاخذ ذلك التدرج رحمة (والثاني)
باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغنى عن ذلك التفصيل فقلنا الزيادة تسمى

زيادة في الانعام ولا تسمى البترحة ألا ترى أن السلطان المعظم إذا كان في خدمته أمير له ثروة عظيمة وملكه
كاملاً ثم أن السلطان ضم إلى ماله من الملك مملكة أخرى فإنه لا يقال أن السلطان رحمه بل يقال زاد
في الانعام عليه فكذلك ههنا (أما القسم الثاني) وهو أن رحمه إنما يظهر بالنسبة إلى من يستحق العقاب
فما إن تكون رحمته لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب
والواجب لا يسمى رحمة ولا يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيماً هيناً لاجل أنه ما ظلمنا فبقى أنه إنما يكون
رحماً لأنه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد
التوبة لأن ترك عقابهم واجب فدل على أن رحمته إنما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة
فإن قيل لم لا يجوز أن تكون رحمته لاجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها أفضل ولأنه تعالى يخفف عن
عقاب صاحب الكبيرة قلنا (أما الأول) فإنه يفيد كونه رحيماً في الدنيا فإين رحمته في الآخرة مع أن الأمة
مجمعة على أن رحمته في الآخرة أعظم من رحمته في الدنيا (وأما الثاني) فلأن عندكم التخفيف عن العذاب
غير جائز هكذا أقول المعتزلة الوعيدية إذا ثبت حصول التخفيف يقتضي هذه الآية ثبت جواز العفو لأن
الشيء من قال بإحدهما قال بالآخر (الجملة الرابعة) قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء فنقول لمن يشاء لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة
فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وإنما قلنا أنه لا يجوز رحمة على الصغيرة ولا على الكبيرة
بعد التوبة لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك معناه أنه لا يغفره
تفضلاً لأنه لا يغفره استحقاقاً فدل عليه العقل والسمع وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله ويغفر مادون
ذلك لمن يشاء أي ويتفضل بغفران مادون ذلك الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين إلى شيء واحد
ألا ترى أنه لو قال فلان لا يفضله عناية ديناً وروى على مادونهم المن استحق لم يكن كلاماً منتظماً ولما كان غفران
صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقاً امتنع كونهما من أدين بالآية (وثانيها) أنه لو كان قوله
ويغفر مادون ذلك لمن يشاء أنه يغفر للمستحقين كالتائبين وأصحاب الصغار لم يبق لتمييز الشرك بمادون الشرك
معنى لأنه تعالى كما يغفر مادون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك
عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة (وثالثها) أن غفران التائبين
وأصحاب الصغار واجب والواجب غير معلق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذي إن شاء فاعله فله
يفعله وإن شاء تركه بتركه فالواجب هو الذي لا بد من فعله شاء أو أبى والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على
المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة في الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغار وعلم أن هذه الوجوه
بأسرها مبنيّة على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وأما نحن فلا
نقول ذلك (ورابعها) أن قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء يفيد القاطع بأنه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج
فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة يمتلئ قسمين لأنه يحتمل أن يغفر
كلها لكل أحد وأن يغفر كلها لبعض دون البعض فقوله ويغفر مادون ذلك يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه
الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على أنه تعالى يغفر كل ذلك الأشياء لا لكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق
باصولنا فإن قيل لأنسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه أن المغفرة إسقاط
العقاب وإسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائماً وألماً واللفظ الموضوع بأزاء القدر المشترك لا إشماره
بكل واحد من ذينك القيدتين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الإسقاط الدائم إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز
أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة مادون الشرك عن الدنيا لمن يشاء
لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لأننا نقول تقدير الآية أن الله لا
يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب مادون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا
الفرقتين بتجويل العقاب للكفار والقصاص للجورين كل واحد من هؤلاء أن يعجل عقابه وإن كان لا يفعل ذلك

بكثير منهم سلمنا أن الغفران عبارة عن الاسقاط على بسبب الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب
 ومغفرة صاحب الصغيرة أما الوجه الثلاثة الاول فهي مثبتة على اصول لا يقولون بها وهي وجوب
 مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة (وأما الوجه الرابع) فلا نسلم أن قوله مادون ذلك
 يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح ادخال لفظ كل وبعض على البذل عليه مثل أن يقال ويفقر كل مادون
 ذلك ويفقر بعض مادون ذلك ولو كان قوله مادون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا أنه للعموم ولكنا نخصه
 بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة في الوعيد لكل واحد منها مختص
 بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات
 الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية والجواب عن الاول أننا اذا سلمنا المغفرة على تأخير العقاب
 وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين والالم يكن في هذا التفصيل
 فائدة ومعلوم أنه ليس كذلك بل دليل قوله تعالى ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة لبعثنا لسان يكفر بالرحمن
 ليؤمنهم سقفا من قصة الآية قوله لم قلتم ان قوله مادون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الإشارة
 الى الماهية الموصوفة بانها ادون الشر وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعاً بأنه يغفرها في كل
 صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء أي معصية
 كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم أما قوله آيات الوعيد أخص من هذه الآية
 قلنا لكن هذه الآية أخص منها لانها تفيد العقوبة عن البعض دون البعض وما ذكره يفيد الوعيد
 لكل ولان ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء في القرآن والاحبار من الترغيب في العفو (الخاتمة
 الخامسة) أن تلك العمومات والوعود هي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من
 الترجيح أو من التوفيق والترجيح معناه من وجوه (أحدها) ان عومات الوعيد أكثر والترجيح بكثرة
 الأدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه (وثانيها) ان قوله تعالى ان الحسنات
 يذهبن السيئات يدل على ان الحسنات انما كانت مذهبة للسيئات لكونها بحسنة على ما ثبت في أصول
 الفقه فوجب بحكم هذا الایاء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق
 الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولاً به في الباقي (وثالثها) قوله تعالى
 من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي الا مثله ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال
 كمثل حبة أنبئت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف ان يشاء وأما في جانب
 السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزي الا مثله وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنات راجع عند الله
 على جانب السيئة (ورابعها) انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدون فيها أبدا وعد الله حقاً ومن صدق من الله قولا وعد
 الله حتماً انما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقاً أما قوله تعالى ما يدل القول لدى
 الآية يتناول الوعد والوعيد (خامسها) قوله تعالى ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد
 الله غفوراً رحيماً ومن يكسب اثماً فاثماً يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً والاستغفار طلب المغفرة
 وهو غير التوبة فصرح بها بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثماً فإنه
 يجد الله معذبة ما قبل قال فاثماً يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنات راجع ونظيره قوله
 تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلا ولم يقل وان أسأتم أسأتم لها فكانه تعالى أظهر
 احسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه اساءته بأن لم يذكرها الامرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات
 راجع (وسادسها) اننا قد دللنا على ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك ان يشاء لا يتناول الا العفو عن
 صاحب الكبيرة ثم انه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد
 ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الاعادة بل فقط واحداً في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان

عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعقوبات أتم (وسابعها) ان عموماً الوعد والوعيد لما
 تعارضت فلا بد من صرف التأويل الى أحد الجانبين وصرف التأويل الى الوعد أحسن من صرفه الى
 الوعد لان العقوبن الوعد مستحسن في العرف واهمال الوعد مستقيم في العرف فكان صرف التأويل
 الى الوعد أولى من صرفه الى الوعد (وثانيها) ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافراً غفوراً غافراً
 وان له الغفران والمغفرة وأنه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضل والاخبار الدالة
 على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤيد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى
 يعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد (وثالثها) ان هذا
 الانسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الايمان ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر بل أتى بالشر الذي
 هو في طبقة القبائح ليعين في الغاية والسيد الذي له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة
 فلورجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة أعذ ذلك السيد لثبام مؤذيا فكذلك هو هنا فلم يجر
 ذلك على الله ثبت ان الرجحان لجانب الوعد (وعاشرها) قال يحيى بن معاذ الرازي الهى اذا كان توحيد ساعة
 يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهى لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من
 الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضمر معه شيء من المعاصي والا فالكفر أعظم من الايمان فان
 لم يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو وهو كلام حسن (الحسادى عشر) اننا قد بينا بالدليل ان قوله تعالى
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم يحمله على الكبيرة قبل
 التوبة لزم تعطيل الآية أما لو خصصنا عموماً الوعيد بمن يستحقها لم يلزم منه الاختصاص بمص العدموم
 ومعلوم ان التخصيص أهون من التعميل قالت المعتزلة ترجح جانب الوعيد أولى من وجوه (أولها) هو
 ان الامة أمة قت على ان الفاسق يلحق ويحصد على سبيل التنكيل والعذاب وأنه أهل الخزي وذلك يدل على
 انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقاً للعقاب استحال أن يبقى في تلك الحالة مستحقاً للشواب واذا ثبت هذا
 كان جانب الوعيد راجحاً على جانب الوعد أما بيان انه يلحق فالتقرآن والاجماع أما القرآن فقوله تعالى
 في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله ألا لعنة الله على الظالمين وأما الاجماع فظاهر وأما انه
 يحصد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما كما كتبنا لكلام الله وأما انه
 يحصد على سبيل العذاب فلقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وأما أنهم أهل الخزي
 فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله تعالى ذلك اهلهم خزي في الدنيا
 ولهم في الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موضوعاً لهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب والذم
 ومن كان كذلك كان مستحقاً له ما دأبوا متى استحقه ما دأبوا متى استحقه ما دأبوا متى استحقه ما دأبوا
 والعقاب متساوياً فالجمع بين استحقاقه ما محال واذا لم يبق مستحقاً للشواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على
 جانب الوعد (وثانيها) ان آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام (وثالثها)
 ان الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزجر أشد فكان جانب الوعيد أولى قلنا الجواب
 عن الاول من وجوه (الاول) كما وجدت آيات دالة على انهم يلغون ويعذبون في الدنيا بسبب
 معاصيهم كذلك أيضاً وجدت آيات دالة على انهم يعذبون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله
 تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجح
 آيات الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يذمون ويعذبون في الدنيا بأولى من ترجح آيات الوعد
 في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يعذبون بسبب ايمانهم في الدنيا (الثاني) فكما ان آيات الوعد
 معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجح آيات وعيد
 الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس (الثالث) أما أجمعنا على ان السارق وان تاب الا انه
 تقطع يده لانك لا ولكن انما نافذت ان قوله جزاء بما كسبنا منكم الا بالشر وط بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضاً

أن يكون مشروطا بعدم العفو (والرابع) أن الجزاء ما يجزى ويكفى وإذا كان ذلك كافيا وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة والافتح ذلك في كونه مجزيا وكافيا ثبت أن هذا ينافي بالعذاب في الآخرة وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فتقول الآياتان الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما أن يقال العبد يصل إليه الذنوب ثم ينقل إلى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الأمة أو يقال العبد يصل إليه العقاب ثم ينقل إلى دار الذنوب وبقي هنالك أبدا لا يباد وهو المطلوب أما الترجيح الثاني فهو ضعيف لأن قوله ويغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله أعلم (الجنة السادسة) أنا قد دللنا على أن تأثير شفاعته محمد صلى الله عليه وسلم في إسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسئلة (الجنة السابعة) قوله تعالى إن الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسئلة فإن قيل هذه الآية إن دللت فاعلمنا تدل على القمع بالغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولون به وماتوا يقولون به لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها أنه تعالى يفرغ جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا الحمل أولى لوجهين (أحدهما) أنا إذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص (الثاني) أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى وأنبياءا إلى ربكم واسئلوهم من قبل أن يأتيكم العذاب والآنابة هي التوبة فدل على أن التوبة شرط فيه (الجواب عن الأول) أن قوله يغفر الذنوب جميعا وعدمه بأنه تعالى سبب قطعا في المستقبل ونحن نقطع بأنه سببه في المستقبل ذلك فإنا نقطع بأنه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبه ثابت أنه لا حاجة في إجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق والرجع إلى تفسير الآية فنقول إن المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطية بكونها كبيرة محيطية لذنوب فاعلموا بالاعتراض عليه من وجوه (الأول) أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطية بالإنسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الاطاعة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت اطاعة السيئة بالإنسان فاذن لا يثبت كون السيئة محيطية بالإنسان الا إذا ثبت عدم العفو وهذا هو أول المسئلة ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل (الثاني) أنا لا نفهم اطاعة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفهمها بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالعصية وذلك أنما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عامسا بالله بقلبه واسانه وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه واسانه ويكون عامسا بالله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فها هنا لا تتحقق اطاعة الخطيئة بالعبد ولا شأن أن تفسير الاطاعة بما ذكرناه أولى لأن الجسم إذا مس بعض أجزائه جسم آخر دون بعض لا يقال أنه محيط به وعند هذا يظهر أنه لا تتحقق اطاعة الخطيئة بالعبد الا إذا كان كافرا إذا ثبت هذا فنقول قوله فاولئك أصحاب النار يفتنى أن أصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضي أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار (الثالث) أن قوله تعالى فاولئك أصحاب النار يفتنى كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حملهم على أنهم يستحقون النار ونحن نقول بوجوبه لكن لا نزاع أنه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسئلة ونختم الكلام في هذه الآية بقاعدة فقهية وهي أن الشرط ههنا أمران (أحدهما) اكتساب السيئة (والثاني) اطاعة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعاقب على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين في طلاق أو اعتاق أنه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم * قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر في القرآن آية في الوعيد الاوذكر سبحانه آية في الوعد وذلك لفوائد (أحدها) ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصيرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصيرين على الايمان (وثانيها) أن المؤمن لا يتوان بعقد اليمين خوفا ورساؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لا يعتدلا وذلك لا يعتدال

لا يحصل الا بهذا الطريق (وثالثها) انه يظهر بوعده كمال رحمة ووعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا
للعرفان وجهنا مسائل (المسئلة الاولى) انعمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين
آمنوا وعملوا الصالحات فلودل الايمان على العمل الصالح فكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا
أجاب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله آمن لا يفيد الا انه فعل
فعلا واحدا من أعمال الايمان فلهذا حسن أن يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل
الماضي يدل على حصول المصدق في زمان مضى والايمان هو المصدق في ذلك على جميع الاعمال الصالحة
لكان قوله آمن دليلا على صدوره لكل تلك الاعمال منه والله أعلم (المسئلة الثانية) هذه الآية تدل على ان
صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لاغتنامكم فبين أنى بالايمان وبالأعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكلمة
ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت
ومن صدق عليه ذلك صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجها تحت قوله
أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون فان قيل قوله تعالى وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا أتى بجميع
الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا قد بينا
انه قبل الايمان بالكبيرة صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق
عليه انه آمن وعمل الصالحات لانه متى صدق المركب يجب صدق المفرد بل انه اذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه
انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا انه كذلك في كل
الاقوات او في بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقوله
ان الفاسق أبطع قاب معصيته نواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعد لان الكلام عليه قد تقدم
(المسئلة الثالثة) احتج الجاني بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لان قوله أولئك
أصحاب الجنة للعصر فدل على انه ليس للجنة أصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز
أن يكون المراد منهم هم الذين يستحقونهم ائمن أعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم *

قوله تعالى (واذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذو القربى واليتامى
والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتهم الا قليلا منهم وأنتم معرضون)
اعلم ان هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل الى أعظم
النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا انه كانهم
بأشياء (التكليف الاول) قوله تعالى لا تعبدون الا الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير
وحزرة والكسائي يعبدون بالياء والياقون بالتاء ووجه الياء انهم غيب أخبر عنهم ووجه التاء انهم
كانوا مخاطبين والاختصاص والتاء قال أبو عمر وألا ترى انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدل
المخاطبة على التاء (المسئلة الثانية) اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة أقوال
(القول الاول) قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بان لا يعبدوا الا الله لما
أسقط ان رفع الفعل كما قال طرفة

ألا أي هذا اللائع احضر الوعا * وان اشهد الاذات هل أنت مخلد

أراد ان احضر وكذلك عطف عليه ان وأجاز هذا الوجه الاخفش والقراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى
وأبو مسلم (القول الثاني) موضعه رفع على انه جواب القسم كأنه قيل واذا قسمنا عليهم لا يعبدون
وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والقراء والزجاج وخو أجد قولي الاخفش (القول الثالث) قول
قطرب انه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كأنه قال أخذنا ميثاقهم غير عابدين الا الله
(والقول الرابع) قول القراء ان موضع لا تعبدون على النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى
لاتنصار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤيد كونه نهيا أمور (أحدها) قوله أقيموا

(وثانيها) انه ينصرف قراءة عبد الله وأبى لا تعبدوا (وثالثها) ان الاخبار في معنى الامر والنهي آكد وأبلغ من صريح الامر والنهي لانه كأنه سورج الى الامتثال والاتباع فهو يخبر عنه (القول الخامس) التقدير أن لا تعبدوا وتكون ان مع الفعل بدل عن الميثاق كأنه قيل أخذنا ميثاق بني امير ائيل بتوحيدهم (المسئلة الثالثة) هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لانه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعالم بوحدة افعاله وبرأيه عن الاضداد والانداد والبراءة عن الصاحبة والاولاد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل الى معرفتها الا بالوحى والرسالة فقول لا تعبدوا الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاسكام لان العبادة لا تتأق الا معها (التكليف الثاني) قوله تعالى وبالوالدين احسانا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال بم يعمل الباء في قوله تعالى وبالوالدين احسانا وعلام انتصب قلنا فيه ثلاثة أقوال (الاول) قال الزجاج اتعصب على معنى أحسنوا بالوالدين احسانا (والثاني) قيل على معنى وصيناهم بالوالدين احسانا لان اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الاول اسكان والى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا الى الوالدين (الثالث) قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعنى أن لا تعبدوا وتخشعوا (المسئلة الثانية) انما أردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه (أحدها) ان نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد ووجوده كما انهم ما منعمان عليه بالتربية وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما أعظم وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى (وثانيها) ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر فلما ذكر المؤثر الحق بقي أردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر (وثالثها) ان الله تعالى لا يطالب بانعامه على العبد عوضا البته بل المقصود انعامه بحض الانعام والوالدان كذلك فانهم لا يطالبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من شكر المعاد يحسن الى ولده ويريه فن هذا الوجه أشبه انعامهما انعام الله تعالى (الرابع) ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواده نعمة وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواده نعمة وكرمه ما وان كان الولد مسيئا الى الوالدين (الخامس) كما ان الوالدان المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة وبصوته عن الجحش والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضمير ثم انه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي أبدا كما قال مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة (السادس) ان نعمة الله وان كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة لانها اقلية بالنسبة الى نعم الله فاعتمد لا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا يجوز جعلنا نعم الوالدين كالتسالية لنعم الله تعالى (المسئلة الثالثة) اتفق أكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله في هذه الآية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهم مؤمنين أم لا ولانه ثبت في أصول الفقه ان الحكم المترتب على الوصف مشعر بعليه الوصف فدللت هذه الآية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهم ما والدين وذلك يقتضى العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه وبالوالدين احسانا (وثانيها) قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما الآية وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذاءهما ثم انه تعالى قال في آخر الآية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم (وثالثها) ان الله تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه كيف تلتف في دعوة أبيه من الكفر الى الايمان في قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ثم ان أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام

كان يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله تعالى ثم اوحينا
 اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا (المسئلة الرابعة) اعلم ان الاحسان اليهم ما هو ان لا يؤذيهم ما البتة ويوصل
 اليهم ما من المنافع قدر ما يحتاجون اليه فيدخل فيه دعوتهم الى الايمان ان كانوا كافرين واخر ما بان يعرف على
 سبيل الرفق ان كانوا فاسقين (التكليف الثالث) قوله تعالى وذى القربى وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه لو اوصى لا قارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل
 الاب والابن لانهم لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل
 يدخل الكل وههنا دققة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم اقارب فلو
 تركنا الى الحد العالي وحسبنا اولاده كثر وافلهذا قال الشافعي رضي الله عنه يرتقي الى اقرب جدي يتسبب
 هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله انه لو اوصى لا قارب الشافعي رضي الله عنه فانا
 نصرقه الى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي يتسبب في المشهور الى
 شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي أما في زماننا فلا ينصرف الا الى اولاد
 الشافعي رضي الله عنه ولا يرتقي الى بني شافع لانه اقرب من يعرف به اقاربه في زماننا أما قرابة الامة فانها
 تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة أما لو قال لارحام
 فلان دخل فيه قرابة الاب والام (المسئلة الثانية) اعلم ان حق ذى القربى كاتباع طلق الوالدين لان
 الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى
 القربى فلهذا أخر الله ذكره عن الوالدين وعن أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال ان الرحم شجنة من
 الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اي رب اني ظلمت اني اسي الى اني قطعت قال فيجيبهم اياهم الا ترضين اني
 اقطع من قطعك وأصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم
 والسبب الذي في تأكيده رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل
 شيء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الابلام والايحاش والضرر وكلما كان أقوى كان دفعه
 أوجب فلهذا وجبت رعاية حقوق الاقارب (التكليف الرابع) قوله تعالى واليتامى وفيه مسئلتان
 (المسئلة الاولى) اليتيم الذي مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه آيتام ويتامى كقولهم نديم وندام ولا يقال
 ان مات أمه انه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان أما في غير الانسان فيتمه من قبل أمه (المسئلة الثانية)
 اليتيم كالتالي لرعاية حقوق الاقارب وذلك لانه اصغر ولا ينفع به وليته وخلقه عن يقوم به يحتاج الى من
 ينفعه والانسان فلما يرغب في صحبة مثل هذا اذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لاجرم كانت درجته
 عظيمة في الدين (التكليف الخامس) قوله تعالى والمساكين وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
 المساكين واحد هامسكين أخذ من السكون كان الفقر قد سكنه وهو أشد فقرا من الفقير عند أكثر أهل
 اللغة وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه واحتجوا بقوله تعالى أو مسكينا ذامرية وعند الشافعي رضي الله
 عنه الذمير أسوأ حالا لان الفقير أشد تقاقه من فقار الظهور كان فقارا ذميرا أشد تقاقه من فقار الظهور
 الانباري واحتجوا عليه بقوله تعالى أما السفينة فكأن مساكين يعمون في البحر جعلهم مساكين مع ان
 السفينة كانت ملكا لهم (المسئلة الثانية) انما تأخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث
 ينفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطة أكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين أيضا يمكنه
 الاشتغال بتمهيد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين
 (المسئلة السادسة) الاحسان الى ذى القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغايرا للزكاة لان العطف يقتضي
 التغاير (التكليف السادس) قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حجة
 والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قال قولوا للناس قولوا لحسنا والباقر
 بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا بده

سورة وفيه أوجه (الاول) قال الاخفش معناه قر لاذا حسن (الثاني) يجوز أن يكون حسنا في موضع حسنا
كما يقول رجل عدل (الثالث) أن يكون معنى قوله وقولوا للناس حسنا أي الحسن قولكم نصب على مصدر
الفعل الذي دل عليه الكلام الاول (الرابع) حسنا أي قول هو حسن في نفسه لا فراط حسنه (المسئلة
الثانية) يقال لم خطبوا بقوله وقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه على طريقة الالتفات
كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم (وثانيها) فيه حذف أي قلنا لهم قولوا (وثالثها) الميثاق
لا يكون الا كلاما كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا (المسئلة الثالثة) اخلفوا في ان الخطاب بقوله
وقولوا للناس حسنا من هو فيجب على أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله وعلى أن
يقولوا للناس حسنا ويحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله ثم قال موسى وأتممه
قولوا للناس حسنا والكل يمكن بحسب اللفظ وان كان الاول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة
على محاسن العادات وكمالك الاخلاق من كل الوجوه (المسئلة الرابعة) منهم من قال انما يجب القول
الحسن مع المؤمنين أمام الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان (الاول) انه يجب لعنهم وذمهم
والمحاربة معهم فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسنا (الثاني) قوله تعالى لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول الامن ظلم فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان
هذا الامر صار فسوخا بآية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل
ههنا احتمالان (أحدهما) أن يكون التخصيص واقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد
وقولوا للمؤمنين حسنا (والثاني) أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسنا
في الدعاء الى الله تعالى وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والوجه الاول يتطرق التخصيص الى الخطاب دون الخطاب
وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون الخطاب وزعم أبو جعفر محمد بن علي الباقر ان هذا العاموم باق على
ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهارون مع جلال منسبهما
أمر بالرفق واللين مع فرعون وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم بأمر بالرفق وترك الغلظة وكذلك قوله
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من
دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله وأعرض عن الجاهلین
أما الذي نسبوا له أو لا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يثبت لهم القول الحسن معهم قلنا أولا لانهم
يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سلما انه يجب لعنهم لكن
لانهم ان اللعن ليس قولاً حسناً بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتمونه ويجبونه
بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا اعناهم وذمناهم لم نرد عوايه عن الفعل
القيح كالذي المعنى فافعاهم فكن ذلك اللعن قولاً حسناً وناقصاً كما أن تغليظ الوالد في القول قد يكون
حسناً وناقصاً من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلماً ان لعنهم ليس قولاً حسناً ولا يمكن لانهم ان
وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بانه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للعظيم بسبب احسانه
اليه او مستحقاً للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم وأما
الذي نسبوا اليه ثانياً وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الامن ظلم فالجواب لم لا يجوز أن
يكون المراد منه كشف حال العالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما
فيه كي يحذره الناس (المسئلة الخامسة) قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس اما أن يكون في الامور
الدنية أو في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدنيوية فاما أن يكون في الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار
أو في الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق أما الدعوة الى الايمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى
لموسى وهارون فقلوا له قولاً حسناً يذكرا ويخشى أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهم وانهية
كفر فرعون وتزده وعزمه على الله تعالى وقال محمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت ظناً غليظ القاب لا تفصوا من

حوله الآية وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وقال ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كآلة ولي حميم وأما في الامور الدينية
فن المعلوم بالضرورة انه اذا أمكن التوصل الى الغرض بالتلطيف من القول لم يحسن سواء ثبت ان جميع
آداب الدين والدين اداخله تحت قوله وقولوا للناس حسنا (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يدل على ان
الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان
واجبا عليهم لان أخذ الميثاق يدل على الوجوب وذلك لان ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على
التولى عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شبر عنا أيضا كذلك من بعض الوجوه وروى عن ابن عباس
انه قال ان الزكاة تسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف ان من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه
الصفة فانه يلزمنا التصديق عليه وان لم يجب علينا الزكاة حتى انه ان لم تدفع حاجتهم بالزكاة كان التصديق
واجبا ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به (التكليف السابع والثامن) قوله
تعالى واقبوا الصلاة وآتوا الزكاة وقد تقدم تفسيرهما واهل انه تعالى لما شرع أنه أخذ الميثاق عليهم
في هذه التكليف الثمانية بين انه مع انعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك لقبولوا فتحصل لهم الميزة
العظمى عند ربهم تولوا أو أسأوا الى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم
وذلك يريد في قبح ما هم عليه من الاعراض والتولى لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ الغاية
في البيان والتوثيق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في من المراد بقوله ثم توليتهم على ثلاثة
أوجه (أحدها) انه من تقدم من بني اسرائيل (وثانيها) انه خطاب بان كان في عصر النبي صلى الله
عليه وسلم من اليهود يعني أعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض أسلافكم (وثالثها) المراد بقوله
ثم توليتهم من تقدم وبقوله وأنتم معرضون من تأخر أما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول
في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي ان آخره فيهم أيضا لا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر
يبيّن ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم باعانة الحجج عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا الاقلية
منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه أما وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتهم خطاب مشافهة وهو بالحاضر
التي وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الغائبين أبقى فكأنه تعالى بين ان تلك العهد والمواثيق كالزمهم النفس
بها فذلك هو لازم لكم لانكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجج
مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتهم وأعرضتم عن ذلك الاقلية لآلامكم وهم الذين آمنوا وأسأوا فهذا
محتمل وأما وجه القول الثالث فهو انه تعالى لما بين انه أنعم عليهم بآل النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك
دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله وأنتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي انكم
ينزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه
وسلم أعرضتم عنه وكفرتم به فكسبتم في هذا الاعراض عثاية أولئك المتقدمين في ذلك التولى والله أعلم

قوله تعالى (واذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم
تشهدون) اعلم ان هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو انه تعالى كانهم هذا التكليف
وانهم أقرروا بعصته ثم خالفوا العهد فيه وأما قوله تعالى واذا أخذنا ميثاقكم فقيه وجوه (أحدها) انه
خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) انه خطاب مع أسلافهم وتقديره
واذا أخذنا ميثاق آبائكم (وثالثها) انه خطاب للأسلاف وتقرير للاخلاف ومعنى أخذنا ميثاقكم
أمرناكم وأكدها الامر وقيلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه أما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم فقيه اشكال
وهو ان الانسان ملطبا الى أن لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من أوجه
(أحدها) ان هذا الالهام قد تغير كآيات في أهل الهند انهم يقدرون في قتل النفس التلخيص من عالم الفساد
والعوق بعالم النور والصالح أو كغيره من صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الامور فيقتل نفسه فاذا

انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به (وثانيها) المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل
غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسب باو ديتا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم (وثالثها) انه اذا قتل غيره
فكأنما قتل نفسه لانه يقتل منه (ورابعها) لا تعتزوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم
(وخامسها) لانه يكون دماءكم من قواكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لانفسكم أما قوله تعالى
ولا تخرجون انفسكم فقيه وجهان (الاول) لا تفعلوا ما تنسحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم
(الثاني) المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه الخسنة والشدة حتى يقرب
من الهلاك أما قوله تعالى ثم أقررتم وأنتم تشهدون فقيه وجوه (أحدها) وهو الاقوى أى ثم أقررتم
بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا أى شاهد عليها
(وثانيها) اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شائعا فيما بينهم مشهورا (وثالثها)
وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق (ورابعها) الاقرار الذى هو
الرضا بالامر والمصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الفسيع فيكون المعنى انه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به
فأقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال أقررتم وأنتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة أقوال
(الاول) أقررتم بمعنى اسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعنى على اقرارهم (الثاني) أقررتم في وقت الميثاق

الذى مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون (الثالث) انه لا تكذبوا قوله تعالى (ثم أنتم هؤلاء تعلمون انفسكم
وتخرجون فريقتا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان يأوكم اسارى تفادوهم وهو محرم

عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فاجزاء من يفعل ذلك منهم الاخرى
في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون) أما قوله تعالى ثم أنتم
هؤلاء فقيه اشكال لان قوله أنتم للحاضرين وهؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه
من وجوه (أحدها) تقديره ثم أنتم يا هؤلاء (وثانيها) تقديره ثم أنتم اعنى هؤلاء الحاضرين (وثالثها)
انه بمعنى الذين وصلته يقتلون وموضع يقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج
ومثله في الآية قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى يعنى وما تلك التى بيمينك (ورابعها) هؤلاء تكيد لانهم
والخبر يقتلون وأما قوله تعالى تعلمون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه وأصحها أن المراد يقتل بعضكم
بعضا وقتل البعض لبعض فقيه أنه قتل للنفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبيننا المراد
بالاخراج من الديار ما هو أما قوله تعالى تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
قرأعاصم وحزرة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف
لاحدى التائين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء في الظاء كقوله تعالى اما قلتم والحذف
أخف والادغام أدل على الاصل (المسئلة الثانية) اعلم أن التظاهر هو التعاون ولما كان
الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما يعظم فيه القسنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم
فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهروهم على الظلم والعدوان (المسئلة الثالثة) الآية تبدل على ان
الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل أليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم
وازال العوائق والموانع وساط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد أعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم
على ظلمه قيصة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى (الجواب) انه تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد
زجر عن الظلم بالتدبير والزيح بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغب فيه ويحسنه في عينه ويدعو اليه
فتظهر الفرق (المسئلة الرابعة) الآية لاتدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على
انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل
الضرر والظلم فعلمنا أن المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة أما قوله تعالى وان يأوكم اسارى تفادوهم
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأنا فوجع وعاصم والكسائي اسارى تفادوهم بالالف فيها وقرأ حزرة وحده

بغير ألف فيه ما والباقيون أسارى بالالف تفدوهم بغير ألف والأسرى جمع أسير كجريح وبسحر وفي أسارى
قولان (أحدهما) انه جمع أسرى كسكرى وسكاري (والثاني) جمع أسير وقرى أبو عمرو بين الأسرى
والأسارى وقال الأسارى الذين في وثاق والأسرى الذين في اليد كأنه يذهب الى ان أسارى أشد مبالغة
وانكر ثعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار أسارى بالالف لان عليه أكثر الائمة ولانه أدل على معنى
الجمع اذ كان يقال بكثرة قيمه وهو قليل في الواحد نحو شكاي ولائم اللغة أهل الجاهز (المسئلة الثانية) تفدوهم
وتفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداء فدية وتفاذوهم
من المفاداة (المسئلة الثالثة) بهو والمفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصف اهلهم بما هو طاعة وهو
التخلص من الأسرى يذل مال أو غيره ليعودوا الى كفرهم وذكر أبو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع
القتل والاخراج اذا وقع أسير في أيديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال وان كان ذلك محرما عليكم ثم عذبه
تخسر جونه من الأسير قال أبو مسلم والمفسرون انما أنوا من جهة قوله تعالى أقتومنون ببعض الكتاب
وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل
عليهم والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم نبأ محمد فجاءه فعدوه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرت ببعض
وكلا التواين يحتمل لفظ المفاداة لان البازل عن الأسير يوصف بأنه فاداة والاخذ منه للتخلص يوصف
أيضا بذلك الا ان الذي أجمع المفسرون عليه أقرب لان عود قوله أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض
الى ما تقدم ذكره في هذه الآية أولى من عوده الى أمور تقدم ذكرها بعد آيات (المسئلة الرابعة) قال بعضهم
الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك أن قرينة النصير كانا أخوين كالاوس والخزرج فافترقا
فكانت النصير مع الخزرج وقرينة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع خلفائه واذا غلبوا اخرجوا وادارهم
واخرجوهم واذا أمر رجل من الفريقين بهوالة حتى يفدوه فغيرتهم القرب وقالوا كيف نقاتلونهم
ثم تفدوهم فيقولون أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكننا نسجي ان نذل حلفاؤنا وقال آخرون ليس
الذين اخرجوهم فودوا ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه أما قوله تعالى وهو محرم عليكم اخرجهم في
قوله وهو وجهان (الاول) انه ضمير القصة والشان كأنه قيل والقصة محرم عليكم اخرجهم الثاني
انه كتابة عن الاخراج اعبد ذكره نو كعبد الاله فصل بينهما ما بكلام فوضعه على هذا رفع كأنه قيل
واخرجهم محرم عليكم ثم اعبد ذكر اخرجهم مينا للاول أما قوله أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون
ببعض فقد اختلف العلماء فيه على وجهين (أحدهما) اخرجهم كفروا فداؤهم ايمان وهو قول ابن
عباس رضي الله عنهم ما وقتادة وابن جريج ولم يلزمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذا أنوا ببعض
الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم ينهاها
كفر اجمع انه ثبت أن العاصي لا يكفر لانا نقول لعلمهم صرحوا أن ذلك الاخراج غير واجب مع أن صريح
التوراة كان دالا على وجوبه (وثانيها) المراد منه التنبيه على انهم في عسكهم بنبوة موسى عليه السلام
مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة في أمره ما على سواء يجري مجرى طريقة السلف
منهم في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في المساق سواء أما قوله تعالى الاخرى في الحياة الدنيا
فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاء الله اذا مقمته وأبعده وقيل أصله الاستحياء فاذا قبل اخزاء الله كأنه
قيل اوقعه موقعا يستحي منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه (أحدها)
قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل ان
حملنا الآية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صرح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع
بأهل الذمة أخذ الجزية منهم (وثانيها) اخراج بني النصير من ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذرارهم وهذا
انما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وثالثها) وهو الاولى أن المراد منه الذم
العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتعكير في قوله خزي يدل على ان الذم

واقع في النهاية العظمى أما قوله ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب فقيهه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى أشد العذاب (والجواب) المراد منه انه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الأشد وان كان مطلقا الا ان المراد أشد من هذه الجهة أما قوله وما الله بغافل عما تعملون فقيهه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم شاء الخطاب والباقون بيا الغيبة وجه الاول البناء على أول الكلام أقومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ووجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار الخطاب لان عليه الاكثر ولانه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة اذا اجتمعا (المسئلة الثانية) قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون ثم نديد شديد وزيرو عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت عنمة عليه سبحانه مع انه أقدر القادرين وصلت الحقوق لاحالة الى مستحقها • قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون) اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممنوع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أي ما شاء وأراد فاذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخرة على نفسه فجعل الله ما عرض اليه ودعنه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا ~~ك~~ بالبيع والشراء وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لان المغبون في البيع والشراء في الدنيا مدموم حتى يوصف بأنه تغير في عقله فبان يذم مشترى متاع الدنيا بالآخرة أولى أما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب فقيهه مسئلتان (المسئلة الاولى) في دخول القضاء في قوله فلا يخفف قولان (أحدهما) العطف على اشتروا والقول الآخر بمعنى جواب الامر ~~ك~~ كقولك أولئك الضلال اتق به فلا يخفف عنهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار (المسئلة الثانية) بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف وجملة آخرون على شدته لا على دوامه والاولى أن يقال ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالقلية في كل وقت أو في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرنا أما قوله تعالى ولا هم ينصرون فقيهه وجهان الاكثر ان جلوده على نفي النصرة في الآخرة يعني ان أحد الايدى دفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من جله على نفي النصرة في الدنيا والاول أولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فصير كالجود والى تقام على المقتصر لان الكفار قد يصيرون عالمين للمؤمنين في بعض الاوقات • قوله تعالى (واقعدا نبتنا موسى

الكتاب وقضينا من بعده بالرسول وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففرقا فتقلون) اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوها بالكفر والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون أمر الله تعالى في قتل أنفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبيكتهم بما ذكره في هذه الآية أما الكتاب فهو التوراة أمام الله اياها جلة واحدة روى عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكا لم يطيقوا حملها فبعث الله لكل حرف منها ملكا لم يطيقوا حملها فحنقه الله على موسى فحملها وأما قوله تعالى وقضينا من بعده بالرسول فقيهه مسئلتان (المسئلة الاولى) قضينا أنعمنا مأخوذ من الشيء يأتي في قفاء الشيء أي بعده فنحو ذنبه من الذنب ونظيره قوله ثم أرسلنا رسلا تترى (المسئلة الثانية) روى أن بعده موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتوارى وتظهر بعضهم في أثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشريعة جديدة واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى وقضينا من بعده بالرسول فانه يقتضى انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا في افعال القصاص ان الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك الشريعة بعضها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة

محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهته الا ما كان قد
 علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكما لا يجوز أن يبعث تعالى رسولا لاشرية معه أصلا تبين العقليات لهذه
 الغلة فكذا القول في مسائلنا ثبت انه لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام ان يكونوا قد
 أتوا بشرية جديدة ان كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما ندرس من الشريعة الأولى (والجواب)
 لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعث هؤلاء الرسل تنفيذه تلك الشريعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من
 الإلطاف لا يعلمها الا الله وبالحسنة فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة الاباعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعث
 هؤلاء الرسل الا بشرية جديدة أو لاهياء شريعة اندرست وحل النزاع وقع الا في هذا (المسئلة الثالثة)
 هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيال والياس واليسع
 ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم أما قوله تعالى وآتيناه عيسى بن مريم البينات ففيه مسائل (المسئلة الأولى)
 السبب في ان الله تعالى اجل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان من قبله من الرسل جاؤا بشرية موسى فكانوا
 متبعين له وليس كذلك عيسى لان شريعته نسخ أكثر من موسى عليه السلام (المسئلة الثانية) قبل عيسى
 بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى ايلادام وقيل مريم بالعبرانية من النساء كزير من الرجال وبه فسر قول روية قلت
 زير لم تصله مريم (المسئلة الثالثة) في البينات وجوه (أحدها) المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن
 عباس (وثانيها) انها الانجيل (وثالثها) وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجزتين مهمة نبوته كما أن
 الانجيل بين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى أما قوله تعالى وايدناه بروح القدس ففيه مسائل
 (المسئلة الأولى) قرئ وايدناه قرأ ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب
 ورعب (المسئلة الثانية) اختلفوا في الروح على وجوه (أحدها) انه جبريل عليه السلام وانما سمي بذلك
 لوجوه (الأول) أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف
 جبريل بذلك تشرىفاله ويأنا لعلومه تبه عند الله تعالى (الثاني) سمي جبريل عليه السلام بذلك لانه يحيى به
 الدين كما يحيى البدن بالروح فانه هو المتولى لانزال الوحي الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم
 (الثالث) أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل (الرابع) سمي
 جبريل عليه السلام روحا لانه ماضته اصلاب الفحول وارحام الاتهام (وثانيها) المراد بروح القدس
 الانجيل كما قال في القرآن روحا من أمرنا وسمى به لان الدين يحيى به ومصالح الدنيا تنظم لاجله (وثالثها)
 انه الاسم الذي كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير (ورابعها) انه
 الروح الذي نفع فيه والقدس هو الله تعالى فتسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما وتشرىفا
 كما يقال بيت الله وناقة الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيى به الانسان واعلم أن
 اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارج
 الانسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح
 على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب حياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب حياة
 القلوب بالعلوم والانجيل سبب لفظه والشرايع وحياتها والاسم الاعظم سبب لان يتوصل به الى تحصيل
 الاغراض الا ان المشابهة بين معنى الروح وبين جبريل أتم لوجوه (أحدها) لان جبريل عليه السلام مخلوق
 من هو نوراني لطيف فكانت المشابهة أتم فكان اطلاق اسم الروح على جبريل أولى (وثانيها) ان هذه
 التسمية فيه اظهر منها فيما عداها (وثالثها) أن قوله تعالى وايدناه بروح القدس يعني قوته والمعاد من هذه
 التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز
 فكان ذلك أولى (ورابعها) وهو ان اختصاص عيسى بجبريل عليه السلام من أكد وجوه الاختصاص بحيث
 لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما ولد عيسى عليه السلام
 من نطفة جبريل عليه السلام وهو الذي ربه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد

الى السماء أما قوله تعالى اذ كما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففروا به ادم لهم لان اليهود ومن
 بنى اسرائيل كانوا اذا أتاهم رسول بخلاف ما يهرون كذبوه وان تبيأ لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم
 الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتهم والترؤس على عاصيتهم وأخذوا أموالهم بغير حق وكانت الرسل تسبل عليهم ذلك
 فكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوالمهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التأويل ومنهم
 كان من يستكبر على الانبياء استكبارا بليس على آدم أما قوله تعالى ففروا بما كذبتم وقرىة فافقه لكون فلان
 أن يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه من وجهين (أحدهما) أن يراد الحال الماضية لان الامر فطبيع
 فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب (الثاني) أن يراد فريقا قتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل
 محمد صلى الله عليه وسلم لولا اني اعصمهم منكم ولذلك صهرتوه وسميت له الشاة وقال عليه السلام عذمتوه
 ما زالت أكلة خببر تعادوني فهذا وان انقطاع الجهرى والله أعلم • قوله تعالى (وهوا فوج باغلف بل
 لعنهم الله بكفرهم فذليل ما يوسعون) أما الغلف ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) انه جمع اغلف ولاغلف
 هو ما في غلاف أى قلوبنا غشاة باغطية مانعة من وصول أثر دعوتك اليها (وثانيها) روى الاصم
 عن بعضهم ان قلوبهم غلف بالعلم وعلوه بالكممة فلا حاجة معهم الى شرع محمد عليه السلام
 (وثالثها) غلف أى كان غلاف الخصال لاني فيه مما يدل على صحة قولك أما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه
 الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن
 ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان
 لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق الحق المعذور قالوا
 وهذا يدل على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله انا جعلنا في
 اعناقهم اغلالا وقوله وجعلنا من بين أيديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين من الايمان بل المراد ما منع
 الاطراف أو تشبه حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على
 هذه المقالة ذمته تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا لقلبنا فأكنة مما تدعوننا اليه
 وفي أذاننا وقروا من يمتد اذنيك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك
 ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان الذي حكاه عنهم اظهرا له ذمهم ومسقطا لومهم واعلم اباينا ان
 في تفسير الغلف زوجا ثلاثة فلا يجب الجزم باحد من غير دليل سلطنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن
 لم قلت ان الآية تدل على ان ذلك القول مذموم أما قوله تعالى بل لعنهم الله بكفرهم ففيه أجوبة (أحدها)
 هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم أما ما قلتم بأنه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فله تعالى حكى عنهم
 تولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم (وثانيها) المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا
 ذلك على سبيل الاستهزاء بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا في أغلاف ولا في أغشية بل قوية وشواطرنا منيرة
 ثم اتاهم الشواطر والافهام تأملنا في ذلك بالحمد فلم نجد منها شيئا قويا فلما ذكروا هذا النصف الكاذب
 لاجرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول (وثالثها) لعل قلوبهم ما كانت في الاغشية بل كانوا
 عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى يرفونه كما يعرفون أسماءهم الا أنهم أنكروا
 تلك المعرفة وأدعوا ان قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك
 الكفر أما قوله تعالى فذليل ما يوسعون ففيه مسثلان (المسألة الاولى) في تفسيره ثلاثة أوجه (أحدها) ان
 القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن منهم الا القليل عن فتادة والاصم وأبى مسلم (وثانيها) انه صفة الايمان أى
 لا يؤمنون الا قليلا مما كفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسول (وثالثها) معناه
 لا يؤمنون أملا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائي تقول العرب مررنا
 بارض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيئا والوجه الاول أولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا
 يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصريح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء

القوم (المسئلة الثانية) في آلهاب قلبه لا وجوه (أحدها) فأما ناقلا ما يؤمنون وما من يذبح وهو
 إيمانهم ببعض الكتاب (وثانيها) اتصب ينزع النماض أي بقلب يؤمنون (وثالثها) فصاروا قلوبا
 ما يؤمنون • قوله تعالى (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتون
 على الذين كفروا فلما جاءهم معهم كفروا) فروا به فلعنة الله على الكافرين (اعلم ان هذا نوع
 من قبائح أنعل اليهود أما قوله تعالى كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله
 تعالى مصدق لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك الا القرآن أما قوله تعالى مصدق
 لما معهم ففيه مثلان (المسئلة الاولى) لاشبهة في ان القرآن مصدق لما معهم في أمر يتعلق بملكيتهم
 تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ قد
 عرفوا انه ليس بوافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد المواقفة في باب أدلة القرآن لان جميع
 كتب الله كذلك وبما بطل الكل ثبت ان المراد موافقة كتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليه من
 العلامات والتعوت والصفات (المسئلة الثانية) قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نسبها عن
 النكرة قلنا اذا وصفت النكرة تخصصت فصح ان تصاب الحال عنها وقد وصف كتاب بقوله من عند الله
 (المسئلة الثالثة) في جواب المسئلة اوجه (أحدها) انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرأتا سمعت به
 الجبال فان جوابه محذوف وهو ان كان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج (وثانيها) انه على التكرير
 اطول الكلام والجواب كقوله تعالى أبعثكم انكم الى قوله تعالى انكم يخرجون عن المبرر
 (وثانيها) أن تكون الفاصلة بين الواو والاولى وكقوله جوابا لاما الثانية وهو كقوله فاما يا بنيكم من هدى
 فمن تبع هداى فلا خوف عليهم الآية عن الفراء أما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتون على الذين
 كفروا ففي سبب النزول وجوه (أحدها) ان اليهود من قبل مبعث محمد ونزول القرآن كانوا يستفتون أى
 يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افخ علينا وانصرنا بالذي الالى (وثانيها) كانوا يقولون لخصالهم
 عند القتال هذا نبي قد ظلم زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس (وثالثها) كانوا يسألون العرب عن مولد
 ويصفونه بأنه نبي من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا أى على مشركي العرب عن أبي مسلم
 (ورابعها) نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث
 عن ابن عباس وقنادة والسدي (خامسها) نزلت في أحبار اليهود كانوا اذا قرؤوا ذكرهم في التوراة
 وابنه مبعوث وانه من العرب سألو مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله
 حال هذا المبعوث أما قوله تعالى فلما جاءهم معهم كفروا كقوله ففهم مسائل (المسئلة الاولى) تدل الآية على
 انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما أن يقال انه حصل فيها نعت محمد
 صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل أعني بيان أن الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية
 سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان
 القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر
 اطباقتهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة
 كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم معهم كفروا كقوله الجواب ان
 الوصف المذكور في التوراة كان وصفا اجماليا وان محمد صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك
 الاوصاف بل بفاهور المعجزات صارت تلك الاوصاف كانوا كدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار (المسئلة
 الثانية) يحتمل أن يقال كقوله لوجوه (أحدها) انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل
 لكثرة من جاء من الانبياء من بني اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى
 محمدا من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه عظم ذلك عليهم فأظهروا له كذبا وخالفوا طريقتهم
 الاول (وثانيها) اعترفوا بنبوته فكان يوجب عليهم زوال رباساتهم وأموالهم فأبوا وأصرروا على الانكار

(وثانئها) لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به (المسئلة الثالثة) انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط أما قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة لان المبعوث من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل أليس انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا تنسوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على اننا فيما قبل ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله أعلم * قوله تعالى (بشما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا

أن ينزل الله من فضله على من يشاء عبادا بغيا وبغضب على غضب ولكافرين عذاب مهين) اعلم ان البحث عن حقيقة بشما لا يتحصل الا في مسائل (المسئلة الاولى) أصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاوّل وكسر الثاني كقولنا علم الآن ما كان ثابته حرف حلق وهو مكسور ويجوز فيه أربع لغات (الاوّل) على الاصل أعني بفتح الاوّل وكسر الثاني (والثاني) اتباع الاوّل للثاني وهو أن يكون بكسر النون والعين وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم يجوزوه ههنا لكون الحرف الحلقى مستتبعا لما يجاوره (الثالث) اسكان الحرف الحلقى المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم وبئس بفتح الاوّل واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء (الرابع) أن يسكن الحرف الحلقى وتنقل كسره الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغير لا اخير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكاهنتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الأفعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدري في الزمان الماضي وصيرورتهما كلتي مدح وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغير اللازم في اللفظ على التغير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يدكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما أشهد المبرّد

فقد ادبني قيس على * ما أصاب الناس من شر وضر

ما أقلت قد ماى انهم * نعم الساعون في الامر المبر

(المسئلة الثانية) انهم ما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفتراء يجعلانما بمنزلة الاسماء ويحتاج بقول حسان بن ثابت

السبب بنعم الجار بوائف يشه * من الناس ذامال كثير ومعدما

وبما روى ان اعرابا بشر بولودة فقيل له نعم المولود ومولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية (المسئلة الثالثة) اعلم ان نعم وبئس أصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسم ما يستغرق الجنس تماما مظهر او تام مضمرا والمظهر على وجهين (الاوّل) نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وانما قصد الرجل على الاطلاق (والثاني) نحو قولك نعم غلام الرجل زيد أما قوله

فنع صاحب قوم لاسلاح لهم * وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد يدل على المقصود اذا المراد واحد فاذا أتى في الركب بالالف واللام فكانه قد أتى به في القوم وأما المضمرة فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاوّل لان التكررة المنصوبة تدل عليه ورجلانصب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا ولا يميز لا يكون التكررة ألا ترى ان أحدا لا يقول عشرون الدرهم ولو أدخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب اسكان تناضا للعرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وانما أضمروا الفاعل قصد الاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه (المسئلة الرابعة) اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين (أحدهما) أن يكون مبتدأ مؤخرأ كأنه قيل زيد نعم الرجل أخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول فررت به المسكين تريد المسكين فررت به فأما الرابع الى

المبتدأ فالرجل لما كان شاكراً ما علم فيه الجنس كان زيدا داخل تحتها فصارت بمنزلة الذكر الذي يعود إليه (والوجه
 الآخر أن يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي
 أثبت عليه فبقيل زيد أي هو زيد (المسئلة الخامسة) المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور
 بعدهم فممن كريد من الرجال وإذا كان كذلك كان المضاف الى القوم في قوله تعالى ساء مثلاً القوم الذين
 كذبوا بآياتنا محذوفاً وقد مر ساء مثلاً مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا وإذا قد تلخصنا هذه المسائل فنخرج الى
 التفسير أما قوله تعالى بشيء مما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) ما ذكره
 من صيغة مفسرة لفاعل بشيء بمعنى بشيء شئنا اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم أن يكفروا (المسئلة
 الثانية) في الشراء ههنا قولان (أحدهما) أنه بمعنى البيع ويأتي أنه تعالى لما مكّن المكلف من الايمان
 الذي يقضى به الى الجنة والكفر الذي يؤدي به الى النار صار اختياره لاحدهما على الآخر بمنزلة اختيار
 ثالث ساعة على ساعة فإذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قبل نعم ما اشترى ولما مكّن الغرض بالبيع
 والشراء هو ابدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بما يأنه بائع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل
 واحد منهما فاصح تأويل قوله تعالى بشيء مما اشتروا به أنفسهم بأن المزايا باعوا أنفسهم بكفرهم لان الذي
 حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك (الوجه الثاني) وهو الواضح
 عندى ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتي بأعمال يظن انه يتخلص من العقاب فكانه
 قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهو لا اله الا هو ولما اعتقدوا فيما أتوا به انها تخلصهم من العقاب ونوصلهم الى
 الثواب فقد ظنوا انهم قد اشترىوا أنفسهم فاذهبهم الله تعالى وقال بشيء مما اشتروا به أنفسهم وهذا
 الوجه أقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى أن يكفروا
 بما أنزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم باقرآن لان الخطاب في اليهود وكافوا مؤمنين بغيره
 ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال بغيا وأشار بذلك الى غرضهم بالكفر
 كما يقال يعادى فلان فلانا سدا تنبيه بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا أن يكفروا بجاهل لا بغيا
 واعلم ان هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغى قديماً كون لوجوه شتى ير تعالى غرضهم
 من هذا البغى بقوله أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا تليق الا بما حكيناها من انهم ظنوا
 ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغى
 والحسد أما قوله تعالى فبـ وأبغض على غضب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في تفسير الغضب
 وجوه (أحدها) انه لا بد من اثبات بين الغضيين أحدهما ما تقدم وهو كذبهم عيسى عليه
 السلام وما أنزل عليه والآخر كذبهم محمد عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصارت ذلك دخولا
 في غضب بعد غضب ومخط بعد مخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن
 والشعي وعكرمة وأبي العباس وقتادة (الثاني) ليس المراد اثبات غضبين فقط بل المراد اثبات أنواع
 من الغضب مترادفة لاجل أمور مترادفة صدرت عنهم فحقوقهم عزيز ابن الله يد الله مغلوله ان الله فقير ونحن
 أغنيا وغير ذلك من أنواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير (الثالث) ان المراد به تأكيد الغضب
 وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول أبي مسلم (الرابع) الاول بعبادتهم
 الجمل والثاني بكتمانهم صفة محمد وبعدهم نبوته عن السدى (المسئلة الثانية) الغضب عبارة عن التعير
 الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غلبان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكره وذلك محال في حق الله فهو
 محمول على ارادته لمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر بذلك (المسئلة الثانية) انه يصح
 وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كعظمته في العذاب فلا يكون غضبه على
 من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة أما قوله تعالى ولا تكافرين عذاب مهين ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) قوله ولا تكافرين عذاب مهين له منزلة على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة

الاولى يدخل فيها أولئك الكفرة وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم (المسئلة الثانية)
العذاب في الحقيقة لا يكون معيناً لان معنى ذلك انه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى الا فيما به قتل فآله تعالى
هو المهيمن للعذاب بالعباد **السلام** الا ان الاهانة لماحصات مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه
فان قيل العذاب لا يكون الامع الاهانة فما الفائدة في هذا الوصف قلنا **السلام** كون العذاب مقروناً بالاهانة
أمر لا بد فيه من الدليل فآله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلاً عليه (المسئلة الثالثة) قال قوم قوله
تعالى وللشكافين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية
فريقان (أحدهما) انطوارج قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب
الا الكافر فيلزم أن يقال الفاسق **كافر** وثانيهم ما المرجحة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر
وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى * قوله تعالى
(واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا اتؤمن بما أنزل علينا) **السلام** ففرون بما وراه وهو الحق مصدقاً

لما سمعهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعلم ان هذا النوع أيضاً من قبائح أفعالهم واذا
قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما أنزل الله أى بكل ما أنزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان
الغظة ما يعنى الذى تفيد العموم قالوا لا الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا بالبهض دون
البعض ذمهم على ذلك ولولا ان الغظة ما تفيد العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما
أمروا بذلك قالوا اتؤمن بما أنزل علينا يعنى بالتوراة وكتب سائر الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه
السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراه وهو الانجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على
سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز أن يقال لهم آمنوا بما أنزل الله الا وهم طريق الى أن يعرفوا كونه منزل
من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلاً من عند الله وجب الايمان به
فثبت ان الايمان ببعض ما أنزل الله دون البعض تناقض أما قوله تعالى وهو الحق مصدقاً لما سمعهم فهو
كلاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بجميع ما صلى الله عليه وسلم وبيانته من وجهين (الاول) ما دل
عليه قوله تعالى وهو الحق انه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمجرات التى ظهرت عليه ثم انه عليه
الصلاة والسلام أخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وانه أمر المكلفين بالايمان به كان الايمان به
واجباً لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب مع **السلام** كفر ببعض الانبياء وبعض
الكتب محال (الثاني) ما دل عليه قوله مصدقاً لما سمعهم وقديره من وجهين (الاول) ان محمد صلوات
الله عليه لم يعلم علماً ولا استفاداً من استاذ فلما أتى بالحكايات والقصص موافقة لما فى التوراة من غير
تفاوت أصلاً علمنا انه عليه الصلاة والسلام انما استفادها من الوحي والتنزيل (الثاني) ان القرآن يدل
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما أخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على
الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقاً للتوراة بل مكذباً لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان
بالقرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام أما قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل فقيه مسائل (المسئلة
الاولى) انه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى ان دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه
أخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقاً في ادعاء النبوة فان
قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفراً لهم سعيهم في ذلك ان
صدقهم في ادعائهم كونهم مؤمنين بالتوراة (المسئلة الثانية) هذه الآية دالة على ان الجسالة في الدين من
حرف الانبياء عليهم الصلاة والسلام وان اراد المناقضة على انهم جاز (المسئلة الثالثة) قوله فلم تقتلون
وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه (أحدها) ان الانبياء في ذلك
الزمان ما كانوا موجودين (وثانيها) انهم ما أقدموا على ذلك (وثالثها) انه لا يتأتى فيه من قبل فاما

ان كنتم صادقين وان يتنوه ابدًا بما قدمت ايديهم والله عليم بالقلوبين اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم
 وهو ادعائهم ان الدار الآخرة خاصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لا يجوز ان
 يقال على طريق الاستدلال على انهم ان كان كذا وكذا فاعمل كذا الا والاول مذهب ليصح الزام
 الثاني علمه (وثانيها) ما حكى الله عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودًا أو نصاري وفي
 قوله نحن أبناء الله وأحباؤه وفي قوله وقالوا لن نعبد الله الا اياما معدودة (وثالثها) اعتقادهم في انفسهم
 انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز في شرعهم وان سائر الفرق مبطلون (ورابعها) اعتقادهم ان انفسهم
 الى اكبر الانبياء عليهم السلام اعنى يعقوب واصحاق وابراهيم يخصهم من عقاب الله تعالى ويوصاهم الى
 ثوابه ثم انهم لهذه الاشياء عظموا شأن انفسهم فكانوا يفتخرون على العرب ويعجبوا بخلعه كالخبة في أن النبي
 المنتظر المبشر به في التوراة منهم لامن العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى
 الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احب على فساد قلوبهم بقوله قل ان كانت اكم الدار الآخرة عند الله خالصة
 من دون الناس فتمنوا الموت ويان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الآخرة ثم ان
 نعم الدنيا على قلوبهم كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعة معهم بالجدال والقتال
 ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم ان يتيقن انه بعد الموت لا بد وأن ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد
 وأن يكون راغبًا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب
 وجب أن يكون مطلوبًا فوجب أن يكون هذا الانسان راضيًا بالموت متمنيًا له فثبت ان الدار الآخرة لو كانت
 لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى اخبر انهم ماتموا الموت بل ان يتنوه ابدًا وحينئذ يلزم قطعًا
 بطلان ادعائهم في قلوبهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس فان قيل لانسلم انه لو كانت لهم الدار
 الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت قوله لان نعم الآخرة مطلوب ولا سبيل اليه الا بالموت والذي يتوقف
 عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوبًا قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبًا نظرًا الى كونه
 وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروهًا نظرًا الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالاسلام العظيمة وما كانوا
 يطبقونها فلا جرم ماتموا الموت (السؤال الثاني) انه كان لهم أن يلقبوا هذا السؤال على محمد صلى الله
 عليه وسلم فقولوا انك تدعى ان الدار الآخرة خالصة لك ولا تمك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر
 كذلك فارض بأن تقتلك وتقتل أمتك فاننا نرى أمتك في الضرر الشديد والبلاء العظيم بسبب
 الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون الى نعم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم (السؤال الثالث)
 لعلمهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الجائر فاما صاحب
 الكبيرة فانه يبقى محالًا في النار ابدًا لانهم كانوا عبيدية أولانهم جوزوا في صاحب الكبيرة أن يصير معذبا
 فلاجل هذا ماتموا الموت وليس لاحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم انه لا تسهم النار الا اياما
 معدودة لان كل يوم من ايام القيامة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب
 العدد لكن طويله بحسب المدة فلا جرم ماتموا الموت بسبب هذا الخوف (السؤال الرابع) انه عليه
 الصلاة والسلام نهى عن تمني الموت فقال لا يتم أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقبل الله من احبني ان كانت
 الحياة خيرا لي ونوفني ان كانت الوفاة خيرا لي وأيضا قال الله تعالى في كتابه يستجيب لهم الذين لا يؤمنون
 بها والذين آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز أن ينهى عن الاستجبال ثم انه يتحدثى القوم بذلك (السؤال
 الخامس) ان لفظ التمني مستتر بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ البدال على ذلك المعنى
 وهو قول القائل ليتني مت فلانهم قد يقولوا انك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فله
 أن يقول ما أردت به هذا اللفظ وانما أردت به المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله
 أن يقول كذبتم ما أقيم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود انه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لاجرم
 لم يلتفتوا اليه (السؤال السادس) هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم

انهم ماتوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ولن يتنوه أبدا ضعيف لان الاستدلال به ذا انما يصح لو ثبت
كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه (الجواب) قوله كون الموت متضمنة للدم يكون كالأصناف عن تنبيه
قلنا كما أن الالم الحاصل عند الطامة لا يصرف عن الطامة للعالم الحاصل بأن المنفعة العامة لا بسبب الطامة
عظيمة وجب أن يكون الامر ههنا كذلك قوله ثانيا انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد زعمه أن يرضى بالقتل
قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمد ~~كان~~ يقول اني بعثت لتبليغ الشرائع الى أهل التواتر
وهذا المقصود لم يحصل بعد فلاجل هذا لا أرضى بالقتل وأما أنت فاستسم كذلك فظاهر الفرق قوله ثالثا
كانوا خائفين من عقاب الكفار قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج نواهيها
بالعقاب قوله رابعا نهي عن معنى الموت قلنا هذا النهي طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بسبب
اختلاف الأوقات روى ان عليا رضي الله عنه كان يعطى بين الصغين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضي
الله عنه ما هذا ترى الحباربين فقال يا بني لا يبالي أبوك بأعلى الموت سقط أم عليه يسقط الموت وقال عمار
رضي الله عنه بصفتين الآن الا في الاحبة * محمد او حربه * وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الأوقات معنى
الموت على ان هذا النهي محتمل بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتخلى الإنسان
الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فأين هذا من التقي الذي يدل على
صحّة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التقي باللسان أو بالقلب قلنا التقي في لغة العرب لا يعرف
الا ما يظهر بالقول ~~كما~~ ان الخبر لا يعرف الا ما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم
وأيضا في الحال أن يقول النبي عليه الصلاة والسلام لهم غموا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف
عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره وقوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد التقي قلنا من وجوه
(أحدها) انه لو حصل ذلك لنقل نقلا متوازيا لانه أمر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحّة نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وتقدر حصول هذا التقي بطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع
العظيمة فوجب أن ينقل نقلا متوازيا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام
مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي وصل اليه في الدنيا
والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انتقادها الخائف قهرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من
جهة ربه بالوحي النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن
يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجزب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في أعقل العقلاء
فثبت انه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة الا وقد أوحى الله تعالى اليه بأنهم لا يتنونه
(وثالثها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لو ان اليهود غتموا الموت لما نواؤوا أو ما ساعدتهم من
النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو غتموا الموت اشركوا به
ولما نواؤوا بالجملة فالأخبار الواردة في انهم مائة وابلغت مبلغ التواتر خصلت الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير هذا
الاستدلال ولترجع الى التفسير أما قوله تعالى قل ان كانت لكم الآخرة فالمراد الجنة لانها هي المطلوبة
من دار الآخرة دون النار لانهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة وأما قوله تعالى عند الله فليس المراد المكان بل
الترلة ولا بعد أيضا في حله على المكان فلعن اليهود كانوا مشبهة قاضية والعندية المكائبة فأبطل الله كل ذلك
بالدلالة التي ذكرها وأما قوله تعالى خالصة فذهب على الحال من الدار الآخرة أي سلمة لكم خاصة بكم ليس
لأحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى والناس للجنس وقيل
للعهد وهم السلتون والجنس أولى لقوله الا من كان هودا أو نصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود وأما قوله من
دون الناس فالمراد به سوى لامعنى المكان كما يقول القائل ان وهب منه ملكا هذا لك من دون الناس
وأما قوله تعالى فغنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا أمر معلق على شرط
مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والفرض منه التحدى واطهار كذبهم في دعواهم

(المسئلة الثانية) في هذا النقي قولان (أحدهما) قول ابن عباس انهم يتحدوا بأن يدعوا القريبان بالموت على أي فريق كان أكذب (والثاني) أن يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني أولى لأنه أقرب الى موافقة المأخذ أما قوله تعالى ولن يتموه فغير قاطع عن أن ذلك لا يقع في المستقبل وهذا الخبر عن الغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وهوله الايمان بهذه الحكمة أخبر بأنهم لا يأتون بذلك فهذا الخبر جازم عن أمر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحى وأما قوله تعالى أبدا فهو غيب آخر لانه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهم ما غيبان وأما قوله تعالى بما قدمت أيديهم فبيان للعلة التي لها لا يتنمون لانهم اذا علموا سوء طريقهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى أن لا يتنموا الموت وأما قوله تعالى والله عليم بالظالمين فهو كالرجز والتهديد لانه اذا كان عالما بالسوء والتجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تهوورا المكلف لذلك من أعظم الموارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافر فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا وان يتموه أبدا وقال في سورة الجمعة ولا يتمونه أبدا فلم ذكر ههنا في سورة الجمعة لاقولنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم أولياء الله من دون الناس والله تعالى ابطال هذين الامرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتموا الموت والدعوى الاولى أعظم من الثانية اذ السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب وأما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تزداد لغيرها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى أعظم لا يحرم بين تعالى فساد قولهم بافظ لان الله أقوى الالهة الشافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكثرت في ابطالها بافظ لانه ليس في نهاية القوة

في اخادة معنى النقي والله أعلم • قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يودّ أحدهم لو يجرى له من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمون الموت أخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة لانهم اقسامنا بالشا وهو أن يكون الانسان بحيث لا يتمي الموت ولا يتمي الحياة فقتال ولتجدنهم أحرص الناس على حياة أما قوله تعالى ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى المعنويين في قوله وجدت زيدا اذا حفظ ومعه ولهم وأحرص وانما قال على حياة بالنسبة لانه حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاوله ولذلك كانت القراءة فيها أوقع من قراءة أبي على الحياة أما الواو في قوله ومن الذين أشركوا ففيه وجوه (أحدها) انها واو عطف والمعنى ان اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك هو أخصي الناس ومن حاتم هذا قول الفراء والاصم فان قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين أشركوا لا يؤمنون بالعباد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها اجنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو معتز بالجزء كان حقيقا بأعظم التوبيخ فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك (القول الثاني) ان هذه الواو واسنة ثنائف وقد تم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين أشركوا وانما يودّ أحدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم (القول الثالث) ان فيه تقديرا وتأخيرا وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا وأحرص الناس على حياة تم فسر هذه المحبة بقوله يودّ أحدهم لو يجرى له من العذاب سنة وهو قول أبي مسلم والقول الاول أولى لانه اذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالأليق بالنظر ان يكون المراد ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الآخرة لنا لا تغربنا والله أعلم (المسئلة الثانية) اخلافوا في الماراد بقوله تعالى ومن الذين أشركوا على ثلاثة أقوال قيل الجوس لانهم كانوا يقولون للملكهم عس ألف نبروز وألف

مهرجان * وعن ابن عباس هو قول الاعاجم زى هزار سال وقيل المراد مشرك والعرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لا يائنا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الاعاجم عش ألف سنة بل المراد به الكثير وهو معروف في كلام العرب أما قوله تعالى يود أحدهم لو يعمر ألف سنة فالمراد أنه تعالى بين بعدهم عن معنى الموت من حيث أنهم يتمنون هذا البقاء ويحرمون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه معنى الموت أما قوله تعالى وما هو بزرخه من العذاب أن يعمر رقبته مسألان (المسئلة الأولى) في أن قوله وما هو كناية عما إذا ثلاثة أقوال (أحدها) أنه كناية عن أحدهم الذي جرى ذكره أي وما أحدهم بمن بزرخه من النار تعميده (وثانيها) أنه ضمير للمبادل عليه يعمر من مصدره وإن يعمر يدل منه (وثالثها) أن يكون مبهما وإن يعمر موضحه (المسئلة الثانية) الزحزحة التبعية والانحاء قال القاضى والمراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير ولو قال تعالى وما هو بزرخه وبغيره لم يدل على قوة التأثير كدلالة هذا القول وأما قوله تعالى والله بصير عابثون فاعلم أن البصر قد يراد به العلم يقال إن فلان بصير هذا الأمر أي معرفة وقدير راديه أنه على صفة لو وجدت المصبرات لا بصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه إلا أن من قال إن في الأعمال ما لا يصبغ أن يرى حل هذا البصر على العلم لا محالة والله أعلم * قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بأذن

الله صدق ما بين يديه وهدى لبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فأن الله عدو للكافرين) اعلم أن هذا النوع أيضا من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل (المسئلة الأولى) أن قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بأن يحاط بهم بذلك لأنه يجري مجرى الحاجة فإذا لم يثبت منهم في ذلك أمر لا يجوز أن يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أمورا (أحدها) أنه عليه السلام لما قدم المدينة أتاه عبد الله بن مسعود فاقبال يا محمد كيف نورك فقد أخبرنا عن قوم النسي الذي يجي في آخر الزمان فقال عليه السلام تنام عينا ولا تنام قباي قال صدقت يا محمد فأخبرني عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة فقال أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فبال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه فقال أيهما غلب مأوه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال أخبرني أي الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفي التوراة إن النبي إلاي يخبر عنه فقال عليه السلام أنشدكم بالله الذي أنزل التوراة على موسى هل تعلمون أن إسرائيل من مرض مرضا شديدا فطال سقمه فذره لله فذرا ثم عافاه الله من سقمه ليحرم من على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحمان الأيل وألبانهم فقالوا نعم فقال له بقيت خصله واحدة إن قلتم آمنت بك أي ملك يأتيك بما تقول عن الله قال جبريل قال إن ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل يأتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذي يأتيك آمنا بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن مسعود يا أول هذه العداوة إن الله تعالى أنزل على نبينا إن بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا القتل رجلا فدفع عنه جبريل وقال إن سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذلك الذي أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم أنه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نعد هذه عدوا وأما ميكائيل فإنه عدو جبريل فقال عمر فاني أشهد أن من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فأنكر ذلك على عمر فأنزل الله تعالى هاتين الآيتين (وثانيها) روى أنه كان لعمر أرض بأعلى المدينة وكان عمر على مدراس اليهود وكان يجلس إليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد أحبينالك وإننا لنتطعم فيك فقال والله ما أحبينكم لحبكم ولا أسألكم لاني شالفي ديني وأعماد خل عليكم لازداد بصيرة في أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره في كتابكم ثم سألهم عن جبريل فقالوا لا نعلم محمدنا نطلع محمدنا على أسرارنا وهو صاحب كل خسر وعذاب وإن ميكائيل يجي بالخصب والسلم فقال لهم وما منزلتهم ما من الله قالوا أقرب منزلة

جبريل عن جبريل عن يساره وميكائيل عدو الجبريل فقال عرائش كانا كاتقو لولن فاهما بعدون
 ولا نتم أكفر من الجبر ومن كان عدوا للاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لهما ثم رجع
 عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقت ربك يا عمر
 قال عمر لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك أصيب من الجبر (وثانيها) قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل
 عليه السلام عدونا أمر أن يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فنزل الله هذه الآيات واعلم ان الاقرب أن
 يكون سبب عداوتهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لان قوله من كان عدوا للجبريل فانه
 نزل على قلبك باذن الله مشعرا بأن هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بأمر الله فلا
 ينبغي أن يكون سببا للعداوة وتقر به هذا من وجوه (أولها) ان الذي نزل به جبريل من القرآن بشارة
 المطيعين بالثواب وانذار العاصي بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله
 الذي يعترفون انه لا يحصى عن أمره ولا سبيل الى مخالفة فعله من هذا سببه لوجب عداوة الله وعداوة
 الله كغيره فيلزم ان عداوة من هذا سببه كقوله (وثانيها) ان الله تعالى لو أمر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب
 فاما أن يقال انه كان يقر ذوايبي عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأبى
 به على وفق أمر الله فينتدئ توجهه على ميكائيل ما ذكره على جبريل عليهم السلام فاما الوجه في تخصيص
 جبريل بالعداوة (وثالثها) ان انزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على
 قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن فبعضه فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين انزال
 التوراة على موسى عليه السلام فبعضه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت به هذه الوجوه فساد ما قالوه (المسئلة
 الثانية) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود ان جبريل عدوهم قالوا لا نرى اليهود في زماننا
 هذا مطيعين على انكار ذلك مصرين على ان أحدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله
 أصدق ولان جهلهم كان شديد اوهم الذين قالوا اجعل لنا الهة كالهم آلهة (المسئلة الثالثة) قرأ ابن كثير
 جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غيرهم وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا
 والباء قون بكسر الجيم والراء غيرهم وموزون قنديل وفيه سبع لغات ثلاث متناه كرهاها وجبرائيل على وزن
 جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الضمير للتعريف
 والجمعة (المسئلة الرابعة) قال بعضهم جبريل معناه عبد الله فجبر عبدوايل الله وميكائيل عبد الله وهو قول
 ابن عباس وبجماعة من أهل العلم قال أبو علي السوسي هذا لا يصح لوجهين (أحدهما) انه لا يعرف من أسماء
 الله ايل (والثاني) انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا أما قوله تعالى فانه نزل على قلبك ففيه
 سوالات (السؤال الأول) الهاء في قوله تعالى فانه وفي قوله نزل الى ما ذابعد الجواب فيه قولان
 (أحدهما) ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم
 كقوله ما نزل على ظهره من دابة يعني على الارض وهذا قول ابن عباس وأكثراهل العلم أي ان كانت
 عداوتهم لان جبريل ينزل القرآن فاعلم ان نزل به باذن الله قال صاحب الكشف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه
 نغامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بد كشيء من
 صفاته (وثانيها) المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لانه نزل نفسه (السؤال الثاني) القرآن انما
 نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزل على قلبك الجواب هذه المسئلة ذكرناها في سورة الشعراء
 في قوله نزل به الروح الامين على قلبك وأكثرا لامة على انه انزل القرآن عليه لا على قلبه الا أنه خص القلب
 بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى اذا ما الى أمته فلما كان سبب عتقته من الاداء فبانه
 في قلبه حفظا لاجزان يقال نزل على قلبك وان كان في الحقيقة نزل عليه لا على قلبه (السؤال الثالث) كان
 حق الكلام أن يقال على قلبي والجواب جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل قل ما تكلمت به من
 قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزل على قلبك (السؤال الرابع) كيف استقام قوله فانه نزل به لشرط

الجواب فيه وجهان (الاول) أنه سبحانه وتعالى بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما أتى الا أنه أمر
بازال الكتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله فهو من حيث أنه ما مور وجب أن يكون معذورا ومن حيث
انه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكورا فكيف تليق به العداوة (والثاني) أنه تعالى بين أن
اليهود ان كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليك الكتاب برهاننا على نبوتك ومصدقنا لصدقهم
بكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه أمأقوله تعالى يا ذن الله فالأظهر
بأمر الله وهو أولى من نفسه سيره بالعلم لوجوه (أولها) ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ
واجب العمل على حقيقة ما أمكن (وثانيها) ان انزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من
الامر لا من العلم (وثالثها) ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان أوكد في الجملة أمأقوله تعالى
صدقا لما بين يديه فحسب مول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى
لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار الى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون
مصدقاً لها الكون امتوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بأن يكون غير مصدق لها قلنا الشرائع
التي تشتمل على سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان التسخير بيان
انها مودة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع أمأقوله تعالى
وهدي فالمراد به ان القرآن مشتمل على أمرين (أحدهما) بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب
وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى (وثانيهما) بيان ان الآتى بتلك الاعمال كيف
يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ
الهدى على لفظ البشرى فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة الى الكل
الجواب من وجهين (الاول) أنه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهدوا وبالكتاب فهو كقوله
تعالى هدى للمتقين (والثاني) انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخير الدال
على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا خصهم الله به أما الآية الثانية وهي قوله
تعالى من كان عدوا لله وملائكته فاعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى من كان عدوا لله فاعلم ان
القرآن على قباب محمد وجب أن يكون عدو الله تعالى بين في هذه الآية ان من كان عدوا لله كان عدوا لله فيبين ان
في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوته
تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم الذي لا ضرر أعظم منه وههنا سوالات (السؤال الاول) كيف يجوز
أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى والجواب ان معنى العداوة
على الحقيقة لا يصح الا في سالان العدو والغير هو الذي يريد ازال المضار به وذلك محال على الله تعالى بل
المراد منه أحد وجهين اما أن يعادوا وأولياء الله فيكون ذلك عداوة الله كقوله انما جوار الذين يحاربون الله
ورسوله وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالآيتين أولياء الله دونة لاستحالة المحاربة والاذية
عليه واما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق
عدوه أو ينقاد له شبهه طريقهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم بليريل والرسول فصحيحة لان الاضرار
بجائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم اعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة في اليهود لانهم في العاجل
تقتضي الذلة والمسكنة وفي الآجل تقتضي العذاب الدائم (السؤال الثاني) لما ذكر الملائكة فلم أعاد
ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة الجواب لوجهين (الاول) أفردهما بالذكر لفضلهما
كانهما الكمال فلهذا ما صار اجنساً آخر سوى جنس الملائكة (الثاني) ان الذي جرى بين الرسول واليهود هو
ذكرهما والآية انما نزلت بسبب ما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع
الملائكة والالم يصح هذا التاويل واذا ثبت هذا فنقول يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من

ميكائيل لوجوه (أحدها) أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذرزة تقديم المقضول على الفاضل في
 الذكر مستنتج عرفاً فوجب أن يكون مستقيماً شرعاً لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله
 حسن (وثانيها) أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحى والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل ينزل
 بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم أشرف من الاغذية وجب أن يكون جبريل أفضل
 من ميكائيل (وثالثها) قوله تعالى في صفة جبريل مطاع ثم أمين ذكره بوصف المطاع على الاطلاق وظاهره
 يقتضي كونه مطاعاً بالنسبة الى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو
 وحفص عن عاصم ~~ميكائيل~~ بوزن قنطار ونافع ميكائيل محتسبة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل وقرأ
 الباقر بن ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة أخرى ميكئيل على وزن ميكعيل وميكئيل بكعبيل قال ابن
 جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه (المسئلة الثالثة) الواو في وجبريل وميكال قبل واو العطف
 وقبل بمعنى أو يعنى من كان عدواً واحداً من هؤلاء فان الله عدو لجميع الكافرين (المسئلة الرابعة) عدو
 للكافرين أراد عدو لهم الا أنه جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم الكفرة وان عداوة الملائكة
 كفره قوله تعالى (واقعد أنزلنا اليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم
 وفضائحهم قال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم
 قبل مبعضه فلما بعث من العرب كفروا به وجمدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود
 اتقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بجمعه ونحن أهل الشرك وتجبروننا أنه مبعض وتصفون
 لنا صفته فقال بعضهم ما جاءنا بشئ من البينات وما هو بالذي كنا نكرهكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وههنا
 مسائل (المسئلة الاولى) الاظهر ان المراد من الآيات البينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والانس
 ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل
 نحو امتناعهم من المباحلة ومن تمنى الموت وسائر المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
 ونوع الماء من بين أصابعه واشتاق القوم قال القاضي الاولى تخصيص ذلك بالقرآن لان الآيات اذا
 قرئت الى التنزيل كانت أخص بالقرآن والله أعلم (المسئلة الثانية) الوجه في تسمية القرآن بالآيات
 وجوه (أحدها) ان الآية هي الدالة واذا كانت ابعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعى
 كانت آيات (وثانيها) ان منها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب (وثالثها)
 انها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون الا ينشأ
 فاعنى وصف الآيات بكونها بيينة وليس لاحد أن يقول المراد ~~كون~~ بعضهم آيين من بعض لان هذا
 انما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضهم أقوى من بعض وذلك محال وذلك لان العالم بالشئ اما أن يحصل
 معه تجويز فبعض ما اعتقده أو لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علماً وان لم يحصل
 استحصال أن يكون شئ آخر أكد منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فان العلوم تنقسم الى
 ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقتضات فيكون الوصول اليه أصعب وإلى ما يكون أقل
 مقتضات فيكون الوصول اليه أقرب وهذا هو الآية البيينة (المسئلة الثالثة) الانزال عبارة عن تحريك
 الشئ من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق الا في الجسمي فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من
 الاعلى الى الاسفل وأخبر به سمي ذلك انزالاً ما قوله وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
 الكفرة من وجهين (أحدهما) سجودها مع العلم بسخنها (والثاني) سجودها مع الجهل وترك النظر
 فيها والاعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه (المسئلة الثانية) الفسق في اللغة
 خروج الانسان عما حذره قال الله تعالى الا بليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه وتقول العرب للنواة
 اذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لانه مأخوذ من فجور السد
 الذي يمنع الماء من أن يصير الى الموضع الذي يفسد فيه شبه تعدي الانسان ما حذره الى الفساد بالذي فجر السد

حتى صار الى حيث يفسد فان قيل أليس ان صاحب الشهادة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والجور فربما
انه اغمايهم بما كل أسرى عظم من الباب الذي ذكرنا لان من فتح من النهر نقيباً يبرأ لا يوصف بأنه فجر ذلك
النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان (أحدهما)
ان كل كافر فاسق ولا يستكسر فكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى (الثاني) أن يكون المراد
ما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الآيات لما كانت بيّنة ظاهرة لم يكفر بها الا
الكافر الذي بلغ في الكفر الى النهاية القهوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع * قوله تعالى
(أو كل عاهد وعاهد فبني ذمة فربق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قوله أو كل عاهد وعاهد او عطف دخلت عليه حمزة الاستفهام وقيل الواو اتممة وليس
بمحمول لانه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف الواو للعطف على
محمول وفي معناه اكفر وبالآيات والبيّنات وكل عاهد واقر أبو السعالم بسكون الواو على ان الفاسقون بمعنى
الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا أو تفصوا عاهد الله حراراً كثيرة وقرئ عاهدوا وعاهدوا
(المسئلة الثالثة) المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل به هذا
الافتظان أن بلغ في التكبر والتبكت ودل بقوله أو كل عاهد وعاهد على عهد بعد عهد نقضوه ونبدوه بل يدل على ان
ذلك كالمادة فقيم فكانه تعالى أراد نسبية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بان ذلك ليس يردع
منهم بل هو بهيتهم وعاداتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالاً
بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفتها كصعوبة من لم يجرع عاداته بذلك
(المسئلة الرابعة) في العهد وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله
سبحانه وتعالى (وثانيها) ان العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعضه ان خرج النبي لنؤمن به ونخرج
المشركين من ديارهم (وثالثها) انهم كانوا يعاهدون الله كثيراً وينقضونه (ورابعها) ان اليهود كانوا
قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحد من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشاً يوم الخندق قال
القاضي ان صحت هذه الرواية لم يمنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الاقرب أن يكون
المراد ماله تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله واذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته
الكتب المتقدمة والدلائل العقائدية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى (المسئلة الخامسة)
انما قال بنده فربق لان في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص
الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن ان ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثر فقل بل أكثرهم
لا يؤمنون وفيه قولان (الاول) أكثر أولئك الفاسق لا يصدّقون بكأبد السجدهم وبغيرهم (والثاني)
لا يؤمنون أي لا يصدّقون بكتابتهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرن لهم السم الايمان بكتابتهم
ورسولهم ثم لا يعملون بوجبه ومقتضاه * قوله تعالى (واسألهم رسول من عند الله مصدق لما معهم
يبدؤهم من الذين أوثوا بالكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون) اعلم ان معنى كون الرسول مصدقاً
لما معهم هو انه مكان معترفاً بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقاً لما معهم من حيث ان
التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا أتى محمد كان مجرد حجيته مصدقاً للتوراة أما قوله تعالى يبدؤهم
فربق فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه بمثل ما يري به وراء الظهر لاسيما تغناه عنه وقلة التفات اليه أما قوله
تعالى من الذين أوثوا بالكتاب ففيه قولان (أحدهما) ان المراد عن أوثى علم الكتاب من يدرسه
ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى كأنهم لا يعلمون
(الثاني) المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من أهل
القرآن لا يراد بذلك من يختص بعرفته علومه بل المراد من يؤمن به وتمسك بوجبه أما قوله تعالى كتاب الله

وراء ظهورهم فقبل انه القرآن وقبل انه التوراة وهذا هو الاقرب لوجهين (الاول) ان النبذ لا يعقل
 الا في ما يتسكوا به أولا وما اذالم يلتفتوا اليه لا يقال انهم ينذوه (الثاني) انه قال ينذون فريق من الذين
 أووا الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن فان
 قيل كيف يصح بنذهم للتوراة وهم يتسكون به قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه
 من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة أما قوله تعالى كانوا لا يعلمون
 فدلالة على انهم ينذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم قد اتت الاية من هذه الجهة على ان هذا
 الفريق كانوا عاين نبوته لانهم يحدوا ما يعلمون وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الخدع عليهم فوجب
 القطع بأن أوائل الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم * قوله تعالى (واتبعوا ما تنزلوا
 الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على
 الملائكة يا بل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولان نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منها ما
 حايه تزقون به بين المروزي وجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد
 علموا لمن اشترام ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون اعلم ان هذا هو
 نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه أما قوله تعالى
 واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واتبعوا حكمية
 عن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه أقوال (أحدها) انهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة
 والسلام (وثانيها) انهم الذين تقدموا من اليهود (وثالثها) انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه
 السلام من السحرة لان أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعتونه من جملة الملوك في الدنيا
 فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمنع أن يعتدوا فيه أنه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر (ورابعها)
 انه يتناول الكل وهذا أولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض أولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على
 التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصوه بها فافتقت التوراة
 والقرآن فنبدوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا هو قوله تعالى
 وما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم ينذونهم من الذين أووا الكتاب كذب الله وراء ظهورهم
 ثم أخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحر (المسئلة الثانية) ذكر وافي تفسيره يتلوا ويوحوا (أحدها) ان
 المراد منه التلاوة والاخبار (وثانيها) قال أبو مسلم تتلوا أي تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا
 كذب وتلا عنه اذا صدق واذا ايهم جازا الامر ان الاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان
 الخبر يقال في خبره اذا كان كذبا بانه تلا فلان وانه قد تلا على فلان ليجزي عنه وبين الصدق الذي لا يقال
 فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق الا بالخبر والتلاوة
 ولا يمنع أن يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجبت مع فيه كل الاوصاف (المسئلة
 الثالثة) اختلفوا في الشياطين فقبل المراد شياطين الجن وهو قول الأكثرين وقيل شياطين الانس وهو
 قول المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان
 الشياطين كانوا يسترعون السمع ثم ينفون الى ما سمعوا كاذب يلقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها
 في كتب يقرؤونها ويعلمونها الناس وفشا ذلك في زمن سليمان حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا
 علم سليمان وماتم له ملكه الا بهذا العلم وبه يستخر الجن والانس والريح التي تجري بامره وأما الذين حملوه على
 شياطين الانس قالوا روى في الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد دفن كثير من العلوم التي خصه الله تعالى
 بها تحت سرير ملكه حرصا على انه ان هلك الظاهر منها بقي ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم
 من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته
 واطلاع الناس على تلك الكتب أو هموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الاسباب

هذه الاشياء فهذا معنى ما تناولوا الشياطين واحج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بان
 شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشراعتهم بحيث يبق ذلك التصريف محققا فيما بين الناس
 لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يقضى الى الطعن في كل الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على
 شياطين الانس فلم لا يجوز ذلك على شياطين الجن قلنا الفرق ان الذى يقوله الانسان لا يتوان يظهر من بعض
 الوجوه اما الوجوه اربعة هذا الاقتعال من الجن وهو ان تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه
 لا يظهر ذلك ويتحقق فيقضى الى الطعن في جميع الاديان (المسئلة الرابعة) اما قوله على ملك سليمان
 فقيل في ملك سليمان من ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان والاقرب ان يكون المراد واتبعوا ما تناولوا
 الشياطين افتراء على ملك سليمان لانهم كانوا يقرؤون من كتب السحر ويقولون ان سليمان اغما وجد ذلك
 الملك بسبب هذا العلم فكانت دلائلهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان (المسئلة الخامسة)
 اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة او يدخل فيه النبوة ونحت النبوة
الكتب المنزل عليه والسريرة واذا صح ذلك ثم اخرج القوم حقيقة فيها ضرب السحر وقدر فنوها
 تحت سريره ملكه ثم اخرجوها بعد موته واوهوا انها من جهة ما رذل ذلك منهم تقولوا على ملكه في الحقيقة
 والاصح عندي ان يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان اغما وجد ذلك الملك بسبب ذلك العلم كان ذلك
 الادعاء كالاقتراء على ملك سليمان (المسئلة السادسة) السبب في انهم اضافوا السحر الى سليمان عليه
 السلام وجوه (أحدها) انهم اضافوا السحر الى سليمان تفخيما لشأنه وتغليظا لامره وترغيبا للقوم
 في قبول ذلك منهم (وثانيها) ان اليهود ما كانوا يقرؤون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون اغما وجد ذلك الملك
 بسبب السحر (وثالثها) ان الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يحاطلهم وبسبب تغيبهم أسرار عجيبة
 تغلب على الظنون انه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم اما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له
 عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر قيل فيه أشياء (أحدها) ما روى
 عن بعض أحبار اليهود انهم قالوا ألا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الاساحر افأنتزل الله
 هذه الآية (وثانيها) أن السحرة من اليهود زعموا انهم أخذوا السحر عن سليمان فترهه الله تعالى منه
 (وثالثها) ان قومًا زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا
 ثم بين تعالى ان الذى برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا ويشرب الى ما تقدم ذكره من اتخاذ
 السحر كالخرفة لنفسه وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى ما به كفره واقتد كان يجوز ان يتوهم انهم ما كفروا أولا
 بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام في السحر يقع من وجوه (المسئلة الاولى)
 في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر أهل اللغة انه في الاصل عبارة عما اطاف ونقى سببه والسحر بالنسب
 هو الغذاء خلفائه ولطف مجازية قال لبيد * ونسحر بالطعام وبالشراب * قيل فيه وجهان (أحدهما)
 اننا نعمل ونخضع كالسحر والحدوع والاسر تعذى وأى الوجهين كان فعناء الخفاء وقال

فان نسألتنا فيم نحن فانتا * عصفير من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتله الاول ويحتمل أيضا أن يريد بالسحر انه ذو سحر والسحر هو الرنة
 وما يتعلق بالخلافة وهذا أيضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضي الله عنها توفي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بين سحرى وسحرى وقوله تعالى اغما أنت من السحرين يعنى من المخلوقين الذى يطعم ويشرب
 يدل عليه قولهم ما أنت الا بشر مثلنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
 انه قال للسحرة ما جئتم به السحر ان الله سيبيطه وقال فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبهم فهذا
 هو معنى السحر فى أصل اللغة (المسئلة الثانية) اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر
 يخفى سببه ويتقبل على غير حقيقة ويجرى مجرى التوبة والنداع ومضى أطلق ولم يقيده بأفاد ذم فاعله قال
 تعالى سحر وأعين الناس يعنى هو هو اعليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصمهم تسبحى وقال تعالى يخيل اليه

من سحرهم انهم اتسعى وقد يستعمل مقيداً فيما يدح ويحمده روى انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمر بن الاثم فقال لعمر وخبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العبارة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمر وانه ذم المروعة ضيق العطن أحق الاب لثيم الخال يا رسول الله صدقت فيه ما أروضاني فقلت أحسن ما علمت وأسخطني فقلت أسوأ ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحراً فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحراً لان صاحبه يوضح الشيء المشكك ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحراً وهذا القائل انما قصد اظهار الخلق لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يفيد اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحراً لوجهين (الاول) ان ذلك القدر للطفه وحسنه استجبال القلوب فأشبهه السحر الذي يسبقيل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحراً لان الوجه الذي ظننت (الثاني) ان المقدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقبيح ما يكون حسناً فذلك يشبه السحر من هذا الوجه (المسئلة الثالثة) في أقسام السحر اعلم ان السحر على أقسام (الاول) سحر الكلدانيين والكسديين الذين كانوا في قديم الدهور وهم قوم يعبدون الكواكب ويرغمون انما هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والخوسة وهنم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلاً لمقاتلتهم وراذاعليهم في مذاهبهم أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجود ذكرها للقاضي ونحوها في تفسيره وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها (أولها) وهو التكنة العقلية التي عليها يقولون ان كل ما سوى الله اتمام تميز وتماماً بالتمييز فلو كان غير الله فاعلاً للجسم والحياة لكان ذلك الغير متميزاً وذلك التميز لا بد وأن يكون قادراً بالقدرة اذ لو كان قادراً لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان (الاول) ان العلم الضروري حاصل بأن الواحد من الالهة قادر على خلق الجسم والحياة ابتداءً فقد رتبنا مشتركة في امتناع ذلك علماً فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كونه قادراً بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادراً بالقدرة أن يعذر عليه فعل الجسم والحياة (الثاني) ان هذه القدرة التي لنا لا شك أن بعضها يخالف بعضها فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فلو كان في ذلك القدر من الخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب في هذه القدرة أن يخالف بعضها بعضاً وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة (وثانيها) اننا لو جوزنا ذلك لتهذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لاننا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تعزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على أيدي الانبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم أتواهم من طريق السحر وحينئذ يطل القول بالنبوات من كل الوجوه (وثالثها) اننا لو جوزنا أن يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة واللوان لقدر ذلك الانسان على تخصيص الاموال العظيمة من غير تعب لئلا تنزى من يدعي السحر متوصلاً الى اكتساب الحقيقير من المال بمجهود جهيد فعلنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء لاننا نقول لو أمكنهم بعض الادوية أن يقلبوا غير الذهب ذهباً لكان أمناً أن يجمعهم ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي أن يغنوا أنفسهم بذلك عن المشقة والمذلة وأولا يمكنهم الا بالآلات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب أن يظهر وذلك المولود المتكئين من ذلك بل كان يجب أن يظن المولود لذلك لانه انشع لهم من فتح البلاء الذي لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي فثبت بهذا الجملة ان الساحر لا يصح أن يكون فاعلاً لشيء من ذلك واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جداً أما الوجه الاول فنقول

ما الدليل على أن كل ما سوى الله إما أن يكون متغيراً وإما دائماً بالخير أم علمتم أن الفلاسفة معسرون على
 اثبات العقول والنفوس الفاصكية والنفوس الناطقة وزعموا أنها في أنفسها ليست بتحيزية ولا قائمة
 بالتحيزية ما الدليل على فساد القول بهذا فإن قالوا الوجود موجود هكذا لم يكن أن يكون مثلاً لله تعالى قلنا
 لأنسلم ذلك لأن الاشتراك في السلوك لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن
 يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الأجسام متماثلة فلو كان جسم كذلك لكان كل
 جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام فإن قالوا أنه لا معنى للجسم إلا الممتد في الجهات الشاغلة
 للأجزاء ولا تفاوت بينهما في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للأجزاء صفة من صفاتها ولازم من
 لوازمها ولا يبعد أن تكون الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا أنه يجب أن يكون
 قادراً بالقدرة فلم قلتم إن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والطبقة قوله لأن القدرة التي لنا مشتركة
 في هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشتركة سوى كوننا قادرين
 بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلانسلم أن الامتناع حكم معلل وذلك لأن الامتناع عديم
 والغدوم لا يعمل سلمنا أنه أمر وجودي ولكن من مذهبهم أن كثير من الأحكام لا يعمل فلم لا يجوز أن يكون
 الأمر هنا كذلك سلمنا أنه معلل فلم قلتم أن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس أن القبح حصل
 في الظلم معللاً بكونه ظالماً وفي الكذب بكونه كذاباً وفي الجهل بكونه جاهلاً سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة
 لكن لأنسلم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف
 معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على أن الأمر ليس كذلك
 (أما الوجه الأول) وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدرات أشد من مخالفة بعض هذه القدر
 لبعض فتقول هذا ضعيف لأننا لنعمل صلاحية الخلق الجسم بكونه مخالفة لهذه القدرة بل لخصوصيتها
 المعينة التي لأجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة في سائر القدر ونظير
 ما ذكره أن يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة
 مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفاً للبياض أن يمنع رؤيته وإنما كان هذا الكلام
 فاسداً فكذلك ما قالوه والعجب من القاضى أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية في مسئلة الرؤية وزيدها بهذه
 الاسئلة ثم أنه نفسه تسلك في هذه المسئلة التي هي الأصل في إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطاً
 بين الله وبيننا (أما الوجه الثاني) وهو أن القول بصحة النبوات لا يبق مع تجويز هذا الأصل فتقول أما أن
 يكون القول بصحة النبوات متفرداً على فساد هذه القاعدة أو لا يكون فإن كان الأول امتنع فساد هذا
 الأصل بالبناء على صحة النبوات والواقع الدوران كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية (وأما الوجه
 الثالث) فلنقاتل أن يقول الكلام في الامكان غير وفي الوقوع غير ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل
 أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزم ما ذكرتموه فهذا هو الكلام
 في النوع الأول من السحر (النوع الثاني من السحر) سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية قالوا الاختلاف
 الناس في أن الذي يشبه إليه كل أحد بقوله إنما هو في الناس من يقول أنه هو هذه البنية ومنهم من
 يقول أنه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسماني أما إذا قلنا أن
 الإنسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية مركبة من الأخلط الأربعة فلم لا يجوز أن يتفق في بعض
 الأعصار الباردة أن يكون من أجه من اجناس الأخرجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق
 الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمعدرة وهكذا الكلام إذا قلنا أن الإنسان جسم سار في هذه البنية أما
 إذا قلنا أن الإنسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة في بعض النفوس أن كانت
 لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطاعة على الأسرار الغائبة فهذا الاحتمال محال نعم دلالة على

فساده سرى الوجوه المقدمة وقد بان بطلانها ثم الذى يؤكد هذا الاجتماع وجوه (أولها) أن المذبح
الذى يتكلم الإنسان من المشى عليه لو كان موضوعا على الأرض لا يمكنه المشى عليه لو كان كالمسرح على
هاوية يتحتم وماذا مثلا أن تحيل السقوط متى قوى أوجبه (وثانيها) اجتمعت الأطباء على نهى المرحوف
عن النظر إلى الأشياء الجرو والمضروع عن النظر إلى الأشياء القوية الله مان والدوران وماذا ذلك إلا أن النفوس
خلقت مطيعة للأوهام (وثالثها) حكى صاحب الشفاء عن أرسطو في طبائع الحيوان أن الدجاجة إذا
تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقيها مثل الشيء النابت على ساق الديك ثم قال
صاحب الشفاء وهذا يدل على أن الأحوال الجسمانية تابعة للأحوال النفسانية (ورابعها) أجمعت الأمم
على أن الدعاء مظنة الإجابة وأجمعوا على أن الدعاء الإنسانى الخالى عن الطلب النفسانى قليل العمل عديم
الترقب ذلك على أن للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمادة معينة وحكمة مخصوصة
(وحامسها) أنك لو انصفت لعلمت أن المبادئ القرينية للأفعال الحيوانية ليست إلا التصورات النفسانية
لأن القوة المحركة المعروفة في العضلات صالحة للأفعال وتركة أوضدها وإن يترجح أحد الطرفين على الآخر
الأمرج وماذا إلا التصورات كون الفعل جيلا أو لذيذا أو تصور كونه قبيحا أو مؤلما فلك التصورات هي المبادئ
لضرورة القوى العضلية لمبادئ الفعل لوجود الأفعال بعد أن كانت كذلك بالقوة وإذا كانت هذه
التصورات هي المبادئ لمبادئ هذه الأفعال فأي استبعاد في كونها مبادئ للأفعال أنفسهم والغاء الواسطة
عن درجة الاعتبار (وسادسها) التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادئ قرينية لحدوث
الكيفيات في الأبدان فان الغضب ان تشتد سخونة مزاجه حتى أنه يفسيده سخونة قوية يحكى أن بعض
الملوك عرض له فالحق فاعبى الأطباء مزاوله علاج فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه
وشاهده بالشم والقدرح في العرض فاشتد غضب الملك وقفر من مرقة فقرة اضطرارية سألته من شدة ذلك
الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المملكة وإذا جاز كون التصورات مبادئ لحدوث الحوادث
في البدن فأي استبعاد من كونها مبادئ لحدوث الحوادث خارج البدن (وسابعها) أن الأصناف بالعين
أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضا يحقق إمكان ما قلناه إذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه
الأفعال قد تكون قوية جدا فتستغنى في هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات وقد تكون
ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الآلات وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعينة على البدن شديدة
الانجذاب إلى عالم السموات كانت كأنها أرواح من الأرواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا
العالم أما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه الذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة إلا في هذا
البدن فإذا أراد هذا الإنسان صيرورته بحيث يتعدى تأثيره من بدنه إلى بدن آخر اتخذت له ذلك الغير ووضع
عبد الحسن واشتغل الحسن به فقتبته الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية
والشهرات الروحانية ولذلك أجمعت الأمم على أنه لا بد من إزالة هذه الأعمال من الانقطاع عن المألوفات
والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الأمور أتم كان ذلك التأثير أقوى
فإذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الأمر نظر إلى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير والسبب المتعين فيه
أن النفس إذا اشغلت بالجناب الواحد اشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل وإذا اشغلت بالأفعال الكثيرة
ففرقت قوتها وتوزعت على تلك الأفعال فتصل إلى كل واحد من تلك الأفعال شعبة من تلك القوة وجدول
من ذلك الهرول ذلك ترى أن إنسانين يستويان في قوة الخاطر إذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل
الآخر بصناعتين فإن ذا الفن الواحد يكون أقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة
من المسائل فإنه حال تفكره فيها لا بد وأن يفرغ خاطره عما عداها فإنه عند تفرغ الخاطر توجه الخاطر
بكلية إليه فيكون الفعل أسهل وأحسن وإذا كان كذلك فإذا كان الإنسان مشغول الهم والهمة بقضاء
الذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها إلى تحصيل

الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لاسمها وهو هنا آفة أخرى وهي ان مثل هذه النفس قد اعتادت
 الاشتغال بالذات من أول أمرها الى آخره ولم تشغل قط باستحداث هذه الاعمال الغريبة فهي بالطبع حنون
 الى الاول عزوف عن الثاني فاذا وجدت مطلوبها من القط الاول قاتى تلفت الى الجانب الآخر فقد ظهر
 من هذا ان من اول هذه الاعمال لا تنافي الامع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال
 بالكلمة على عالم الصفاء والارواح واما الرقي فان كانت معلومة فالأمر فيه اظهر لان الغرض منها ان حسن البصر
 كما شغلنا بالامور المناسبة لذلك الغرض نفس السمع تشغله أيضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس
 متى تطابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ أقوى وأمان كانت بالفاظ
 غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة فان الانسان اذا اعتقد ان هذه الكلمات انما تقرأ
 للاستعانة بشيء من الامور الروحية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة
 والدهشة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى
 التأثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية
 مشغول بالتأثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراته اعظم التأثيرات
 هو هنا نوع آخران (الاول) أن النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه
 النفوس في قوتها وفي تأثيراتها فاذا اصارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن يجذب اليها ما يشابهها من
 النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع مما من التعاقب بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك
 الفعل واذا أكدت القوة وتزايدت قوى التأثير (الثاني) أن هذه النفوس الناطقة اذا اصارت صافية عن
 الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى
 هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر أصحاب الالهام
 والرقى (النوع الثالث) من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض
 المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة أما كبر الفلاسفة فانهم ما أنكروا القول به الا أنهم سموها بالارواح
 الارضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن
 وشياطينهم ثم قال الخلف منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحركة ولا حالة في التحيز وهي قادرة
 عامة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بهما سهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة
 الخاصة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية أضعف من القوة الخاصة اليها بسبب
 اتصالها بتلك الارواح السماوية أما ان الاتصال أسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية
 أسهل ولان المشابهة والمشاركة بينهما أتم وأشد من المشاركة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية واما ان القوة
 بسبب الاتصال بالارواح السماوية أقوى فلان الارواح السماوية هي بالنسبة الى الارواح الارضية
 كالشمس بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشياء وان
 لم يقسم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والامكان ثم ان أصحاب الصنعة وأرباب التجربة
 شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقي والدخن والتجريد لهذا
 النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن (النوع الرابع) من السحر التحيلات والاخذ بالعبون وهذا
 النوع مبني على مقدمات (اخذها) أن اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا انظر الى الشطرا رأى
 السفينة واقفة والشط متحركاً وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركاً والمتحرك يرى ساكناً وانظر الى النازلة
 ترى خطا مستقيماً والذباة التي تدان بسرعة ترى دائرة والعنبه ترى في الماء كبيرة كالأجاجة والشخص الصغير
 يرى في الضباب عظيماً وكبحار الارض الذي يرى قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فاذا فارقت وارتفعت
 عنه صغرت وأما رؤية العظم من البعيد صغيراً فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة
 قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجلال لبعض الاسباب العارضة (وثانيها) أن القوة الباصرة

انما تنقف على المحسوسات وقوفاً تاماً اذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما قاما اذا أدركت المحسوس
 في زمان مغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فانه يحتلظ البعض ببعض ولا يتغير بعض
 المحسوسات عن البعض وذلك فان الرشي اذا خرجت من مركزها الى محيطها خطوطاً كثيرة بالوان
 مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونها واحداً كأنه مركب من كل تلك الالوان (وثالثها) أن النفس
 اذا كانت مشغولة بشئ فرجيا حضر عند الحس شئ آخر ولا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله
 على السلطان قد يلقاه انسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئ آخر وكذا
 الناظر في المرأة فانه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها ان كان بوجهه أثر
 أو يجيئه أوبسا ترأعضاته التي تقابل المرأة وربما قصد أن يرى سطح المرأة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئاً
 مما في المرأة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد
 الجاذب يظهر عمل شئ يشغل اذهان الناظرين به وبأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشئ
 والتحديق بخوره عمل شيئاً آخر عملاً بمرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفياً متفاوت الشئين (أحدهما)
 اشتغالهم بالامر الاول (والثاني) مرعة الاثبات بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهرون لهم شئ آخر غير
 ما يتصورونه فيعجبون منه جداً ولوانه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضده ما يريد أن يعمل ولم تتحرك
 النفوس والاولهام الى غير ما يريد اخراجه لفظن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو الماراد من قولهم ان المشعبد
 يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر
 وجذبها الى سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حس البصر نوعاً
 من انواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن مثل أن يجلس المشعبد في موضع مضئ جداً فان الضوء
 الشديد يفيد البصر كلالاً واختلالاً وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالاً
 واختلالاً والالوان المظلمة قلما تنقف القوة الباصرة على احوالها فهذه اجماع القول في هذا النوع من
 السحر (النوع الخامس) من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب
 الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس
 في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ومنها الصور التي يصورها الروم
 والمهندسون حتى لا يفرق الناظر بين ما وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وبأكبة حتى يفرق فيها بين ضحك
 السرور وبين ضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور الخيال وكان صحرى مرة فرعون
 من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جبر الانقال وهو
 أن يجبر ثقباً عظيماً بآلة خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لانها اسباب معلومة
 نفيسة من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان غير أشد الا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد
 لا يجرم عند أهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل اوجعيا نوس الموسيقار في هيكل اورشليم
 العتيق عند تجديد اياه وذلك انه اتفق له انه كان يجتاز ابتلاء من الارض فوجد فيها قرخان فراخ البراصل
 والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صفيراً حزناً بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيئه
 بطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوق هذا
 الموسيقار هنالك وتأتل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صفيره الخائف لصفر البراصل ضرباً من التوجع
 والاسه عطف حتى رقت له الطيور وجانه بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصقارة اذا استقبل الريح
 به أدت ذلك الصغير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق به اوجانه البراصل بالزيتون كما كانت تجيئ الى ذلك
 الفرخ لانها اتفقت أن هناك قرخان من جنسها فلما صح له ما أراد اظهر النسك وعمد الى هيكل اورشليم وسأل
 عن اللبلة التي دفن فيها الاسطرخس الناسك القويم بعسامة ذلك الهيكل فاخبر انه دفن في أول ليلة من آب
 فالتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرملة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة

وأمرهم بقهقهة في أول آب وكان يظهر صوت البرملة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البرامل
تجى بالزيتون حتى كان تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك
المدفون ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع (النوع السادس) من السحر
الاستعانة بخواص الادوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة
فيخود ماغ الحمار اذا تناوله الانسان تملد عقله وقلت فطنته واعلم أنه لا يسيل الى ان يسكر الخواص فان
أثر المغناطيس مشاهد الاناس قد أكثروا فيه وخطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق (النوع السابع)
من السحر تعليق القلب وهو ان يدعى الساحر أنه قد عرف الاسم الاعظم وان الجن بطيعونه وينقادون له
في أكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك
وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن
الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وان من جرب الامور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثرًا
عظيمًا في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار (النوع الثامن) من السحر السعي بالنجيمة والتضريب من
وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه
والله أعلم (المسئلة الرابعة) في أقوال المسلمين في ان هذه الأنواع هل هي ممكنة أم لا أمّا المتزلة فقد اتفقوا
على ان يكرها الا النوع المنسوب الى التخيّل والمنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى
التضريب والنجيمة فأما الاقسام الخمسة الاولى فقد أنكروها واعلمهم كقولهم وأما السحر فليس هو
وجودها وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يملأ في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار
انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر في مخصوصة وكلمات معينة
فاما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا وأما الفلاسفة والنجمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره
واحجج أصحابنا على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب أن يكون موجوده فاذا
والشيء الذي حكم العقل بانه مقدور وانما يصح أن يكون مقدورا لكونه ممكنا والامكان قد مر مشتملا بين
كل الممكنات فاذا ن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن
يكون ذلك السبب من يلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا للجزالة وهو محال
فثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يطل كل ما قاله الصابئة قالوا اذا ثبت
هذا فندعي انه لا يمنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا
النوع من السحر بالقرآن والخبر أما القرآن فقول الله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من أحد الا بأذن
الله والاستثناء يدل على حصول الاتربة بسببه وأما الاخبار فهي واردة عنه صلى الله عليه وسلم متواترة
وأحادي (أحدها) ما روى أنه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه لا يخيل الى اني أقول
الشيء وأفعله ولم أفعله وان امرأتهم يودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما
استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل الموءذتان بسببه (وثانيها) أن
امرأة أنت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساهرة فهل لي من توبة فقالت وما سحر لك فقالت
صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت يسابل اطلب علم السحر فقالا لي يا امه الله
لا تختارى عذاب الاخرة بأمر الدنيا فاييت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابلول عليه
فذهبت في نفسي فقالت لا أتعلم وجئت اليهم ما فعلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقالت
ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس أمرك فأتاني الله ولا تفعل لي فاييت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت
فذهبت فرأيت كأن فارسا مقبعا بالحديد قد خرج من فريجه فمعد الى السماء فجثم ما فاجب برمت ما فقالا
ايما لك قد خرج عنك وقد أسنت السحر فقالت وما هو قال ما تريد من شيئاً فصرخ في وهمك الا كان قصورن
في نفسي سببا من حنطة فاذا انا يجب فقالت انزع فانزع فخرج من ساعتها سبلا فقالت انظرن فانظرن من

ساعته فقلت الخبز فأنجزوا أنا لا أريد شيئا صورته في نفسي الاحصل فذات عائشة لبس الثوبه (وثالثها)
 ما يدكرونه من الحكايات ~~التي~~ مشيرة في هذا الباب وهي مشهورة أما المعترلة فقد احتجوا على انكاره
 بوجوه (أحدها) قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث أتى (وثانيها) قوله تعالى في وصف محمد صلى الله
 عليه وسلم وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولوصار عليه السلام مسهورا لما استحقوا الذم
 بسبب هذا القول (وثالثها) انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل
 يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الاتحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل (المسئلة الخامسة)
 في أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محذور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وأيضاً معلوم قوله
 تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز
 والعلم يكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم
 بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا (المسئلة السادسة) في أن الساحر قد يكفر
 أم لا اختلف الفقهاء في أن الساحر هل يكفر أم لا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا
 أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام واعلم انه لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد
 أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون
 كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر (أما النوع الثاني) وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح
 الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغير البنية والشكل
 فالظاهر اجماع الأمة أيضا على تكذيبه (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية
 وقراءة الرقي وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام
 والحياة والعقل وتغير البنية والشكل فهذه الماعتزلة اتفقوا على تكذيبه من جهة ذلك قالوا لانه مع هذا
 الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الانبياء والرسول وهذا ركيز من القول فان اقبل أن يقول ان الانسان
 لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء على يده لئلا يحصل
 التلبس أما اذا لم يدع النبوة واظهر هذه الاشياء على يده لم يقص ذلك الى التلبس فان الحق يتميز عن المبتل
 بما ان الحق تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبتل لا تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة
 وأما سائر الانواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر
 الى سليمان قال الله تعالى تنزيهه عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر كفر على الاطلاق وأيضا قال
 ولكن الشماطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا أيضا يقتضي أن يكون السحر على الاطلاق كفرا وحكي
 عن الملكين أنهم لما ايعلمان أحدا بالسحر حتى يقول انما نحن قسنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على
 الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فتحملها على سحر من يعتقد الهمة النجوم (المسئلة
 السابعة) في أنه هل يجب قتلهم أم لا (أما النوع الاول) وهو ان يعتقد في الكواكب كونها آلهة
 مدبرة (والنوع الثاني) وهو ان يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام وخلق الحياة
 والقدرة والعقل وترتيب الاشكال فلا شك في كفرهما فالسالم اذا أتى بهذا الاعتقاد كان كاذبا مستتابا
 فان أصرت قتل وروى عن مالك وأبي حنيفة انه لا تقبل توبته لنا انه أسلم فيقبل اسلامه لقوله عليه
 السلام نحن نجهلهم بالظاهر (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد ان الله تعالى أجرى عادته بخلق
 الاجسام والحياة وتغير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقي وتدخين بعض الادوية قال ساحر يعتقد
 انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحياة وتغير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة
 انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيز لانه يقال
 الفرق هو ان مدعى النبوة ان كان صادقا في دعواه أمكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعدر عليه
 ذلك فهذا يظهر الفرق اذا ثبت انه ليس بكافر و ثبت انه يمكن الوقوع فاذا أتى الساحر بشي من ذلك فان اعتقد

ان اتبانه به مباح كذا لانه حكم على المحذور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعند الشافعي رضي الله عنه
ان حكمه حكم الجنابة ان قال اني سحرت وسحرت يقتل غالباً يجب عليه القود وان قال سحرت وسحرت قد
يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ يجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت
باقراره الا ان تصدقه العاقلة فينمذ يجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله عنه وروى الحسن
ابن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك
السحر وأتوب منه فاذا أقترانه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على أنه ساحر أو وضفوه بصفة يعلم انه
ساحر قتل ولا يستتاب وان أقتراني كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكي محمد بن
شجاع عن علي بن الرزقي قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة
المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج أصحابنا
بانه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جنابة على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي
ذكرناه (الثاني) ان ساحر اليهود لا يقتل لانه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد
ابن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زنب فلم يقتلها فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة
والسلام اللهم مال المسلمين وعليهم ما على المسلمين واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار (أحدها) ما روى
نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتم وأخذوها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ
عثمان فأنكره فاتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكان عثمان أنكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه (وثانيها) ما روى
عرو بن دينار انه ورد كذا عمر رضي الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر (وثالثها) قال
علي بن أبي طالب ان هؤلاء العراقيين كهان الجحيم فن أتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقدرى مما أنزل الله على
محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) اهل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها
مودة واحدة وأما سائر أنواع السحر أعنى الاتيان بضروب السحرة والآلات الحجيبة المبينة على
ضروب الخيلاء والمبينة على النصب الهندسية وكذلك القول فيهم يوهم ضرر وبما من التخويف والتقريع حتى
يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمنى بالنضرب والنميمة ويحتمل في ايقاع القرقة بعد الوصلة
ويوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشياء الوسخة
في دور الناس وكذا القول في ايهام ان الحق يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس الادوية المبلدة في الاطعمة
فان شيئاً من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر والله الكافي والواق
ولنرجع الى التفسير أما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضي انهم انما
كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفراً
لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر أيضاً كفر ولما منع ذلك أن يقول
لا نسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا واهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فان
قبل هذا مشكل لان الله تعالى أخبر في آخر الآية ان الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفراً لزم
تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت ان الملائكة بأسرهم معصومون وأيضاً فلانكم قد دللتم على انه ليس كل
ما يسمى سحراً فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاماً في جميع معانيه فحين فعمل هذا السحر الذي هو
كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار
المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر الاقسام
وأما الملكان فلان سلم انهما انما علماهما هذا النوع من السحر بل اعلماهما يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى
فيتعلمون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه وأيضاً فتقدير ان يقال انهم ما علماهما هذا النوع لكن تعليم هذا
النوع انما يكون كفراً اذا قصد المعلم أن يمتد المتعلم بحقيقته وكونه صواباً فاما أن يعلمه ليترفع عنه فهذا التعليم
لا يكون كفراً وتعليم الملائكة كان لاجل أن يصير المكلف محترماً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهم ما يعلمان

من أحد حتى يقول انما نحن فتنة فلا تكفر وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقيقة هذه الاشياء فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد لكن والشياطين بالنصب على أنه اسم لكن والباقيون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد أحسن واذا كان بغير الواو فالخفيف أحسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفا لانهم يعمل عمل ان أما قوله تعالى وما أنزل على الملائكة من يابل هاروت وماروت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ما في قوله وما أنزل فيه وجهان (الاول) انه بمعنى الذي ثم هو ولا يختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) انه عطف على السحر أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملائكة أيضا (وثانيها) انه عطف على قوله ماتوا متلو الشياطين أي واتبعوا ماتوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما أنزل على الملائكة لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلتسه الشياطين ومنه ما تأثروا في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملائكة فكانه تعالى أخبر عن اليهود انهم اتبعوا كلا الامرين ولم يثبتهم واعي أحدهما (وثالثها) ان موضعه جر عطفا على ملك سليمان وتقديره ماتوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملائكة وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله وأنكر في الملائكة أن يكون السحر نازلا عليهم واحج عليه بوجه (الاول) ان السحر لو كان نازلا عليهم ما امكن منزله هو الله وذلك غير جائز لان السحر كفر وعبت ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك (الثاني) ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لم يسمهم الكفر وذلك باطل (الثالث) كما لا يجوز في الانبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بما روي في الاولى (الرابع) ان السحر لا ينضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل الموه وقد جرت عادة الله تعالى بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيبيطه ثم انه رحمه الله سلب في تفسير الآية نهجا آخر يخالف قول آخر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملائكة الى السحر مع ان المنزل عليهم ما كان مبرأ عن السحر وذلك لان المنزل عليهم ما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانما كانوا يعلمون الناس ذلك مع قولهم انما نحن فتنة فلا تكفر نوكد البعثهم على القبول والنسك وكانت طائفة تتسلك وأخرى تخالف وتعديل عن ذلك ويعلمون منهما أي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب أبي مسلم (الوجه الثاني) أن يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله تعالى وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملائكة سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما أنزل على الملائكة يسابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من أحد جحد أيضا أي لا يعلمان أحدا بل ينهيان عنه أشد النهي وأما قوله تعالى حتى يقول انما نحن فتنة أي ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلا نابكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا أي ما أمرته به بل حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا أن القول الاول أحسن منها وذلك لان عطف قوله وما أنزل على ما يليه أولى من عطفه على ما بعده عنه الدليل منفصل أما قوله لو نزل السحر عليهم ما امكن منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعرف صفة الشيء قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل أن يقع الاجترار عنه كما قال الشاعر * عرفت الشر لا لشر لكن لتوقيه * قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فالجواب اننا بينا انه واقعة حال فيمكن في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهمة الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام

لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لان لم انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض
 من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكثرة والمرددة فكيف يضاف الى الله
 تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منها عنده وأما تعليمه لغرض
 التنبيه على فساد فانه يكون مأمورا به (المسئلة الثانية) قرأ الحسن ملكين بكسر اللام وهو مروي أيضا عن
 الفضائل وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا عليين ألقين بيابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا
 رجلين صالحين من الملائكة والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت
 اسمان لهما وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا
 بوجوه (أحدها) انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر (وثانيها) كيف يجوز انزال الملكين مع قوله
 ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينتظرون (وثالثها) لو أنزل الملكين لكان أمّا أن يجعلهما في صورة الرجلين
 أو لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتليسا على الناس
 وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا
 بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه
 رجلا (والجواب عن الاول) اناسندين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر (وعن الثاني) ان هذه
 الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاض مقدم على العاقبة (وعن الثالث) ان الله تعالى
 أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة
 الانسان بكونه انسانا كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي
 أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه (المسئلة الثالثة) اذ قلنا بأنهما كانا من الملائكة فقد
 اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس ان الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا أن تجعل فيها من يفسد فيها
 ويستفك الدماء فأجابهم الله تعالى بقوله اني أعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعاً من الملائكة وهم
 الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون بأعمالهم الخبيثة فحجبت الملائكة منهم ومن تيقنة الله لهم مع ما ظهر منهم
 من القبايح ثم أضافوا اليهم ما عمل السحر فازدادت تحجب الملائكة فأراد الله تعالى أن يبتلي الملائكة فقال لهم
 اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهم الى الارض فاخترهم فاختاروا هاروت
 وماروت وركب فيهما شهوة الانس وأنزلهما ونهاهما عن الشر والقتل والزنا والشرب فترلا فذهبت اليهما
 امرأة من أحسن النساء وهى الزهرة فراوداهما عن نفسها فأبى أن تطيعهما الا بعد أن يعبد الصنم والابعد
 أن يشرب الخمر فامتنها أولاً ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة
 الصنم دخل سائل عليهما فقالت ان أظهر هذا السائل للناس ما رأى من أنفسنا أمرنا فان أردنا الوصول
 الى فاقلا هذا الرجل فامتنعنا ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجدها ثم ان الملكين
 عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختر عذاب
 الدنيا وهما يعذبان بيابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان
 (أحدهما) ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة نى آدم أمر الله الكوكب الذى يقال له الزهرة
 وفلكها أن اهبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها الى موضعهما من السماء
 فوجدن لهما على ما شاهداه منهما (والقول الثاني) ان المرأة كانت فاجرة من أهل الارض وواقعاها
 بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علمها الاسم الذى كانا به يعرجان الى السماء فمكثت به
 وعرجت الى السماء وكان اسمها يدخت فسخها الله وجعلها هى الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة
 مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يظلمها من وجوه (الاول) ما تقدم
 من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي (وثانيها) ان قولهم انهم اخيرا بين عذاب الدنيا
 وبين عذاب الآخرة فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهم من أشرك به

طول عمره فكيف يخل عليهم بذلك (وثالثها) ان من أعجب الامور قوله -م انهم ما يعلمان السحر في حال
 كونهم ما معدنين ويدعون اليه وهم باعقابن ولما ظهر فساد هذا القول فتنه قول السبب في انزالهم واجوه
 (أخذها) ان السحرة كثر في ذلك الزمان واستبطلت أبوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة
 ويتحدون الناس بم افبع الله تعالى هذين الملكين لاجل أن يعلم الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من
 معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذان أحسن الاغراض والمقاصد (وثانيها)
 ان العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بما هي المعجزة وبما هي السحر والناس كانوا
 جاهلين بما هي السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف
 ماهية السحر لاجل هذا الغرض (وثالثها) لا يمنع أن يقال السحر الذي يقع الفارقة بين أعداء الله
 والافسة بين أولياء الله كان مباهة عندهم أو منسوبا فالتعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا
 الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهم ما واستعملوه في الشر وإيقاع الفارقة بين أولياء الله والافسة بين
 أعداء الله (ورابعها) ان تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منبها عنه وجب أن يكون متصورا
 معلوما لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه (خامسها) لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر
 لم يقدر البشر على الاتيان بمنثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أمورا يقدرون بها على معارضة الجن
 (وسادسها) يجوز أن يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علم ما أمركه أن يتوصل به الى
 الذات العاجلة لم تمنعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما تبلى قوم
 طالوت بالنهر على ما قال في شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من
 الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قال بعضهم هذه الواقعة اغما وقعت
 في زمان ادريس عليه السلام لانهم اذا كانوا ملكين نزل بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول
 في وقتهم ما يمكن كون ذلك معجزته ولا يجوز كونهم ما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول الى الانس
 ملكا (المسئلة الخامسة) هاروت وماروت عطف بيان للملكين علما لهم ما وهما اسمان أعجميان
 بدل من منع الصرف ولو كانا من الهوت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لان صرفا وقرأ الزهري هاروت
 وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت أما قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولاننا نحن فتنة فلا
 تكفر فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من
 العمل به وهو قوله ما انما نحن فتنة فلا تكفر والمراد ههنا بالفتنة الخسة التي بها يتميز المطيع عن العاصي
 قولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه
 كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهم ما لا يعلمان أحدا السحر ولا يصقانه لاحد ولا
 يكشفان له وجوه الاحتمال حتى يبدل له النصيحة فيؤاخذوا انما نحن فتنة أي هذا الذي نصفه لك
 وان كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز ولعله يمكنك أن تتوصل به الى المفاسد
 والمعاصي فإياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به الى شيء من الاعراض العاجلة
 أما قوله تعالى فيتعلمون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففهم مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
 في تفسير هذا التفريق وجهين (الاول) ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد أن ذلك السحر مؤثرا
 في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانته امر أنه فيحصل تفرق بينهما (الثاني) انه يفرق
 بينهما بالتوبيه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة (المسئلة الثانية) انه تعالى لم يذكر ذلك لان
 الذي يتعلمون منها ما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيهها على سائر الصور فان استكانة المرء الى
 زوجته وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فبه الله تعالى بذلك على أن السحر اذا أمكن به هذا
 الامر على شدة غيظه أولى أما قوله تعالى وما هم بضارين به من أحد فانه يدل على ما ذكرناه لانه أطلق
 الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكره لانه من أعلى مراتبه أما

قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يأمر بالسحر ولانه تعالى أراد عيبتهم وذمتهم ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمتهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه (أحدها) قال الحسن المراد منه التخليه يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منه وان شاء عيلى بيته وبين ضرر السحر (وثانيها) قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما يسمى الاذن اذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمى الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله تعالى وأذن من الله ورسوله الى الناس يوم الحج أى اعلام وقوله فأذنوا يجرب من الله بمعناه فأعلموا وقوله آذنتكم على سواء يعنى أعلمتكم (وثالثها) ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وابتداعه وابداعه وما كان كذلك فانه يصح أن يضاف الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون (ورابعها) أن يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافرا والكفر يقتضى التفريق فان هذا حكم شرعى وذلك لا يكون الا بأمر الله تعالى أما قوله تعالى وستعلمون ما يضرهم ولا تنفعهم ولقد علموا ان اشتراءه ماله في الآخرة من خلاق ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انما ذكر كفا الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه (أحدها) انهم لما نبذوا كتاب الله وراءهم وأقبلوا على التمسك بماتبول الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله (وثانيها) ان المالكين انما قصدوا بتعليم السحر الاحتراز عنه لصل بذلك الاحتراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكانه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا (وثالثها) انه لما استعمل السحر علمنا انه انما يحمل المشقة لئلا يكتفى من ذلك الاستعمال فكانه اشترى بالمنح التي تحملها اقدرته على ذلك الاستعمال (المسئلة الثانية) قال الا كثرون الخلاق النصيب قال الفقهاء يشبهه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهم ما رزقا على عمل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم * الامر ايسل قطران واغسلال

بقي في الآية سؤال وهو انه كيف أثبت لهم العلم أولا في قوله ولقد علموا انهم نقام عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه (أحدها) ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم يذفريق من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب (وثانيها) لو سلمنا كون القوم واحدا ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا انه ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها (وثالثها) لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمي الله تعالى الكفار صما وبكوا عما اذ لم ينفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء بقوله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع * قوله تعالى (ولو انهم آمنوا واتقوا لمتوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون) اعلم ان الضمير عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولينصبا شر وابه أتبعه بالوعد جامع بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية أما قوله تعالى آمنوا فاعلم انه تعالى لما قال يذفريق من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تلو الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات أما قوله تعالى المتوبة من عند الله خير ففهم وجوه (أحدها) ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واتقوا لاثبوا الا انه تركت الجملة الفعلية الى هذه الالهيبة لما في الجملة الالهيبة من الدلالة على ثبات المتوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل للمتوبة الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير لهم (وثانيها) يجوز أن يكون قوله ولو انهم آمنوا امتيا لانيانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله

ايمانهم **==** أنه قبل ولايتهم آمنوا ثم ابتدأ الملوثة من عند الله خير * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) لا تفلحوا راعنا وقلوا انظرونا واسمعوا اولاد الكافرين عذاب اليم) اعلم ان الله تعالى لما شرع قسبا نوحا فاعلهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قسبا نوحا فاعلهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم واجتهدهم في القدر فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاول من هذا الباب وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا في غائبة عثمانين مروضه من القرآن قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة بقوله يا أيها المساكين فكانه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولا بالمسالكين أثبت المسكنة لهم آخر حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايان أولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة وأيضا فاسم المؤمن أشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الاسماء والصفات فترجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات (المسئلة الثانية) انه لا يعد في الحكامتين المترادفتين أن يمنع الله من احديهما ما يباذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رضي الله عنه لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية أو بالفارسية فلا يعد أن يمنع الله من قوله راعنا ويأذن في قوله انظرونا وان كانتا مترادفتين ولكن وجهه والمفسرين على انه تعالى اغما منع من قوله راعنا لاشتمالها على نوع مفسدة ثم ذكر رافقه وجوها (أحدها) كان المسلمون يقولون (رسول الله صلى الله عليه وسلم) إذا تلا عليه هم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسايون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لاسمعت فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا افرصوه وخاطبوا به النبي وهم يغنون تلك المسببة فنهى المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله انظرونا ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا يا أيها الذين آمنوا سمعوا وراعى الله في الدين وروى ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتم من رجل منكم يقول الرسول الله لا ضربن عنقه فقلوا أو لستم تقولونها ففترت هذه الآية (وثانيها) قال قطرب هذه الكلمة وإن كانت صحيحة للمعنى إلا ان أهل الجازما كانوا يقولونها الا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها (وثالثها) أن اليهود كانوا يقولون راعينا أي انت راعى غفنا فنهاهم الله عنها (ورابعها) أن قوله راعنا مفاعلة من الرعى بين اثنين فكان هذا اللفظ موهوما لا مساواة بين المتخاطبين كأنهم قالوا راعنا سمعك اترعيناك اسمعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول في مخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعام الرسول بينكم كدعام بعضكم بعضا (خامسها) أن قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرونا الاسوال الانتظار كأنهم قالوا له توقف في كلامك ويسالك مقدار ما نصل الى فهمه (وسادسها) أن قوله راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحق فالراعى اسم فاعل من الرعونة فيحمل انهم أرادوا به المصدر كقولهم عياذ بك أي اعوذ عياذ بك فقولهم راعنا أي فعلت رعونة ويحمل انهم أرادوا به صرحت راعنا أي صرحت ذار رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لاجرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة (وسابعها) أن يكون المراد لا تقولوا قول راعنا أي قولاً منسوباً الى الرعونة بمعنى راعينا كآمر ولا بن أما قوله تعالى وقلوا انظرونا فنهى وجوه (أحدها) أنه من نظره أي انتظره قال تعالى انظرونا نقبس من نوركم فأمرهم تعالى بأن يسألوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل أفكان النبي عليه السلام يجعل عليهم حتى يقولوا هذا فالجواب من وجهين (أحدهما) أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وإن لم تكن هنالك بحلة تتخرج الى ذلك كتقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت (الثاني) انهم فسروا قوله تعالى لا تتحرل به لسالك لتعجل به انه عليه السلام كان يجعل قول ما يليق به اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي

وأخذ القرآن فقبل له لا تحرك لثبه لسانك لتجمل به فلا يعد أن يجمل في ما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصا على
تجميل افهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يهلهم فيما يحتاجون به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام (وثانيها)
انظر نامعناه انظر الى الالة حذف حرف الى كما في قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود
منه أن المعلم اذا نظر الى المتعلم كان اراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر وأقوى (وثالثها)
قرأ أبي بن كعب انظرنا من النظرة أى أمهلنا أما قوله تعالى واسمعوا لافصول السماع عند سلاسل الحاسة
أمر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذا المراد منه أحد أمور ثلاثة (أحدها)
فرغوا اسمعواكم لما يقوله النبي عليه السلام حتى لا يحتاجون الى الاستعادة (وثانيها) اسمعوا سماع قبول
وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا اسمعنا وعصينا (وثالثها) اسمعوا أما أمرهم به حتى لا ترجعوا
الى ما نهى عنهم تأكيدها عليهم ثم انه تعالى بين ماله الكافرين من العذاب الاليم اذ لم يسلكوا مع الرسول هذه
الطريقة من الاعظام والتجمل والاصغاء الى ما يقول والتفكير فيما يقول ومعنى العذاب الاليم قد تقدم

* قوله تعالى (ما يؤذون الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله
يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة
والعنفادة حذر المؤمنين منهم فقال ما يؤذون الذين كفروا فاقنى عن قلوبهم الوذ والمحنة لكل ما يظهر به فضل
المؤمنين وهما مسئلتان (المسئلة الاولى) من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحتها نوعان
أهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين
(والثانية) مزيدة لاستغراق الخير (والثالثة) لابتداء الغاية (المسئلة الثانية) الخير الوحي
وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهلهم يقسمون رحمة ربك المعنى انهم يرون انفسهم أحق بأن يوحى
اليهم فيجسدونكم وما يحبون أن ينزل عليكم شئ من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك
فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء * قوله تعالى (ما ننسخ من آية او ننسخها انات بخير منها أو مثلها

ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا
ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم نهىهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولوا وغد ارجع عنه
فترت هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل (المسئلة الاولى) النسخ في أصل اللغة بمعنى
ابطال الشئ وقال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الرمح آثار القوم اذا عدت ونسخت
الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا اتى
الى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان أى يزيله ويبدله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت
كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الرمح
بانهم اناسخة لا آثار والشمس بانهم اناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك
مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو
النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنه ينقل اليه أو ينقل حكمه ومنه تناسخ الارواح
وتناسخ القرون قربا بعد قرن وتناسخ المواهب انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلازم
أن لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب (عن الاول) من وجهين (أحدهما) انه لا يمنع أن
يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث أنه فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان أيضا ناسخين
لكونهما مختصين بذلك التأثير (والثاني) أن أهل اللغة أعما خطأ وفي اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب
انه كذلك لكن متمسكا بطلانهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس (وعن الثاني)
ان النقل أخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى فان مطلق
العدم أعم من عدم يحصل عقيب شئ آخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جمعه حقيقة في العام أولى

والله أعلم (المسئلة الثانية) قرأ ابن عامر ما تنسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما أما قراءة ابن عامر ففتحها وجهان (أحدهما) أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد (والثاني) أنسخته جعلته ذات نسخ كما قال قوم للجحاج وقد صلب رجلا أقبروا فلا نأى جعلوه ذاقبر قال تعالى ثم أماته فأقبره وقرأ ابن كثير وأبو عمرو نساها بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو والهمزة في مثل هذا لأن سكوتها علامة للجزم وهو من النسو وهو التأخير ومنه اتما النسى زيادة في الكفر ومنه سمى يسبح الاجل نسبة وقال أهل اللغة أنه أجله وتبأنى أجله أى أخر وزاد وقال عليه الصلاة والسلام من مره النساء في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من التسيان ثم الاكثرون جعلوه على التسيان الذى هو ضد الذكر ومنهم من حمل التسيان على الترك على حد قوله تعالى فنسى ولم يجد له عزما أى فترك وقال فالיום نساهاهم كما نسوا لقاء يومهم هذا أى تركهم كما تركوا والاظهار أن حمل التسيان على الترك مجاز لأن المنسى يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم التسيان أطلقوا الاسم المزوم على اللازم وقرئ نساها ونسها بالتشديد ونسها ونسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما نساك من آية أو تنسخها وقرأ حذيفة ما تنسخ من آية أو تنسكها (المسئلة الثالثة) ما في هذه الآية جزائية كقولك ما تصنع أصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين فقوله تنسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان (المسئلة الرابعة) اعلم أن الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على أن الحكم الذى كان ثابتا بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولا لكان ثابتا فقولنا طريق شرعى نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعى على هذا التفسير ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لأن العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم أن يكون المعجز ناسخا للحكم الشرعى لأن المعجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير مترسخ ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عنه مثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهى ناسخا لم يكن مثل حكم الامر ثابتا (المسئلة الخامسة) النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود فإن منهم من أنكروا عقلا ومنهم من جوزوه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بأن الدلائل دللت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وأيضا نلتفت إلى اليهود الزمان (الاول) جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك انى جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثير من الحيوان (الثاني) كان آدم عليه السلام يزوج الاخ من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكر والنسخ لأن نبوة ان نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ لأن من الجائز أن يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام أمر الناس بشرعهما ما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمر الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم أقموا الصيام إلى الليل والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلا بنوا مذاهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرنا في التوراة والانجيل ببعث محمد عليه الصلاة والسلام وان عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه وإذا كان الامر كذلك فنع قيساهم هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالتزامين المذكورين واحتج منكر والنسخ بأن قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة إما أن يقال إهدالة على دوامها أو لا على دوامها أو ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على الدوام فان فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين انها مادامت كان الخير الاول كذبا وأنه غير جائز على

الشرع وأيضا لو جرت نازلة لم يكن لنا طريق الى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخا لان أقصى ما في السبب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البينة والكا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصل في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع انهم لم يدوموا زال الوفاق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه سينسخه أو ما قرن به الا أنه نص على ذلك الا أنه لم ينقل البينة في الجلة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان النصيب على اللفظ الدال على الدوام مع النصيب على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وأنه سفيه وعيب (وثانيها) على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سببه منسوخا فاذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضا لانه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لحازم في شرعنا أيضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بأن شرعنا غير منسوخ وأيضا لان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتغاره وبلوغه الى حد التواتر والا فله القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمد صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعهم ماسي صيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوم الهسم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فثبت رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد النصيب على أن شرعهم ماسي صيران منسوخين (وأما القسم الثاني) وهو أن يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت انه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وأيضا فبقد ربحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون ذلك انتهاؤها للغاية (وأما القسم الثالث) وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائما او كونه غير دائم فنقول قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الامر لا يثبت التكرار وانما يثبت المرة الواحدة فاذا أتى المكاف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورد أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال واعلم اننا بعد ان قررنا هذه الجلة في كتاب المحصول في أصول الفقه تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والاستدلال به أيضا ضعيف لان ما هو مقتضى الشرط والجزاء وكما أن قولك من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول الجنى بل على انه متى جاءه وجب الاكرام فكذلك هذه الآية لا تتدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه فالأقوى أن نقول في الأنبياء على قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية وقوله يحول الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب والله أعلم (المسئلة السادسة) اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن وقال أبو مسلم بن بحران لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه (أحدها) هذه الآية وهي قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها أجاب أبو مسلم عنه من وجوه (الاول) أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا ونعبدنا بغيره فلان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله عليهم ذلك بهذه الآية (الوجه الثاني) المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب (الوجه الثالث) اننا بما ان هذه الآية لا تتدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الاول بأن الآية اذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ يختص ببعضه واقائل أن يقول على الاول لان لم ان لفظ الآية يختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لان لم ان النسخ المذكور في الآية يختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فاننا نأتي بعده بما هو خير منه (الحجة الثمانية) للقائين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى أمر المتوفي عنها

زوبها بالاعتداد حولا كاملا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى
 الحول ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن
 أربعة أشهر وعشرا قال أبو مسلم الاعتداد بالحل ما زال بالكتابة لانه لو كانت حاملا ومدة حملها حول
 كامل لكانت عدتها حولا كاملا وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصا صالانا هنا والجواب
 ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة مدة العدة يكون
 زائلا بالكتابة (الحجة الثالثة) أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نبوي الرسول بقوله تعالى يا أيها الذين
 آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نبيناكم صدقة ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم انما زال ذلك زال
 منه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المتأقنون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط
 التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روى انه لم يتصدق غير علي رضي
 الله عنه ويدل عليه قوله تعالى فان لم تعلموا آياته فليؤثروا بالله عليكم (الحجة الرابعة) انه تعالى أمر بنسب
 الواحد للعشرة بقوله تعالى فان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان
 خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (الحجة الخامسة) قوله تعالى
 سمعوا قول السفيه من الناس وماواهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى أمرهم عنها بقوله قول وجهك
 شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك الآية ما زال بالكتابة بل وازالتوجه اليها عند الاشكال أو مع
 العلم اذا كان هناك عذر الجواب ان على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي
 بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكتابة فكان نسخها (الحجة السادسة) قوله تعالى وإذا
 بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر والتبديل يستعمل على رفع واثبات والمرفوع اما
 التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو مرفوع ونسخ وانما اظننا في هذه الدلائل لان كل واحد منهما يدل على
 وقوع النسخ في الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
 خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يطله
 ولا يأتيه من بعده أيضا ما يطله (المسئلة السابعة) المنسوخ اما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط
 أو هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكذلك الآيات التي عددناها واما الذي يكون
 المنسوخ هو التلاوة فقط فكما روى عن عمر انه قال كانت آية الرجم الشيع والشيعة اذا زينا فارجوها ما
 البينة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروى لو كان لابن آدم وادنان من مال لابتغى اليهما الناس ولا يملأ جوف
 ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة
 رضي الله عنها ان القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخت بمعلومات فاعشر مرفوع
 التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقى الحكم وروى أيضا أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع
 الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه (المسئلة الثامنة) اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من
 آية أو ننسها فنسخها من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسر بالنسخ بمعنى نسخ الكتاب وهو قول عطاء
 وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا فيه وجوها (أحدها) ما ننسخ من آية وأنتم تقرؤنها
 أو ننسها أى من القرآن ما قرئ بكم ثم نسختم وهو قول الحسن والاصم وأ كثر المتكلمين فيمنعوا على نسخ
 الحكم دون التلاوة ونسخها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسخان ممنوع عقلا وشرا
 أما العقل فلان القرآن لا بد من اصاله الى أهل التواتر والتسليم على أهل التواتر بأجمعهم ممنوع وأما
 النقل فله قوله تعالى انما نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين (الاول) ان
 النسخان يصح بأن أمر الله تعالى بطرحه من القرآن واخراجه من جملة ما ينزل ويؤتى به في الصلاة أو يخرج به
 فاذا زال حكم التعبدية وطال العهد نسي أو ان ذكره في طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه
 منسيا عن الصدور (الجواب الثاني) ان ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام وروى فيه خبر

انهم كانوا يقرؤون السورة فيصيحون وقد نساها. والجواب عن الثاني انه معارض بقوله تعالى سننقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله وبقوله واذكركم اذ انسيتم (القول الثاني) ما نسخ من آية أي نساها أما بان تبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نساها وأما قوله تعالى أو نساها فالمراد تركها كما كان فلا تبدلها وقد بينا ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية ان الذي يتدله فإنا نأتي بخير منه أو مثله (القول الثالث) ما نسخ من آية أي ما نرفعها بعد انزالها أو نساها على قراءة الهـ مزة أي نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ أو يكون المراد نؤخر نسخها فلا تنسخها في الحال فإنا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة (القول الرابع) ما نسخ من آية وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معاً ونساها أي تركها وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فأما من قال بالقول الثاني ما نسخ من آية أي نسخها من اللوح المحفوظ أو نساها فؤخرها وأما قراءة نسخها فالمعنى تركها يعني ترك نسخها فلا تنسخها وأما قوله من آية فكل المفسرين جعلوه على الآية من القرآن غير أي مسلم فانه جل ذلك على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه. أما قوله تعالى نأت بخير منها أو مثله فافهمه قولان (أحدهما) انه الاخف (والثاني) انه الاصح وهذا أولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طباعه فان قيل لو كان الثاني أصح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به قلنا الاول أصح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال. وأعلم ان الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ (المسئلة الاولى) قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بأن هذه الآية تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز أن يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبدية خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل (المسئلة الثانية) قال قوم لا يجوز نسخ الشيء الى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله نأت بخير منها أو مثله يعني كونه أثقل لان الاثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله. والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثواباً في الآخرة ثم ان الذي يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول أما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة أما نسخه الى الاخف فكأن نسخ العدة من حول الى أربعة أشهر وعشراً ونسخ صلاة الليل الى النخيل فيها وأما نسخ الشيء الى المثل فكأن تحويل من بيت المقدس الى الكعبة (المسئلة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه (أحدها) انه تعالى أخبر ان ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما أخذ منك من ثوب آتيتك بخير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خيراً منه واذ ادبت انه لا بد وأن يكون من جنسه فحسب القرآن قرآن (وثانيها) ان قوله تعالى نأت بخير منها يفيد انه هو المقدر بالآية ان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول (وثالثها) ان قوله نأت بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيراً من القرآن (ورابعها) انه قال ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرية على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى. والجواب عن الوجوه الاربعة بأسرها ان قوله تعالى نأت بخير منها ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً بل لا يتسع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال ان هذه الآية صريحة في أن الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية منسوخاً عن الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بأن آية الوصية للاقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الا الوصية لو اُثرت وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال

الشافعي رضي الله عنه (أما الأول) فضعيف لأن كون المبراث حقا لا وارث يمنع من صرفه إلى الوصية ثبت
 أن آية المبراث مانعة من الوصية (وأما الثاني) فضعيف أيضا لأن عمر رضي الله عنه روى أن قوله الشيخ
 والشيخة إذا زينا فارجوهما كان قرأنا فعل النسخ انما وقع به وعام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه
 والله أعلم أما قوله تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فتبينه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على
 تصريف المكاف تحت مشيئته وحكمه وحكمته وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار (المسئلة
 التاسعة) استدل المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه (أحدها) أن كلام الله تعالى
 لو كان قديما لكان النسخ والنسخ قديمين لكن ذلك محال لأن النسخ يجب أن يكون متأخرا عن
 المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديما وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع وما ثبت
 زواله استحال قدمه بالاتفاق (وثانيها) أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض وما كان
 كذلك لا يكون قديما (وثالثها) أن قوله ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير يدل على أن المراد أنه تعالى هو
 القادر على نسخ بعضها والبيان بشئ آخر بدلا عن الأول وما كان داخل تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا
 أجاب الأصحاب عنه بأن كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع
 في حدودها فلم قلتم أن المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك
 المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الأول
 محدث لأنه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لأنه حصل بعدما لم يكن والكلام الحقيقي لا يتغير
 عن هذه التعلقات وما لا يتغير عن المحدث محدث والكلام الذي تعلق به يلزم أن يكون محدثا أجاب
 الأصحاب أن قدرة الله كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق
 أولم يبق فإن بقي يلزم أن يكون القادر قادرا على إيجاد الموجود وهو محال وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق
 فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقا بآثار العالم سيوجد فعند
 دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الأول كان جهلا وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثا لأنه
 لو كان قديما ما زال وكون التعلق الذي حصل بعدما حادثا فاذن عالمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات
 الطارئة وما لا يتغير عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما يتبعه لونه جوابا عن العالمية والقادرية
 فهو جوابا عن الكلام (المسئلة العاشرة) احتجوا بقوله تعالى أن الله على كل شيء قدير على أن
 المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة * قوله تعالى
 (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) اعلم أنه سبحانه وتعالى
 لما حاكمكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا غيره وهذا هو التبيين على أنه سبحانه
 وتعالى انما أحسن منه الأمر والنهي لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وأنه انما أحسن التكليف
 منه لمحض كونه مالكا للخلق مستويا عليهم لا ثواب يحصل أو لعقاب يدفع قال القفال ويحتمل أن يكون
 هذا إشارة إلى أمر القبلية فإنه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الامكنة والجهات كلها
 له وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض الآخر حيث يجعلها هو تعالى له وإذا كان كذلك
 وكان الأمر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة
 وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن
 الملك غير القدرة فقال أنه تعالى قال أولا لم تعلم أن الله على كل شيء قدير ثم قال بعده ألم تعلم أن الله له ملك
 السموات والأرض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك
 والقدرة قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين * قوله تعالى (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سأل
 موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل) اعلم أن ههنا مسائل (المسئلة الأولى)
 أم على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديدة الألف وهي مفرقة لما جمعتها أي كان أو مفرقة لما جمعتها

تقول اضرب ايمم ثنت زيدا أم هرا فإذا قلت اضرب أحد هم قلت اضرب زيدا أو عرا والمنقطعة لا تكون
الابعد كلام تام لا تابع في بل والالف كقول العرب انه الابل أم شاء كانه قال بل هي شاء ومنه قوله تعالى أم
يقولون اقترأ أي بل يقولون قال الاخطل

كذلك عينك أم رأيت بواسط • غلب الظلام من الباب خيالا

(المسئلة الثانية) اختلجوا في الغاطب به على وجوه (أحدها) انه سم المسلمون وهو قول الاصم
والجاني وأبي مسلم واستدلوا عليه بوجوه (الأول) انه قال في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايان
وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين (الثاني) ان قوله أم تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله
لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظروا واسمعوا فهل يفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم
(الثالث) ان المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم في البحث عنها يعلموها
كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه (الرابع) سأل قوم من المسلمين أن
يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين ذات انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول
والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم الهة كما لهم آلهة (القول الثاني) انه خطاب لاهل مكة وهو
قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبدا لله بن أمية المخزومي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من
قريش فقال يا محمد والله ما أو من بك حتى تفجر لنا من الارض ذبوعا أو تككون لك الجنة من تخيل وعنب
أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء بان تصعدون أو من رقبك بعد ذلك حتى تنزل علينا كما بان
الله الى عبدا لله بن أمية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فانتسب بكتبنا من
عند الله جلة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله
فيها كل ذلك فتؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمد أن يأتىكم بالآيات من
عند الله كما سأل السبعون فقالوا أرنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا عليه السلام أن يجعل
لهم الصفا ذهابا وفضة فقال نعم هو لكم كما سألته ابي اسرائيل فأبوا ورجعوا (القول الثالث) المراد باليهود
وهذا القول أصح لان هذه السورة من أول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي بكتابة عنهم ومحاجه معهم
ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فإذا سأل
كان متبذلا كقرا بالايان (المسئلة الثالثة) ليس في ظاهر قوله أم تريدون أن تسألوا رسولاكم
كما سئل موسى من قبل انهم أتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها
في انهم سألوا الله أعلم (المسئلة الرابعة) اعلم ان السؤال الذي ذكره وان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن
أين انه كفو ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كقرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المقهولة
في نسخ الاحكام فهو هذا أيضا لا يكون كقرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلق البشر ولم يكن
ذلك كقرا فاعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه أن يجعل لهم الهة كما لهم آلهة وان كانوا يطلبوا
المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت والتجاج فلماذا كقروا بسبب هذا السؤال (المسئلة
الخامسة) ذكر وفي اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها (أحدها) انه تعالى لما حكم بجواز النسخ
في الشرائع فلعلمهم كانوا يطلبونه بتفاصيل ذلك الحكم فنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم أن
يشغلوا بهذه الاسئلة كما انه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة (وثانيها) لما تقدم من
الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما أمرتكم به وعزدتكم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن
يسأله عن أبي مسلم (وثالثها) لما أمر ونهى قال أنفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من
قوم موسى (المسئلة السادسة) سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرأه في سواء الحميم أي وسط الحميم
والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقا الى ايمان فهو جار على
الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الشراب والنعم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة

فقبل فيه انه ضل سواء البعيل * قوله تعالى (وذكرنا من أهل الكتاب ليردوكم من بعد ايمانكم كفارا
حسبنا من عند أنفسكم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره ان الله على كل شئ
قدير) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك لانه روى ان فصاح بن عاذوراه
وزيد بن قيس ونفر من اليهود قالوا لطيفة بن اليان وهما بنين بامر بعد وقعة أحد ألم تزوما أصباكم
ولو كنتم على الحق ما هزمت فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سيلا فقال همار كيف
نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت اني لأكفر بعبد ما عشت فقالت اليهود
أما هذا فقد حسباً وقال حذيفة وأما اننا فقد رخصت باقعه ربنا وبالإسلام ديننا وبالقُرآن امامنا وبالكعبة قبلتنا
وبالمؤمنين اخواننا ثم انما رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبرنا فقال اصيتموا خيرا وأقبلتمنا فترت هذه الآية
واعلم انما تكلم أولي في الحسد ثم نرجع الى التفسير (المسئلة الاولى) في ذم الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة
(الاول) قوله عليه السلام الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب (الثاني) قال ان من
كأبوا ما جالسين عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة
فطلع رجل من الانصار يظف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام
مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم
سمعه عبد الله بن عمر وابن العاص فقال اني تأذيت من أبي فاحسنت لا أدخل عليه ثلاثا فان رأيت ان
تذهب بي الى دارك فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليل فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على
فرشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير اني لم أعممه يقول الا خيرا فلما صارت الثلاث وكادت
ان أحقر عمله قالت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجر ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أره فعلمت كثيرا مما الذي بلغك ذلك قال ما هو الا
ما رأيت فلما وليت دعائي فقال ما هو الا ما رأيت غير اني لم أجده على أحد من المسلمين في نفسي عيبا ولا حسدا
على خير أعطاء الله أيامه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطاق (الثالث) قال عليه السلام دب
اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لأقول حالقة الشعر وان كن حالقة الدين
(الرابع) قال انه سيصيب أمتي داء الامم قالوا ما داء الامم قال الانهر والبوار والتكابر والتنافس في الدنيا
والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج (الخامس) أن موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه رأى
في ظل العرش رجلا لا يغبط بمكانه وقال ان هذا الصكر يم على ربه فسأل ربه أن يجبره باسمه فلم يجبره باسمه
وقال أحدك من عمله ثلاثا كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يعش بالنجم
(السادس) قال عليه السلام ان نعم الله أعداء قبل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم
الله من فضله (السابع) قال عليه السلام ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء الجور والعرب
بالمحبة والدا هاتين بالكبر والتجار بالخيانة وأهل الرساق بالجهالة والعلماء بالحسد أما الآثار فثلاث
حتى أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني أريد ان أعطاك
بشيء يا أباك والصكر فانه أول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرأوا ذلنا للملائكة تسجدوا له فاستكبروا
والابليس أبى واستكبر وأياك والحمرن فانه اخرج آدم من الجنة أسكنه الله في الجنة عرضها السموات
والارض فأكمل منها فاجره الله ثم قرأ اهبطاهن وأياك والحسد فانه قتل ابن آدم أخاه حين حسده
ثم قرأ وائل عليهم نبأ بنى آدم بالحق (الثاني) قال ابن الزبير ما حدثت أحد على شئ من أمر الدنيا
لانه ان كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حسيرة في الجنة وان كان من أهل النار فكيف
أحسده على أمر الدنيا وهو بصير الى النار (الثالث) قال رجل للحسين هل يحسد المؤمن قال ما أنساك
بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعديه يد اولسا نا (الرابع) قال معاوية كمل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد
فانه لا يرضيه الا زوال النعمة (الخامس) قيل الحاسد لا يتال من الجاهل الاممته وذلا ولا يتال من الملائكة

الالهة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جوعا ونحسا ولا ينال عند النزاع الا شدة وهو لا وعند الموقف الا فضيحة
 ونكالا (المسئلة الثانية) في حقيقة الحسد اذا انعم الله على أحدك نعمة فان أردت زوالها فهذه امر
 الحسد وان اشتهيت لنفسك مثله فهذا هو الغبطة والمنافسة (أما الأول) فحرام بكل حال الا نعمة اصحابها
 فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضركم بمحبته لزوالها فانك ما تحب زوالها من حيث
 انهم انعمة بل من حيث انها توسل بها الى الفساد والشر والاذى والذي يدل على ان الحسد ما ذكرناه آيات
 (أخذها) هذه الآية وهي قوله تعالى لو ردوكم من بعد ايمانكم كفار احسد ان عند أنفسهم فاجبر
 ان حسدكم زوال نعمة الايمان حسد (وثانيها) قوله تعالى وذو الونك كفرون كما كفروا فتكونون سواء
 (وثالثها) قوله تعالى ان تمسككم حسنة تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرع شمانية
 والحسد والشماتة متلازمان (ورابعها) ذكر الله تعالى حسدا اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله
 قالوا يوسف وأخوه أحب الى آيئنا منا ونحن عصبة ان ابانا في ضلال مبين اقولوا يوسف وأظرف حرم أرضا
 يحل لكم وجهه أيكم فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول ذلك النعمة له (وخامسها)
 قوله تعالى ولا يجردون في صدورهم حاجة مما أوتوا أي لا تضيق به صدورهم ولا يغمنون فأنى الله عليهم
 بعدم الحسد (وسادسها) قال تعالى في معرض الانكار أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله
 (وسابعها) قال الله تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين أوتوا من بعد
 ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا (وثامنها) قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم
 العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلوا اذ أراد كل واحد ان ينفرد
 بالرياسة وقبول القول (وتاسعها) قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه السلام اذا قاتلوا قوما
 قالوا نساك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله الا نصرنا فكانوا يتصرون فلما جاء النبي
 عليه السلام من ولدا سماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتخون
 على الذين كفروا الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا أي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه
 السلام جاء أبي وعي من عندك فقال أبي لعمري ما تقول فيه قال اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه
 السلام قال فخاري قال أرى معاداة ايام الحياة فهذا حكم الحسد أما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة
 من المنافسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه (أولها) قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون
 (وثانيها) قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبيد
 يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد ان يسبقه صاحبه فيعطى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو
 بها (وثالثها) قوله عليه السلام لا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله مالا فأنفقه في سبيل الله ورجل آتاه الله
 علفا فهو يعمل به ويعلم الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة
 قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة أما الواجبة فكل اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان
 والصلاة والزكاة فهنا يجب عليه أن يحب أن يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية
 وذلك حرام وأما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله والتشهير لتعليم الناس
 كانت المنافسة فيها مندوبة وأما ان كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجمله
 فالمدحوم ان يحب زوالها عن الغير فاما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا
 دقيقة وهي أن زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان (أحدهما) ان يحصل له مثل ما حصل للغير
 (والثاني) ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا يتفك عن
 شهوة الطريق الآخر فههنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو
 صاحب الحسد المذموم وان كان يحب قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرحوم
 الله تعالى أن يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام ثلاث لا يفتك المؤمن عنهن الحسد

والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ أي ان وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به فهذا هو
الكلام في حقيقة الحسد وكلامه من كلام الشيخ الغزالي رحمه الله عليه (المسئلة الثالثة) في مراتب
الحسد قال الغزالي رحمه الله هي أربعة (الاولى) ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له
وهذا غاية الحسد (والثانية) ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة
أو ولاية نافذة فالها غيره وهو يحب أن تكون له فاطم الطوبى بالذات حصوله له فاما زواله عن غيره فطوبى بالعرض
(الثالثة) أن لا يشتهي عينه ما بل يشتهي لنفسه مثلها فان يحزن عن مثلها احب زوالها اليه لا يظهر التفاوت
بينهما (الرابعة) ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان
في الدنيا والمسدوب اليه ان كان في الدين والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة
والاول مذمومة محض قال تعالى ولا تتنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فقيهه مثل ذلك غير مذموم وانما
تذمه عين ذلك فهو مذموم (المسئلة الرابعة) ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله عليه الحسد سبعة أسباب (السبب
الاول) العداوة والبغضاء فان من آذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد
والحقد يقتضي التشنى والانتقام فان عجز المبغض عن التشنى بنفسه أحب أن يتشنى منه الزمان فهما اصحاب
عدوه آفة وبلاء فرح وبهما اصابته نعمة ساءته وذلك لانه ضد مراه فالحسد من لوازم البغض والعداوة
ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وان يكسر ذلك الحال فمن
نفسه فاما ان يبغض انساناً ثم يودى عنده مسرته ومساوته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي
وصف الله عليه غاربه اذ قال واذا القوكم قالوا آمنوا واذ اخالوا عوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسككم حسنة تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وكذا قال ودوا
ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد ربما أفضى الى التنازع والتقاتل (السبب الثاني)
التعزز فان واحداً من امثاله اذا نال من منصباً عالياً ترفع عليه وهو لا يملكه فذلك فيريد زوال ذلك
المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر بل غرضه أن يدفع كبره فانه قد يرضى بما وانه ولكنه لا يرضى بترفعه
عليه (السبب الثالث) ان يكون في طبيعته ان يستخمد غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير لانه قد رعى ذلك
الغرض ومن هذا الباب كان حسداً كثير الكفار للرسول عليه السلام اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم
وكيف نعلم ما على له رؤسنا فقالوا لولانزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش
أهلؤا من الله عليهم من ينالوا الاستحقاق منهم والافقة منهم (السبب الرابع) التجب كما أخبر الله عن
الامم الماضية اذ قالوا ما أنتم الا بشر مثلنا وقالوا أنؤمن لبشر مثلنا رقومه من الساعدين وأننا اطعنا بشاراً
مثلكم انكم اذا خلصتمون وقالوا امتحبيهم أبعث الله بشاراً رسولاً وقالوا لولانزل علينا الملائكة وقالوا يحبهم
ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم يستذكركم (السبب الخامس) الخوف من فوت المقاصد وذلك يخص
بالمترشحين على مقصود واحد فان كل واحد منهم ما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عوناً له في الانفراد
بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضمات في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التزاحم على
نيل المنزل في قلوب الابوين لا توصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين للمترشحين على أهل
بلدة واحدة اذ كان غرضهم انيل المال والقبول عندهم (السبب السادس) حب الرياسة وطلب الجاه
نفسه من غير توسل به الى مقصوده وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه
لوسيع نظيره في أقصى العالم ساء ذلك وأحب موته وزوال النعمة التي بها يشترك في المنزل من شجاعة
أو علم أو زهد أو ثروة ويغضب بسبب تفرد (السبب السابع) شح النفس بالخير على عباد الله فانه يحسد من
لا يشغل برياسة ولا يكبر ولا يطلب مالاً اذا وصف عند محسن حال غيبه من عباد الله شق عليه ذلك
واذا وصف اضطراب أمور الناس وادبارهم وتنقص عيشهم فرح به فهو أبداً يحب الادبار لغيبه ويحسد
نعمة الله على عباد الله كأنهم يأخذون ذلك من ملكه ونحواته ويقال الجبل من جبل بحال غيره فهذا يضل

بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لاعداء ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا بحيث النفس
 ورذالة جبلته في الطبع لان سائر انواع الحسد يجرى زواله لازالة سببه وهذا حيث في الجبله لان سبب
 عارض فتعسر ازالة فهذه هي اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب أو أكثرها أو جميعها
 في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معه على الاخفاء والمحاملة بل يهتسك
 بحباب المحاملة ويظهر العداءة بالكاشفة وأكثرا المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقيل
 يتجزد واحد منها (المسئلة الخامسة) في سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه اعلم ان الحسد
 انما يكثر بين قوم تكثر فيهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لانه يتبع من قول
 المتكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما يكثر بين قوم تجمعهم روابط
 يجتمعون بسبب في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاعراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنازعة مؤدية
 الى الحسد نفي لا محاطة فليس هنالك محاسبة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلد بل لا جرم لم يكن
 بينهم ما محاسبة فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد
 التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البراز ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الاثبات
 والمرأة تحسد ضرتها واسرة زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لان مقصد البراز غير مقصد الاسكاف
 فلا يتزاحمون على المقاصد ثم من جهة البراز المجاورة أكثر من من جهة البعيد عنه الى طرف السوق
 وبالجمله فأصل الحسد العداءة وأصل العداءة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجتمع
 متباعدين بل لا يجتمع الامتناسيين فلذلك يكثر الحسد بينهم ثم من اشتد حرصه على الجاه العريض
 والصدى في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم من يشترك في انفسه التي يتفاخر بها أقول والسبب
 الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وهذا محبوب منكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم
 كان الشريك في الكمال مبعوضا عنه كونه منازعا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال الا أن هذا
 النوع من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية وذلك
 لان الدنيا لا تفي بالمترشحين أما الآخرة فلا ضيق فيها وانما مشال الآخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب
 معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته ولا يكتفه فلا يحسد غيره اذ اعرى ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين
 بل العلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بعرفته ويلتذيه ولا تنقص لذته أحد بسبب غيره بل يحصل
 بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسبة لان مقصد علم معرفة الله وهي بحر
 واسع لا ضيق فيه او غرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها انهم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تتحدوا
 لان المال اعيان اذا وقعت في يد واحد دخلت عن يدي الآخر ومعنى الجاه مل القلوب وبه ما امتلاء
 قاب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر أما اذا امتلاء قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ
 قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال وزرعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
 على سررمه قايدين (المسئلة السادسة) في الدواء المزيل للحسد وهو امران العلم والعمل أما العلم ففيه
 مقامان اجمالى وتفصيلي أما الاجمالى فهو ان يعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم
 قضاء الله وقدره لان الممكن ما لم يمتد الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النقرة عنه
 واذا حصل الرضاء بالقضاء زال الحسد وأما التفصيلي فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا
 وانه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل يتوقع به في الدين والدنيا أما انه ضرر عليك في الدين ففي
 وجوه (أحدها) انك بالحسد كرهت حكم الله ونارعته في حسمته التي قسمها لعباده وعده الذي اقامه
 في خلقه بمنحى حكمته وهذه جنسية على حدة التوحيد وقد في عين الايمان (وثانيها) انك ان غشيت
 رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله في جهنم الخيرة اعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم
 للمؤمنين البلائيا (وثانيها) العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة وأما كونه ضررا عليك في الدنيا

فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم وانك مدو أعداؤك لا يحظهم الله من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتبالي بكل بلية تصرف عنهم فبقى أبدامهم وما هم وما فقد حصل لك ما أردت حصوله لا عدائك وأراد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسميت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدتك وازال الصحة عنك واوقعك في الوساوس ونقص عليك لذة المطعم والمشرب وأمانه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزال عنه بحسدك بل ما قدره الله من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى أجل قدره الله فان كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الآخرة ولعلنا نقول لبس النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فانه بلا تشبيهه أو لالنفس فانك ايضا لا تخلو عن عدو يحسدك والخورات النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لافي الدين ولا في الدنيا وان اشتهيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزال عنك بحسد غيرك فهذا أيضا جهل فان كل واحد من حتى الحساد يشتهي أن يختص بهذه الخاصية ولست أدري بذلك من الغير فنعمة الله عليك في ان لم يزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت تجهل انكرها وأما ان المحسود ينفع به في الدين والدنيا فواضح أما منفعته في الدين فهو انه مطلوب من جهته لاسيما اذا أخرجت الحسد الى القول والفعل بالغبية والقدح فيه وهتك ستره وذكرك مسأوبه فهي هدايا يهديها الله اليه اعني انك تهدي اليه حسناؤك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناؤك وازدادت سيناؤك فكانك اشتهيت زوال نعم الله عنه اليك فأزيلت نعم الله عنك اليه ولم تزل في كل حين واوان تزداد شقاوة وأمانتفعته في الدنيا فوجوه (الاول) ان اهتم اغراض الخلق مساة الاعداء وكونهم مغموين معذبين ولا عذاب أعظم مما انت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين واوان الى نعم الله عليه فيقطع قلبه بذلك ولذلك قيل

لامات أعداؤك بل خلدوا • حتى يروا منك الذي يكمد

لازلت محسودا على نعمة • فانما الكامل من يحسد

(الثاني) ان الناس يعلمون أن المحسود لا بد وان يكون ذائعا فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على انصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب (الثالث) ان الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخلق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود (الرابع) وهو انه سبب لازدياده مسرة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فان رضى بذلك استوجب الثواب العظيم بخلاف ابليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فانه ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله تعالى (الخامس) انك عساك تحسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطئ في دين الله وتكشف خطاه ليقضخ وتحب أن يخرج من لسانه حتى لا يتكلم أو يرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأي اثم يريد على ذلك وأي مرتبة أخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه أنها الحساد انك بمثابة من يرى حجرا الى عدوه لا يصيب به مقاته فلا يصيبه بل يرجع الى حديثه البني فيقله فيزيداد غضبه فيعود ويرميه ثانية أشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعصيه فيزداد غظه ويعود ثالثا فيعود على رأسه فيشجعه وعدوه سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دائما وعداؤه حو اليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد أقبح من هذا لأن الحجر العائد لم يفتقر الى العين ولو بقيت لسانك بالموت وأما حسده فانه يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خيرة له من ان يبقى له عين ويدخل بها النار فانظر كيف اتقم الله من الحساد اذا أراد زوال النعمة عن المحسود فأزالها عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحق المكر السيئ

الا باهله فهذه الادوية العلمية فهما تذكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطى من قلبه نار الحسد وأما
 المعدل النافع فيروان يأتي بالافعال المضادة لتخصيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كانت لسانه
 المدح له وان حمله على التثنية عليه كانت نفسه التواضع له وان حمله على قطع أسباب الخير عنه كانت نفسه
 السعي في ابطال الخيرات اليه فهم ما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يقضى آخر الامر
 الى زوال الحسد من وجهين (الاول) أن المحسود اذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فينتد بصير
 الحاسد محبا للحسود ويزول الحسد حينئذ (الثاني) أن الحاسد اذا أتى بضد موجبات الحسد على
 سبيل التكليف يصير ذلك بالآخرة طبعه فيزول الحسد عنه (المسئلة السابعة) اعلم أن النفرة القناعة
 بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه انما الذي في وسعه أمران
 (أحدهما) كونه راضيا بتلك النفرة (والثاني) اظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة
 تلك النعمة عنه وجر أسباب المحنة اليه فهذا هو الدال على تحصيل التكليف وليرجع الى التفسير أما قوله تعالى
 وذ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفار اقل ما اذ انهم كانوا يريدون رجوع اليهم
 عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم أن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه
 الا بشبهة ياقها اليه لان الحق لا يعدل عن الحق الا بشبهة والشبهة ضربان (أحدهما) ما يتصل بالدينا وهو
 ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من امر اجبكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار الحفاة بكم فارتكوا
 الايمان الذي ساقكم الي هذه الاشياء (والثاني) في باب الدين بطرح الشبهة في المعجزات أو تحريف
 ما في التوراة أما قوله تعالى حسدا من عند أنفسهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى بين أن
 حبه لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عني بقوله كفارا حسدا من عند أنفسهم
 انهم لم يؤمنوا ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لامن خلق الله فيهم والجواب أن قوله من عند
 أنفسهم فيه وجهان (أحدهما) أنه متعلق بيود على معنى انهم احبوا أن ترتدوا عن دينكم وتبينهم
 ذلك من قبل شهودهم لامن قبل التدين والميل مع الحق لانهم وذا ذلك من بعد ما تبين لهم انهم على الحق
 فكيف يكون تبينهم من قبل طاب الحق (الثاني) انه متعلق بحسد أي حسدا عظيما من بعد ما تبينهم
 أنفسهم أما قوله تعالى فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الايمان
 احتالوا في ذلك بالقضاء الشبهة على ما بيناه ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما
 فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على أحد أمرين (الاول) أن المراد ترك المقابلة والاعراض عن
 الجواب لان ذلك أقرب الى تسكين الشائنة في الوقت فكانه تعالى أمر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود
 فكذا أمره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله
 وقوله واهجرهم هجر اجميلا ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى يأتي الله بأمره وذكروا
 فيه وجوها (أحدها) انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن (وثانيها) انه قوة الرسول وقوة
 أمته (وثالثها) وهو قول أكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عندهم يتعين أحد
 أمرين اما الاسلام واما المنزوع لدفع الجزية وتحميل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الآية
 منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وعن الباقر رضي الله عنه انه لم يؤمر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله اذن للذين يقاتلون بأنهم
 ظلموا وقادهم سيفا فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جبريل بن نخل وبعده غزوة بدر وهم ناسوا لان
 (السؤال الاول) كيف يكون منسوخا وهو متعلق بغاية كقوله ثم أتموا الصيام الى الليل وان لم يكن
 ورود الليل ناسخا فكذا ههنا (والجواب) ان الغاية التي يتعلق بها الامر اذا كانت لا تهم الا شرعا لم يخرج ذلك
 الوارد شرعا عن أن يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان أنسخه عنكم (السؤال الثاني)
 كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوك والقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة (الجواب)

ان الرجل من المسلمين كان يسأل بالاذى ليمقدري تلك المسألة قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي لا ينجوا شر او قتالا (القول الثاني) في التفسير قوله فاعفوا واصفحوا حسن الاستدعاء واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخيه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول أما قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حصل على الامر بالقتال أو على غيره * قوله تعالى

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود ثم عقبه بقوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة تنبيه على أنه كما ألزمهم لحظ الغير وصلاحه العفو والصفح فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم وصلاحتهم القسام بالصلاة والزكاة الواجبتين ونبيه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لأنفسكم من خير والاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات وبين تعالى أنهم يجدونه وليس المراد أنهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقى ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال ان الله بما تعملون بصير أى انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازى على القليل كما يجازى على الكثير وتحذير من خلافه الذى هو الشر وأما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدى اليه فلما كان ما يأتى به المرء من الطاعة يؤدى به الى المنافع العظيمة وجب أن يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير لعلكم تفلحون * قوله تعالى

(وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى تلك أمانهم قل ها تورا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجر عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبهة في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انهم اتدخل الجنة ولا النصارى في اليهود فلا بد من تفصيل في الكلام فكانه قال وقالت اليهود ان يدخل الجنة الا من كان هودا او قاتل النصارى ان يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواء مع عليا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ونظيره وقالوا كونوا هودا أو نصارى واليهود جمع هاند كعائد وعود وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخير قلنا حمل الاسم على لفظ من والخير على معناه كقراءة الحسن الامن هو مصلو الخيم وقرأ أبى بن كعب الامن كان يهوديا أو نصاريا أما قوله تعالى تلك أمانهم فالمراد ان ذلك متمنياهم ثم انهم لشدة قنهم لذلك قدروه محققا في نفسه فان قيل لم قال تلك أمانهم وقولهم لم ان يدخل الجنة أمانة واحدة قلنا أشبه بها الى الامانى المذكورة وهى أمانيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خیر من دينهم وأمانيتهم أن يردوهم كفارا وأمانيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم أى تلك الامانى الباطلة أمانيتهم وقوله تعالى قل ها تورا برهانكم متصل بقوله ان يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى وتلك أمانيتهم اعراض قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال على رضى الله عنه لا تشكلى على المنى فانها بضائع القولى وأما قوله تعالى قل ها تورا برهانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هات صوت بمنزلة هاء فى معنى احضر (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان المدعى سواء ادعى شيئا أو اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالقلند قال الشاعر

من ادعى شيئا بلا شاهد * لابد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى بلى ففيه وجوه (الاول) انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة (الثاني) انه تعالى لما نفي أن يكون لهم برهان أثبت ان أسلم وجهه لله برهانا (الثالث) كانه قيل لهم أنتم على ما أنتم عليه لا تفوزون بالجنة بلى ان غيرتم طريقهكم وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلکم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام ويبين بالمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقاوموا عما هم عليه ويعدلوا الى هذه الطريقة

فأتمامني من أسلم وجهه لله فهو واسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه (أحدها) لانه
أشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره أولى (وثانيها)
أن الوجه قد يكتفى به عن النفس قال الله تعالى كل نبي هالك الا وجهه الا بقاء وجهه ربه الاعلى (وثالثها)
ان أعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلا يجرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زبد بن
عمر بن نفيل

واسلم وجهي لمن اسلمت * له الارض تحمل صغرائي

واسلم وجهي لمن اسلمت * له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء واهيا نفسه اهذا الامر باذلالها وذكرا الوجه وأراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد
والخضوع واذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى الله أى خالصا لله ولا يشوبه شرك فلا يكون عابدا
مع الله غيره أو مع اقارباءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا يتفجع بغيره الا اذا فعله على وجه العباداة
في الاخلاص والقربة وأما قوله تعالى وهو محسن أى لا بد وان يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح
فان الهندي تواضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان
وهو راكب أى جاء فلان راكبا ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه يعنى به الثواب العظيم ثم مع
هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن فأما الخوف فلا يكون الا من المستقبل وأما الحزن فقد يكون من الواقع
والماضى كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامرير على نهاية السعادة لان النعيم العظيم اذا دام وكثر
وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ولا على أمر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيبه
فقد باع النية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذى هو طريقة الكفار المذكورين من
قبل واعلم أنه تعالى وحده أولا ثم جمع ومثله قوله وكب من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقوله ومنهم من
يسمع اليك وقال في موضع آخر يستمعون اليك وقال ومنهم من يسمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل
خرج واعلم انما لم يفسرنا قوله من أسلم وجهه لله بالاخلاص فلندكره هنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه
الا في مسائل (المسئلة الاولى) في فضل النية قال عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وقال ان
الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم وانما ينظر الى قلوبكم ونياته لكم وفي الاسرائيليات أن رجلا مر
بكتبان من رمل في جماعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فأوحى الله تعالى
الى نبيهم قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فصدقت به (المسئلة
الثانية) الانسان اذا علم أو ظن أو اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع أو دفع ضرر ظهر في قلبه ميل
وطلب وهو مصفة تقتضى ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث
على تلك النية ذلك العلم أو الاعتقاد أو الظن اذا عرفت هذا فقول الباعث على الفعل اما ان يكون أمرا
واحدا واما ان يكون أمرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث أولا يكون
واحدا منهما مستقلا بذلك أو يكون أحدهما مستقلا بذلك دون الآخر فهذه أقسام أربعة (الاول) ان
يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه
الا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل
بوجهها اخلاصا (الثاني) ان يجتمع على الفعل باعثن مستقلا كما اذا سأل رفيقه الفقير حاجة فيقضيها
لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاستقضاء واهم هذا
موافقة الباعث (الثالث) أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد لكن المجموع مستقل واسم هذا مشاركة
(الرابع) ان يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فانفق
أن حضر في وقت ادائها جماعة من الناس فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم واسم هذا معاونة
(المسئلة الثالثة) في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ذكرنا فيه وجوها (أحدها) ان

النية سر والعمل علن وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشئ لانه يقتضى أن تكون
 نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة (وثانيها) النية تدوم الى آخر العمل والاعمال لا تدوم والدايم خير من
 المنقطع وهذا ليس بشئ لانه يرجع معناه الى أن العمل الكثير خيرا من العمل القليل وأيضا فنية عمل الصلاة
 قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم (وثالثها) ان النية بمجرد خيرا من العمل بمجرد وهو
 ضعيف اذا العمل بالنية لا خيرا فيه وظاهر الترجيح للمستتر كذا في اصل الطريقة (ورابعها) أن لا يكون
 المراد من الخسر اثبات الافضلية بل المراد ان النية خيرا من الخبرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل
 الحديث عليه لا يفيد الايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التأويل أن يقال النية ما لم تخل عن جميع
 أنواع القنور لا تكون نية جازمة ومتى خلت عن جميع جهات القنور وجب ترتيب الفعل عليها ولم يوجد
 عائق واذا كان كذلك ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل وبإيانه
 من وجوه (أولها) أن المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفه الله وتطهيره عما سوى الله والنية
 صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم
 نية المؤمن خيرا من عمله (وثانيها) انه لا معنى للنية الا قصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقياد له
 وانما اراد الاعمال ليستحفظ التذكر بالتمسك بكون الذي كروا القصد الذي في القلب بالنسبة الى العمل
 كما قصد بالنسبة الى الوسيلة ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة (وثانيها) أن القلب أشرف من
 الجسد ففعله أشرف من فعل الجسد فكانت النية أفضل من العمل (المسئلة الرابعة) اعلم أن الاعمال على
 ثلاثة أقسام طاعات ومعاصي ومباحات أما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنسبة فلا يطلق الجاهل
 ان قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرا
 من مال غيره أو يبني مسجدا من مال حرام (الثاني) الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل
 وفي الفضيلة أما في الاصل فهو أن ينوي به عبادته تعالى فان نوى الرياء صارته معصية وأما الفضيلة
 فبكثره النيات تكثر الحسنه كن قعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة (أولها) أن يعتقد انه يات الله ويقصد
 به زيارة مولاه كما قال عليه الصلاة والسلام من قعد في المسجد فقد زار الله وحسب على الزور اكرام زائره
 (وثانيها) أن ينظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كن هو في الصلاة (وثالثها) اغضاء السمع
 والبصر وسائر الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع تهرب ولذلك قال
 عليه الصلاة والسلام رهبا نية أتمق القعود في المساجد (ورابعها) صرف القلب والسر بالكلية الى الله
 تعالى (وخامسها) ازالة ما سوى الله عن القلب (وسادسها) أن يقصد اعادة علم أو أمر معروف
 أو نسي عن منكر (وسابعها) أن يستعيد أخفى الله فان ذلك غنية أهل الدين (وثامنها) أن يترك
 الذنوب جميعا من الله فهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات (القسم الثالث) سائر المباحات
 ولا شئ منها الا ويحتمل نية أو نيات يصيرهم من محاسن القربات فإما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها
 الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم
 القيامة وريحه أتبن من الحيفة فان قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فاعلم ان القصد من التطيب ان كان
 هو التمتع بلذات الدنيا أو اظهار التقاير بكثرة المال أو رياء الخلق أو استوداعه الى قلوب النساء فكل ذلك
 يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعتيم المسجد فهو
 عين الطاعة واذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط ان كل ما فعلته لادعي الحق فهو العمل الحق
 وكل ما فعلته لغير الله فإلاها حاسب وحرامها عذاب (المسئلة الخامسة) اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه
 العقابية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته نويت أن أدرس لله وأتجر لله
 بطن ان ذلك نية وهيئات فذلك حديث نفس أو حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك انما النية انبعاث
 النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها أما عاجلا وأما آجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على

اكتسابه وهو كقول الشيعان نوبت أن أشتهى الطعام أو كقول القارغ نوبت أن أعشق بل لا طريق إلى
 اكتساب الميل إلى الشيء إلا باكتساب أسبابه وليست هي الاكتساب العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب
 هذا الميل الا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فإذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضاً صحيحاً
 لا عاجلاً ولا آجلاً لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن الا على نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث
 ولا باعث الا الشهوة فكيف ينزوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل
 هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك أمر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يعذر في بعضها
 (المسئلة السادسة) اعلم ان نيات الناس في الطاعات أقسام فمنهم من يكون علمهم اجابة لباعث الخوف
 فانه يتقى النار ومنهم من يعمل لباعث الرجا وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه
 وقرينه كالاجير السوء ودرجته درجة البله وأما عبادة ذوى الالباب فلا يتجاوز ذكرا الله والفكر
 فيه حب الجلاله وسائر الاعمال مؤكداً له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ونواب
 الناس بقدر نياتهم فلا حرم صار المقربون مستعدين بالنظر إلى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم
 الجنة إلى معرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة إلى وجهه الكريم قوله تعالى (وقالت اليهود وليست

النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون
 مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) اعلم انه تعالى لما جمعهم في الخبر الاول
 فصلهم في هذه الآية وبين قول كل فريق منهم في الآخر وكيف ينكر كل طائفة دين الاخرى وهما مسائل
 (المسئلة الاولى) قوله ليست النصارى على شيء أى على شيء يصح ويعتد به وهذه مسألة عظيمة وهو كقولهم
 أقل من لا شيء وتظيره قوله تعالى قل يا أهل الكتاب اسمعوا على شيء حتى تسموا التوراة فان قيل كيف قالوا ذلك
 مع ان الفريقين كانا يشتان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين
 (الاول) انهم لما مضوا الى ذلك القول الحسن قولاً باطلاً يحبط ثواب الاول فكأنهم ما أتوا بذلك الحق
 (الثاني) أن يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بآيات النبوات (المسئلة الثانية)
 روى ان وفد فخران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاهم أحبار اليهود فقنطاروا حتى ارتفعت
 أصواتهم فقالت اليهود ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والآنجيل وقالت النصارى لهم
 نحوه وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة (المسئلة الثالثة) اختلفوا في من الذين عناهم الله تعالى أنهم
 الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام أوفى زمن محمد الظاهر الحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان
 الاولى أن يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى عليه السلام ولا يجب لما نقل في سبب الآية
 أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأنزله الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواء اذا أمكن حمله على ظاهره وقوله
 وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم فالوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة
 اليهود والنصارى انهم منذ كانوا هذا قول كل فريق منهم ما في الآخر أما قوله تعالى وهم يتلون الكتاب
 قالوا وللحال والكتاب للجنس أى قالوا ذلك وحالهم انهم من أهل العلوم والتلاوة لا كتب وحق من حمل
 التوراة أو الانجيل أو غيره مما من كتب الله وآمن به أن لا يكفر بالماضي لان كل واحد من الكتابين مصدق
 للثاني شاهد بصحته فان التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام والانجيل مصدق بموسى عليه السلام أما قوله
 تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضى ان من تقدم ذكره يجب أن يكون عالماً بالشيء يصح هذا الفرق
 فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم أن هذه
 الواقعة بعينها قد وقعت في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة
 القرآن ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه (أولها) انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين
 ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتب لا ينبغي أن يقبل وبلغت
 اليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت اليه (وثانيها) انه اذا حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى

على شيء على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم جلسا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على
 المعاندين وعكسه أيضا محتمل (وثالثها) أن يحمل قوله وقالت اليهود والنصارى على شيء على علمائهم
 ويحمل قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول أقرب لان كل
 اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمنهم من علمهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب أن يكون غيرهم أما
 قوله تعالى فالتهم بيهنهم ففهم أربعة أوجه (أحدها) قال الحسن يكتذبهم جميعا ويذنبهم النصارى (وثانيها)
 حكم الاتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب (وثالثها) يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار
 عيانا وهو قول الزجاج (ورابعها) يحكم بين الحق والمبطل فيما اختلفوا فيه والله أعلم بقوله تعالى (ومن
 أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين لهم في
 الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) أجمع المفسرون
 على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء أعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به
 كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر
 في الآية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم وذكر وانيه أربعة
 أوجه (أولها) قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخر به وألقى فيه الجيف وحاصر أهله
 وقتلهم وسبى البقية وأحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه أهل الاسلام في زمن عمر
 (وثانيها) قال الحسن وقتادة والسدي نزات في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى
 أعانه على ذلك بقضائهم ود قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين أهل
 العلم بالسيرة أن عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح
 فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وأيضا فان النصارى بعثة قدود في تعظيم بيت المقدس
 مثل اعتقاد اليهود وأكثروا كيف أعانوا على تخريبه (وثالثها) انها نزات في مشركي العرب الذين منعوا
 الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء الى الله بكم والجأوه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولا يحابه أن
 يذكر الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فمنع أن يبنى يؤذيه ولدان
 قريش ونسأوهم وقيل ان قوله تعالى ولا تتجبر به صلاتك ولا تخاف به نزات في ذلك فمنع من الجهر للابوذى
 وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقبيل ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين
 يمنعون المسلمين الذين يؤحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تدلا وخشوعا ويشتغلون قلوبهم بالفكر
 فيه وألسنتهم بالذكرة وجميع جسدهم بالتدال لعظمته وسلطانه (ورابعها) قال أبو مسلم المراد منه
 الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية وامتشهد بقوله تعالى هم الذين
 كثير واصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله
 الا خائفين بما يعلى الله من يده ويظهر من كلمته كما قال في المساقطين ان غريبتك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا
 ملعونين أينما نفقوا أخذوا وقتلوا وقتلوا عندى فيه وجه خامس وهو أقرب الى رعاية النظم وهو أن يقال
 انه لما حوت القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فيكونوا يمتنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى
 الكعبة ولعلمهم سعي أيضا في تخريب الكعبة بأن حاولوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا أيضا في تخريب مسجد
 الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين الى القبلة فعباهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا
 التأويل أولى عما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح أفعال اليهود
 والنصارى وذكر أيضا بعد ما قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح
 أفعال المشركين في صدتهم الرسول عن المسجد الحرام وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت
 المقدس فضعيف أيضا على ما مرحه أبو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه (المسئلة الثانية) في كيفية
 اتصال هذه الآية بما قبلها ووجهه فأن من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال متصل بما قبلها من

حيث ان النصارى ادعوا انهم من أهل الجنة فقط ف قيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتهم
 في تخريب المساجد والسبي في نواحيها هكذا وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر
 مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمتهم فقرة
 وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين (المسئلة الثالثة) قوله مساجد الله عموم ففهم من
 قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد
 كان لابي بكر رضى الله عنه مسجد بكة يدعو الله فيه فغريه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام
 فقط وهو قول أبي مسلم حيث فسر المنع بهذا الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز
 حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه (أحدها) هذا كمن يقول ان آذى صاحباً واحداً ومن
 أعظم عن آذى الصالحين (وثانيها) ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة
 مسجداً واحداً بل مساجد (المسئلة الرابعة) قوله أن يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلافوا في العامل
 فيه على أقوال (الاول) انه ثاني مفعولى منع لانه تقول منعه كذا ومنعه أن نرسل بالآيات وما
 منع الناس أن يؤمنوا (الثاني) قال الاخفش يجوز أن يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من
 أن يذكر فيها اسمه (الثالث) أن يكون على البسول من مساجد الله (الرابع) قال الزجاج يجوز أن
 يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع (المسئلة الخامسة) السبي في تخريب المسجد
 قد يكون لوجهين (أحدهما) منع الصالحين والمتعبدين والمتعهدين من دخوله فيكون ذلك تخريباً
 (والثاني) بالهدم والتخريب وليس لاحد أن يقول كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه
 التخريب لان منع الناس من إقامة شعائر العبادة فيه يكون تخريباً له وقيل ان أبا بكر رضى الله عنه كان له
 موضع صلاة فخرته قريب لما هاجر (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يقتضى ان هذا الفعل أعظم أنواع
 الظلم وفيه اشكال لان الشرك أعظم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل
 وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل والجواب عنه أقضى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا
 يقدح فيه أما قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) ظاهر الكلام ان الذين آمنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين
 وأما من يجعله عاماً في الكل فذكر في تفسير هذا الخوف وجوهاً (أحدها) ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها
 مساجد الله الا خائفين على حال الهيبة وارتعاد الفرائض من المؤمنين أن يطشوا بهم فضلاً أن يستولوا
 عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعقوقهم (وثانيها) ان هذا
 بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وأنه يذل المشركين لهم حتى
 لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم الا خائفين يحاف أن يؤخذ في عاقب أو يقتل ان لم يسلم وقد أخبر الله صدق
 هذا الوعد ففهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضى الله عنه ألا لا يحجن بعد العام
 مشركواً وصلى النبي عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب فخرج من العام الثاني فاهرا على
 المساجد لا يجترئ أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير أبي مسلم في محل المنع
 من المساجد على صدقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف
 على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته (وثالثها)
 أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال (ورابعها) انه يحرم عليهم دخول
 المسجد الحرام الا في أمر يتفطن الخوف فيجوز أن يدخلوا للحضامة والمحاكمة والمحااجة لان كل ذلك يستثنى
 الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر
 (وخامسها) قال قتادة والسيدى قوله الا خائفين معنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين
 ولا يوجد فيه نصراً الا أوجع ضرباً وهذا التأويل مردود لان بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي

النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه الا خائف الى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه
 الله في زماننا (وسادسها) ان قوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه الخبر لكن المراد منه
 النهي عن تمكنهم من الدخول والتخليفة بينهم وبينه كقوله وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله أما قوله تعالى
 لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون
 بالخزي في حق أهل الذمة وبالقتل في حق أهل الحرب واعلم أن كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري
 مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذه صفته يدخل تحتها وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على
 الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبهم ويقتضيه وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله
 تعالى بما جرى مجرى النهاية في المبالغة لان الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب
 العظيم وفي الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) في أحكام المساجد وفيه وجوه (الاول) في بيان فضل
 المساجد ويدل عليه القرآن والاخبار والمعقول أما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى وان المساجد لله فلا
 تدعوا مع الله أحدا أضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا
 مع الله أحدا (وثانيها) قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد
 دليلا على الايمان بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر (وثالثها) قوله تعالى
 في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسجد فيها بالغدو والاصال (ورابعها) هذه الآية التي نحن
 في تفسيرها وهي قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه فان ظاهرها يقتضي أن يكون
 الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرک لان قوله ومن أظلم يتناول المشرک لانه تعالى قال
 ان المشرک اظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في عمارته
 في أعظم درجات الايمان وأما الاخبار (فأحدها) ما روى الشيخان في صحيحهما أن عثمان بن عفان رضى الله
 عنه أراد بناء المسجد فذكره الناس ذلك وأحبوا أن يذمه فقال عثمان رضى الله عنه سمعت النبي صلى الله
 عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهنته في الجنة وفي رواية أخرى بنى الله له بيتا في الجنة (وثانيها)
 ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال أحب البلاد الى الله تعالى مساجدها وأغض البلاد الى
 الله أسواقها ولعلم أن هذا الخبر ينبغي على ما هو البصر العقل في تعظيم المساجد وبينا أنه لا مكنة
 والازمنة انما تشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا ذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله
 اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على
 الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكير في سبيل الله حتى ان ذاكر الله اذا دخل
 السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد أشرف المواضع والأسواق أخس المواضع (الثاني)
 في فضل المشي الى المساجد أ عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من تطهر في بيته ثم مشى الى
 بيت من بيوت الله ليقتضى فريضة من فرائض الله كانت خطواته أحداها تخط خطيئته والاخرى ترفع
 درجته رواه مسلم ب أبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من غدا أوراخا الى المسجد أعد الله له
 في الجنة منزلا كلما غدا أوراخا أخرجاه في الصحيح ج أبي بن كعب قال كان رجل ما علم أحد من أهل
 المدينة ممن يصلى الى القبلة أبعد منزلا منه من المسجد وكان لا تخطيه الصلوات مع الرسول عليه السلام
 فقبل له لو اشترت حمارا تركبه في الرضاء والظلماء فقال والله ما أحب أن منزلي يلزق المسجد فاخبر رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب أثرى وخطاى ويرجوعى الى أهلى
 واقبل الى رادبارى فقال عليه الصلاة والسلام لك ما احتسبت أبجع أخرجه مسلم د جابر قال خلت
 البشاع حول المسجد فاراد بنو سلمة أن ينقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال لهم انه بلغني أنكم تريدون ان تنقلوا الى قرب المسجد فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يا بني سلمة دياركم
 كتب أناركم رواه مسلم وعن أبي سعيد الخدري أن هذه الآية نزلت في حقهم انما نحن نحيي الموتي

وتكتب ما قدموا وآثارهم **هـ** عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال إن أعظم الناس أجرا في الصلاة أبعدهم إلى المسجد مشيا والذي ينظر الصلاة حتى يعلم مع الإمام
 في جماعة أعظم أجرا من يصلح ثم ينام أخرجه في الصحيح **و** عقبته بن عامر الجهني أنه عليه السلام
 قال إذا نطهر الرجل ثم مر إلى المسجد يرى الصلاة كتب له كتابه أو كتابه بكل خطوة يحطوها إلى المسجد
 عشر حسنة والقاعد الذي يرى الصلاة كالفات **ب** كتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى
 يرجع **ز** عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الأنصار الموت فقال لاهله من في البيت فقاموا أهلها
 وأما خوتك وجلساؤك في المسجد فقال ارفعوني فأبى منهم رجل منهم إليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا
 عليه وقالوا له خير فقال اني مؤثر لكم اليوم حديثا ما حدثت به أحد منذ سمعته من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم احتسبا يا وما أحدثكموه اليوم الاحتساب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ
 في بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد صلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجلا اليه الا كتب الله له بها
 حسنة ولم يضع رجلا اليسرى الا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلاته الامام انصرف
 وقد غفر له فان هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك **ح** عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال من
 توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها لم ينقص
 ذلك من أجرهم شيئا **ط** أبو هريرة قال عليه السلام الأدل لكم على ما يدعو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات
 قالوا بلى يا رسول الله قال اسبأغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد
 الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه أبو مسلم **ي** قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل
 تدري فيم نزلت يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت ليا بن أخي قال سمعت أبا هريرة يقول
 لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم عزو رباط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة يا بريدة
 قال عليه السلام بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال الغضائي كانوا يرون
 المشي إلى المسجد في الليلة المظلمة موحية **يب** قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه
 السلام والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد ولاواة القرآن والجهاد في سبيل
 الله **يج** أبو هريرة قال عليه السلام من بنى لله بيتا بعد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من
 دور وياقوت **يد** أبو ذر قال عليه السلام من بنى لله مسجدا ولو كفه حص قطة بنى الله له بيتا في الجنة به
 أبو سعيد الخدري قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمن فان الله تعالى قال
 انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر **يو** عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لخلق على الله ان يكرم من زاره فيها **يز** انس قال عليه السلام ان
 عمار بيوت الله هم أهل بيوت الله **يح** انس قال عليه السلام يقول الله تعالى كافي لاهم بأهل الارض
 عذبا فاذا نظرت الى عمار بيوتى والمحابين في والى المستغفرين بالاسحار صرفت عنهم **يط** عن انس قال
 عليه السلام اذا أنزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المساجد **ك** كتب سلمان إلى أبي الدرداء
 يا أخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقى وقد ضمن الله
 لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الله تعالى **كا** قال
 سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا
 فقدوهم سألوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة أعانوهم **كب** الحسن قال عليه
 السلام يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في أمر دنياهم فلا تجبالسوهم فليس لله فيهم
 حاجة **كج** أبو هريرة قال عليه السلام ان للمناققين علامات يعرفون بها نعيمهم لعنة وطعامهم منية
 وغنيهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا لا يتألقون ولا يؤلقون خشب بالليل يحب
 بالنهار **كد** أبو سعيد الخدري وأبو هريرة قال عليه السلام سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل

الاطالة امام عادل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معاني المسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان
 تبعاني الله اجتمع علي ذلك وتشرقا ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعت امرأته ذات حسن
 وسجل فقال اني أخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لاتعلم مائتة فماتت عينا هذه احديث
 أخرجه الشيخان في الصحيحين **ك** عتبة بن عاصم عن النبي عليه الصلاة والسلام من خرج من
 بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يحطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة
 كالقائمت ويكتب من المصلين حتى يرجع الي بيته **ك** وروى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق
 ابن الحارث قال سمعت سعيد بن المسيب وسأله أبي أخضر والجنادة أحب اليك أم القعود في المسجد قال من
 صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تدفنها قيراطان والجلوس في المسجد أحب الي تسبيح الله وتمهل
 وتسبغ وتغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن
 المسيب (الثالث) في ترتيب المساجد **أ** ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام ما أمرت بتشيد المساجد
 والمراد من التشيد رفع البناء وتطويله ومنه قوله تعالى في بروج مشيدة وهي التي يطول بناؤها **أ** عمر
 بن الخطاب قال للبناء أكن الناس من الطر وأياك أن تحمر أو تصفر فقتل الناس **ج** روى أن عثمان
 رأى أترجة من حصن معلقة في المسجد فأمر بها فقطعت **د** قال أبو الدرداء اذا حلستم مصاحفكم
 وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم **هـ** قال أبو قلابة غدا نأمنع أنس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة الصبح
 فخرنا بمسجد فقال أنس لوصلياني هذا المسجد فقال بعض القوم حتى نأني المسجد الآخر فقال أنس أي
 مسجد قالوا مسجد أحدث الآن فقال أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيأتي على أمتي زمان
 يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا (الرابع) في تحية المسجد في الصحيحين عن أبي قتادة السلمي
 انه عليه الصلاة والسلام قال اذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس واعلم ان القول بذلك
 مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي وأحمد وإسحاق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي والله
 ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبي رباح والنخعي وقاتدة وبه قال مالك والنوري وأصحاب الرأي (الخامس) فيما
 يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها قالت كان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك واذا خرج
 صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب فضلك (السادس) في فضيلة القعود في المسجد
 لا تتظار الصلاة **أ** أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في صلاة الذي
 صلى فيه فقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث وروى ابن عثمان بن مظعون أن النبي عليه الصلاة
 والسلام فقال ائذن لي في الاختصاص فقال عليه الصلاة والسلام ليس منامن خصا أو اختصا ان خصا أمتي
 الصيام فقال يا رسول الله ائذن لي في السباحة فقال ان سباحة أمتي الجهاد في سبيل الله فقال يا رسول الله
 ائذن لي في الترهيب فقال ان ترهب أمتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلاة (السابع) في كراهية البيع
 والشراء في المسجد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الاشعار
 في المساجد وعن البيع والشراء فيه وعن أن يتحلق الناس في المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره
 قوم من أهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول أحمد وإسحاق وعطاء بن يسار وكان اذا مر عليه بعض
 من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانهما سوق الاسرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب
 رضى الله عنهم رحبة الى جنب المسجد سماها البطحاء وقال من أراد أن يلغظ أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا
 فليخرج الى هذه الرحبة واعلم أن الحديث الذي روينا يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل
 الصلاة لذا كره العلم بل يستغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة
 وأما طاب الصلاة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكركمروه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال من سمع رجلا
 ينشد ضالة في المسجد فليقل لاردها الله عليكم فان المساجد لم تبني لهذا وعن أبي هريرة رضى الله عنه أيضا انه

عليه الصلاة والسلام قال اذا رأيتم من يبيع أو يشتاع في المسجد فقولوا لا ابيع الله تجارته قال أبو سليمان
الخطابي رحمه الله ويدخل في هذا كل أمر لم يبين له المسجد من أمور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم
وقد كره بعض السلف المسئلة في المسجد وكان بعضهم يرى أن لا يصدق على السائل المتعريض في المسجد
وورد النهي عن إقامة الحدود في المساجد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخرجه من المسجد ويذكر عن علي رضي
الله عنه مثله وقال معاذ بن جبل إن المساجد طهرت من خمس من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها
الخراج أو ينماق فيها بالاشعار أو ينشد فيها الضالة أو تتخذ سقوا ولم يربهم بالقضاء في المسجد بأسالان النبي
عليه الصلاة والسلام لا عن بين العجاني وأمر أنه في المسجد ولا عن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم
وقضى شريح والشعي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان في الرحبة خارجا من
المسجد (الثامن) في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن عقيم عن عمه أنه رأى رسول الله صلى الله
عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا إحدى رجليه على الأخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر
وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وأنواع الاستراحة في المسجد مثل جوارها في البيت
إلا الابتطاح فإنه عليه الصلاة والسلام نهى عنه وقال إنها ضجعة يبغيها الله وعن نافع أن عبد الله كان
شابا أعزب لا أهل له فكان ينام في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من أهل العلم في النوم
في المسجد وقال ابن عباس لا تتخذوه ميما أو مقبلا (التاسع) في كراهية البزاق في المسجد أنس عن النبي
عليه الصلاة والسلام قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها في الصحيح عن أبي ذر قال عليه الصلاة
والسلام عرضت على أعمال أمتي حسنها وسيئها فوجدت من محاسن أعمالها الذي يماط عن الطريق
ووجدت من مساوي أعمالها الخامة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث أن المسجد لينزوي من الخامة كما
تنزوي الجملدة في النار أي يضم وينقبض فقال بعضهم المراد أن كونه منجدا يقضي التعظيم والقناء الخامة
يقضي التحقير وبينهما منافاة فذهب عليه الصلاة والسلام عن تلك المناقاة بقوله لينزوي وقال آخرون أراد
أهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن هشام بن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم أنه قال إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يصق أمامه فإنه يناجي الله مادام في الصلاة ولا عن يمينه
فإن عن يمينه ملكا ولكن ليصق عن شماله أو تحت رجله فيدفعه وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى
نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى روى في وجهه فقام فحك يده وقال إن أحدكم إذا قام في الصلاة فإنه
يناجي ربه فلا يبرقن أحدكم في قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال ثم أخذ طرف رداءه فبصق فيه ثم رذ
بعضه على بعض وقال أو يفعل هكذا أخرجه البخاري في صحيحه (العاشر) في النوم والبص في الصحيحين
عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقرب من مسجدنا فإن
الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال من أكل نوما أو بصل أو فليعتزل
مسجدنا وإن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضرفوف وجداه ربيحا فسأل فأخبر عافيا من البقول
فقال قتر بوها إلى بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني أنا نجي من لا تناجي أخرجه في الصحيحين (الحادي
عشر) في المساجد في الدور عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت أمر رسول الله صلى
الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور وأن ينظف ويطيب أنس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المسجد ومعه أصحابه أذ جاء أعرابي فبال في المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منه فقال
عليه الصلاة والسلام لا ترموه ثم دعاه فقال إن هذه المساجد لا تصلح لشي من الأذوالبول والخلاء إنما هي
لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبه عليه (المسئلة الثانية)
اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد بخوزه أبو حنيفة مطلقا وأباه مالك مطلقا وقال الشافعي رضي
الله عنه يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام أحجج الشافعي بوجوه (أولها) قوله تعالى إنما المشركون نجس
فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم قوله تعالى

سبحانه الذي أسرى به بده ليلامن المسجد الحرام وإنما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة تمام على المسجد
 فكذا أو على الحرم كله وعلى التقديرين فالتمسود حامل لان الخلاف حاصل فيه ما جيعا فان قيل المراد به الحج
 ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) انه ترك
 لظاهر من غير موجب (الثاني) ثبت في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك
 الوصف عليه لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نفيها عنهم وذلك يقتضي انهم
 ماداموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام (الثالث) انه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع
 فيه معظم أركان الحج وهو عرفته (الرابع) الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان
 خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله فأراد به الدخول للتجارة (وثانيها) قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن
 يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي أن ينعوا من دخول المسجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج
 الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الآية مخصوصة عن خرب بيت المقدس أو عن منع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من العبادة في الكعبة وأيضا فقوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف
 الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله
 ظاهرة في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان لهم أن يدخلوها
 الا خائفين يقتضي أن يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يشولونه لا يكون الخوف متولدا
 من الدخول بل من شيء آخر فقط كلامهم (وثالثها) قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعبروا مساجد
 الله شاهدين على أنفسهم بالكفر وممارتها تكون بوجهين (أحدهما) بناؤها واصلاحها (والثاني)
 - ضررها ولزومها كما تقول فلان يعبر مسجد فلان أي يحضره ويلزمه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا
 رأيتم الرجل يعتاد المساجد فأنه دال بالايان وذلك لقوله تعالى انما يعبر مساجدا لله من آمن بالله
 واليوم الآخر فجعل ضرر المساجد عبارة لها (ورابعها) ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة
 والسلام في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة فصوره عما يوجب تحقيره واجب وتتمكين
 الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لانهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استحقوا به وأقدموا على
 تأويله وتجبسه (خامسها) ان الله تعالى أمر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين والمشركون
 لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبيد الكفار عنه واجبا (وسادسها)
 أجمعنا على أن الجنب يمنع منه فالكافر بأن يمنع منه أولى الا أن هذا مقتضى مذهب مالك وهو أن يمنع عن كل
 المساجد واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور (الاول) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم عليه وفد
 يثرب فأمرهم المسجد (الثاني) قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل
 الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي اباحة الدخول (الثالث) الكافر جاز له دخول سائر المساجد وكذلك المسجد
 الحرام كالسالم والجواب عن الحديثين الاولين انهما كانا في أول الاسلام ثم نسخ ذلك بالآية وعن القياس
 ان المسجد الحرام أجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم * قوله تعالى (ولله المشرق
 والمغرب فأيتما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى)
 اختلفوا في سبب نزول هذه الآية والضابط أن الأكثرين زعموا انها انما نزلت في أمر يختص بالصلاة
 ومنهم من زعم انها انما نزلت في أمر لا يتعلق بالصلاة أما القول الاول فهو أقوى لوجهين (أحدهما) انه
 هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة (وثانيها) ان ظاهر قوله فأيتما تولوا يفيد التوجه
 الى القبلة في الصلاة ولهذا لا يعقل من قوله قولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فقول القائلون
 بهذا القول اختلفوا على وجوه (أحدها) انه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت
 المقدس الى الكعبة فينبغي تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها ملوكة له سبحانه
 ومخوطة له فأيتما أمركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبله لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبله

فان جعل الكعبة قبله فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليهم عاصيهم
فكانه تعالى ذكر ذلك يسايلوا نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان
يريد تعالى من نسخ القبلة (وثانيها) انه لما حوت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود
ذلك فنزلت الآية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل الله المشرق والمغرب بيدي من يشاء
الى صراط مستقيم (وثالثها) قول أبي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة
له لا غيره فوذا الله عليهم بهذه الآية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى معه
السماء من العزرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما رآه هناك على ما حكى الله ذلك
في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من أهلها مكانا شريفا فكل واحد من هذين الفريقين وصف
معبوده بالخول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص اهل الجنة وهم لا يفرقون
بين المخلوق والخالق (ورابعها) قال بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتحجير الى أي جهة شاء
بهذه الآية فكان للمسلمين أن يتوجهوا الى حيث شاءوا في الصلاة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له أن يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة
وهو قول قتادة وابن زيد (خامسها) ان المراد بالآية من هو مشاهد الكعبة فان له أن يستقبلها
من أي جهة شاء وأراد (سادسها) ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كأمع رسول الله صلى الله
عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم يعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه
ثم صلينا فلما أصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى
هذه الآية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد
نسخ قبله بيت المقدس (وسابعها) ان الآية نزلت في المسافرين يصل النوافل حيث توجه به راحته عن
سعيد بن جبيرة عن ابن عمر أنه قال انما نزلت هذه الآية في الرجل يصل الى حيث توجهت به راحته في السفر
وكان عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحته تطوعا ليوحي برأسه نحو المدينة فعني الآية فأينما تولوا
توجهكم لنواذكهم في أسفاركم فثم وجه الله أي فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غني فمن سعة
فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين
اماتل النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فانها صلوات معبدودة
محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يقضي الى الحرج بخلاف النوافل
فانما غير محصورة فتكليف الاستقبال يقضي الى الحرج فان قيل فاي هذه الاقوال أقرب الى الصواب
قلنا ان قوله فأينما تولوا فثم وجه الله مشعر بالتحجير والتخيير لا يثبت الا في صورتين (أحدهما) في التطوع
على الراحلة (وثانيهما) في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها لان في هذين الوجهين المصلح
فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال أي جهة شاءوا
بهذه الآية فوهم كانوا يختارون بيت المقدس لانه لازم بل لانه أفضل وأولى بعيد لانه لا خلاف ان بيت
المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصا ما في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص
وأيضا فكان يجب ان يقال ان بيت المقدس صار منسوبا للكعبة فهذه الدلالة تقضي أن يكون جل
الآية على الوجه الثالث والرابع وأما الذين جأوا الآية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما حوت
تسليم اليهود في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية
أن تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهم
ايشاءوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله قالوا حمل الكلام على هذا الوجه أولى لانه يعم كل
مصل واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حالة مخصوصة دون
الحضر واذا لم يكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو أولى من التخصيص وأقضى ما في الباب أن يقال

ان على هذا التأويل لابد ايضا من ضرب تعيين وهو ان يقال فاي تناولوا من الجهات المأمور بها فثم وجهه
الله الان هذا الاضمار لابد منه على كل حال لانه من المحال ان يقول تعالى فاي تناولوا بحسب منيل
أنفسكم فثم وجهه الله بل لابد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير
ونظير اذا اقبل أحدنا على ولده وقد أمره بامور كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرف فتصدتعت رضاى
فانه يحتمل ذلك على ما أمره على الوجه الذى أمره من تصديق أو تخيير ولا يحتمل ذلك على التخيير المطلق
فكذا همنا (القول الثاني) وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت في أمر سوى الصلاة فلهم أيضا وجوه
(أولها) أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بجمع مساجدى أن يذكر فيها اسمى وسعوا في خرابها أولئك لهم كذا
وكذا ثم أنهم أنما أولوا هاربيين عنى وعن سلطانى فان سلطانى يلحقهم وقد رتب تسبىهم وأنا عليهم بهم لا يخفى على
مكانهم وفى ذلك تحذير من العصاى وزجر عن ارتكابها وقوله تعالى ان الله واسع عليم نظيره قوله ان الله
أن تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد منه سعة
العلم وهو نظير وهو معكم أيما كنتم وقوله ما يكون من تجوز ثلاثة الا هورابعهم وقوله تعالى ربنا وسعت
كل شئ رجة وعلما وقوله وسع كل شئ علما أى علم كل شئ بعلمه وتدبيره واحاطة به وعلوه عليه (وثانيها)
قال قتادة ان النبي عليه السلام قال ان أحاكم العبادى قد مات فصولا عليه قالوا فعلى على رجل ليس بمسلم
تنزل قوله تعالى وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشركون
بآيات الله عناء قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان يصلى الى غير القبلة
فأنزل الله تعالى والله المشرق والمغرب فاي تناولوا فثم وجهه الله ومعناها أن الجهات التى يصلى اليها أهل
الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها الى من وجهه وجهه نحو شئ منها بأمرى يريدنى ويهتفى طاعنى ووجهه
هناك أى وجدوا نوبى فكان فى هذا عذر للجاشى وأصحابه الذين ما توالوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله
تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم (وثالثها) لما نزل قوله تعالى أدعوني أستجب لكم قالوا أين
ندعوه فنزلت هذه الآية وهو قول الحسن ومجاهد والنخعي (ورابعها) أنه خطاب للمسلمين أى لا يمتنعكم
تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول
على بن عيسى (خامسها) من الناس من يزعم انها نزلت في المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد سواء كان
فى الصلاة أو فى غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب (المسئلة الثانية) ان
فسرنا الآية بأنها تدل على تجوز التوجه الى أى جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على
نسح القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهى لا ناسخة ولا منسوخة
(المسئلة الثالثة) اللام فى قوله تعالى والله المشرق والمغرب لام الاختصاص أى هو خالقهم وما مالهم
وهو كقوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله رب المشرق والمغرب ورب المشرق والمغرب ثم انه سبحانه
اشار به كرها الى ذكر من بينهم ما من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها ولا أرض
اتنابطوعا أو كرها قالتا اتنابطا تعين (المسئلة الرابعة) الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم
وآيات التنزيه وبسائه من وجهين (الأول) انه تعالى قال والله المشرق والمغرب فيبين أن هاتين الجهتين
مملوكان له وانما كان كذلك لان الجهة أمر مجتدى الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم
وكل منقسم فهو موافق مركب وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة
فى الجهات كلها أعنى الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق متقدم على المخلوق
لا محالة فقد كان البارئ تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب أن يبقى بعد خلق العالم
كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات (والوجه الثانى) انه تعالى قال فاي تناولوا فثم وجهه الله
ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسمانى لكان وجهه محتاجا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق
قوله فاي تناولوا فثم وجهه الله فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزوع عن الجسمية واحتج الخصم

بالآية من وجهين (الاول) أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما
 (الثاني) انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفة الاجسام (والجواب) عن الاول أن
 الوجه وان كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكائنا ما لو جناه ههنا على العضو والكذب
 قوله تعالى فآية لتولوا فثم وجه الله لأن الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون
 محاذيا للمغرب أيضا فاذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه (الاول) ان اضافة وجهه الله كإضافة
 ميت الله ونافقه الله والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجهه الله أي فثم
 وجهه الذي وجهكم اليه لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما والمقصود من القبلة انما يكون قبله لنصبه
 تعالى اياه افاى وجهه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبله (الثاني) ان
 يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر

استغفر الله ذنباً استأخضه * رب العباد اليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض (الثالث) أن يكون المراد منه فثم مرضاة
 الله ونظيره قوله تعالى انما نطقكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان
 لرضاء الله ووجه الاستعارة ان من أراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه وقد انه فكذلك
 من يطلب مرضاة أحد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمي طلب الرضا بطلب وجهه (الرابع) أن
 الوجه صفة كقوله كل شيء هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئاً آخر غير ما
 يريدون به أنه من ههنا ينبغي أن يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا أن الكلام
 يبقى فانه يقال لهذا القائل فإما معنى قوله تعالى فثم وجه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله
 بأن المراد فثم قبلته التي يعبدونها أو ثم رحمة ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته (والجواب) عن
 الثاني وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره والالكان متجزئاً متبعضاً
 فيقتصر الى الخالق بل لا بد وان يحتمل على السعة في القدرة والملك أو على انه واسع العطاء والرحمة أو على
 انه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبيد لكي يصلوا الى رضوانه ولعل هذا الوجه بالكلام أليق ولا يجوز
 حمله على السعة في العلم والالكان ذكر العليم بعده تكراراً فاما قوله عليهم في هذا الموضع فكأنهم يريدون
 ليكون المعنى على حد من التقريب من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يحبني وما يعلني وما يحبني على الله من شيء
 فيكون متحذراً من التساهل ويحتمل أن يكون قوله تعالى واسع عليهم أنه تعالى واسع القدرة في توفية نواب
 من يقوم بالصلاة على شرطها وتوفية عقاب من يتكاسل عنها (المسئلة الخامسة) ولي اذا أقبل وولي
 اذا أدبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال وقرأ الحسن فاينما تولوا ففتح التاء من التولي يريد فإينما

توجهوا والقبلة * قوله تعالى (وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قاتنون بدع
 السموات والارض واذا قضى أمر افانما يقول له كن فيكون) اعلم ان هذا هو النوع العاشر من مقاييس
 أفعال اليهود والنصارى والمشركين واعلم أن ظاهر قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولداً أن يكون راجعاً الى
 قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله وقذف كرنأ أن منهم من تأوله على النصارى ومنهم من تأوله على مشركي
 العرب ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أئمتنا الولد لله تعالى لأن اليهود قالوا عزيز ابن الله والنصارى
 قالوا المسيح ابن الله ومشركو العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا يحرم محبت هذه الحكاية على جميع
 التقديرات قال ابن عباس رضي الله عنهم انهم انزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن أسد وروهب بن عدي
 فانهم جعلوا عزيز ابن الله أما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه يترجمها الله عما قالوه كما قال تعالى في موضع
 آخر سبحانه أن يكون له ولد فترأى ظهوره ومرة اقتصر عليه دلالة الكلام عليه واحتج على هذا التنزيه بقوله
 بل له ما في السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبه من وجوه (الاول) ان كل ملأ سوي
 الموجود الواجب ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق

لا يكون ولداً ما بين أن ما سوى الموجود الواجب يمكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاته ما
لاشتركا في وجوب الوجود ولا ممتازا في شكل واحد منهما عن الآخر بما به التعيين وما به المشاركة غير ما به
المايزة ويلزم تركيب كل واحد منهما من قديين وكل مركب فانه مفقتر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد
من أجزائه غير فكل مركب فهو مفقتر الى غيره وكل مفقتر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل واحد من
الموجودين الواجبين لذاته ما يمكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عا
التقسيم المذكور فيه وينفصلي الى كونه مركبا من أجزاء غير متناهية وذلك محال ومع تسليم انه غير محال
فالمقصود حاصل لأن كل كثر فلا بد فيها من الواحد فذلك الاتحاد كان واجباً لذاته ما كانت مركبة
على ما ثبت فالسبب مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفقتر اليها أولى بالامكان فثبت بهذا
البرهان أن كل ما عدا الموجود الواجب يمكن لذاته وكل يمكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتأثير ذلك المؤثر
فيه اما ان يكون حال عدمه أو حال وجوده فان كان الأول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك
الموجود الى المؤثر اما أن يكون حال بقائه أو حال حيدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود قديين
الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ما سوى الله محدث مسبوق بعدم وان وجوده
انما حصل بخلق الله تعالى وايجاداه وابداعه فثبت ان كل ما سواه فهو عبده ومملكه فيستحيل أن يكون شيء
مما سواه ولداً له وهذا البرهان انما استندنا من قوله بل له ما في السموات والارض أى له كل ما سواه على
سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع (والثاني) ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديماً أزلياً
أو محدثاً فان كان أزلياً لم يكن حكماً يجعل أحدهما ولداً والآخر والد الأول من العكس فيكون ذلك
الحكم حكماً مجرداً من غير دليل وان كان الولد حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم وعبده فلا يكون ولداً له
(الثالث) أن الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولداً كان مشاركاً له من بعض الوجوه
ومتمازاً عنه من وجه آخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركباً ومحدثاً وذلك محال فاذا انجاسة متمنعة
فالولدية متمنعة (الرابع) أن الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الاتقاء بعونه حال عجز الاب عن
أمور نفسه فعلى هذا ايجاد الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة فاذا كان كل ذلك محالاً
كان ايجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالاً واعلم انه تعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون
اليه الاولاد قولهم وإحتج عليهم بهذه الجحّة وهي ان كل من في السموات والارض عبده وبانه اذا قضى أمراً
فانما يقول له كن فيكون وقال في مريم ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من
ولده سبحانه اذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون وقال أيضاً في آخر هذه السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولداً
لقد جئتم شيئاً ما اذا تكاد السموات ينفطرن منه وتنشق الارض وتخزع الجبال هذا أن يدعو الرحمن ولداً وما
ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً ان كل من في السموات والارض الا أتى الرحمن عبداً فان قيل ما الحكمة في انه
تعالى استبدل في هذه الآية بكونه ما لكما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه ما لكما
في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا أتى الرحمن عبداً قلنا قوله تعالى في هذه
السورة بل له ما في السموات والارض أتم لأن كلمة ما تناول جميع الاشياء وأما قوله تعالى كل له قاتون
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القنوت أصله الدوام ثم يستعمل على أربعة أوجه الطاعة كقوله تعالى
يا مريم ائقني ربك وطول القيام كقوله عليه السلام لما سئل أى الصلاة أفضل قال طول القنوت ويعنى
السكوت كما قال زيد بن ارقم كما تسكّم في الصلاة حتى نزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فأمسكاً عن الكلام
ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قاتون أى كل ما في السموات
والارض قاتون مطيعون والتسويين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل
لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال آخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو قول السدي فقيل
لهؤلاء هذه صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفاً فعند هذا فسر والقنوت

بوجوده أخر (الاول) يكونه اشادة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الخدود
 والدلالة على الربوبية (الثاني) كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول أبي مسلم
 وعلى هذين الوجهين الآية عامة (الثالث) أراد به الملائكة وعزير والشيخ أي كل من هؤلاء الذين حكموا
 عليهم بالولاء ثم قاتلوه يحكي عن علي بن أبي طالب قال لبعض النصارى لو لا تمر عيسى عن عبادة الله
 لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز أن ينسب ذلك إلى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي
 رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانه قطع
 النصراني (المسئلة الثانية) لما كان القنوت في أصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية ان دوام
 الممكنات وبقاؤها به سبحانه ولا جله وهذا يقتضي أن العالم حال بقاءه واستقراره محتاج اليه سبحانه
 وتعالى فنبت أن الماهي مكن يقتضي أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لاحتلال حدوثه ولا حال بقاءه (المسئلة
 الثالثة) يقال كيف جاء بها الذي لغيره إلى العلم مع قوله قاتلون جوابه كأنه جاء بصادون من تحقير الشانهم
 أما قوله تعالى بديع السموات والارض فقيه مسائل (المسئلة الاولى) البديع والمبدع بمعنى واحد قال
 القفال وهو مثل أليم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم غير أن في بديع مباينة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق
 الصفة في غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقديحجي بديع بمعنى
 مبدع والابداع الانشاء ونقيض الابداع الاختراع على مثال ولهذا السبب فان الناس يشعرون من قال
 أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعا (المسئلة الثانية) اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له
 ما في السموات والارض فبين بذلك كونه ما لكما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك أيضا
 للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يسدع الشيء فقال واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون
 وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على أقضية
 كعطاء وأعطية وفي معناه القضية وجهها القضاء وورنه فعال من تركب قضي وأصله قضاي
 الا أن الياء لما وقعت طرفا بعد الالف الزائدة اعتلت فقلبت ألفا ثم لما لاقت هي ألف فعال قلبت همزة
 لا متناع التقاء الالفين انقضا ومن نظائره المضاء والاماء من مضيت وأتيت والسقاء والشقاء من سقيت
 وشقيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في أكثر نصرفات الكلمة تقول قضيت وقضينا
 وقضيت إلى قضيتين وقضيا وقضين وهما يقضيان وهي وأنت تقضي والمرأان وأنتما تقضيان وهن يقضين
 وأما أنت تقضين فالياء فيه ضمير المخاطبة وأمامه اناء فالاصل الذي يدل تركيبه عليه هو يعني القطع من
 ذلك قولهم قضى القاضي فلان على فلان بكذا قضاء اذا حكم لانه فعل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا
كان قاطعا للنصومات وحكي ابن الانباري عن أهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للأمور
 المحكم لها وقولهم انقضى الشيء اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه
 وقضى دينه اذا أدام اليه كانه قطع التقاضي والاقضاء عن نفسه أو انقطع كل منعه ما عن صاحبه وقولهم
 قضى الامر اذا أتمه وأحكمه ومنه قوله تعالى نقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في اتمام العمل قطعاً له
 وفراغاً منه ومنه درع قضاء من قضاها اذا أحكمها وأتم صنعها وأما قولهم قضى المريض وقضى شعبة اذا
 مات وقضى عليه قتله فجاز محاذ كروا الجامع بينهما ظاهر وأما نقضى البارى فليس من هذا التركيب وما يعضد
 ذلك دلالة ما استعمل من تقلب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القيص والضيق اما الاول فيقال فاضه
 فانقاض أى شقه فانشق ومنه قيص البيض لما انفلق من قشره الاعلى وانقاض الحائط اذا انهدم من غير
 هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة وأما الضيق وما يشتمل منه فدلالته على معنى القطع بنية
 وذلك ان الشيء اذا قطع ضاق وعلى العكس وما يؤيد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضا على
 معنى القطع (فأولها) قضيه اذا قطعه ومنه القضية لارتبطه لانها تنقض أى تقطع تسمية بالصدر والقضيب
 الفصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب به كالمجمل (وثانيها) القضم وهو الاكل بأطراف الاسنان

لان ذمة قطعاً للمأكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتقال (وثالثها) القصف وهو الدقة يقال رجل قصف أي نحيف لان القلة من مسببات القطع (ورابعها) القضاة فعلة وهي الفساد يقال قضت القرية اذا غبت ونسدت وفي حسيبه قضاة أي غيب وهذا كله من أسباب القطع أو مسبباته فهذا هو الكلام في مفهومه الاصل بحسب اللغة (المسئلة الثانية) في محامل لفظ القضاة في القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه (أحدها) بمعنى الخلق قال تعالى نقضاهن سبع سموات يعني خلقهن (وثانيها) بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الاياه (وثالثها) بمعنى الحكم وللهذا يقال للحاكم القاضي (ورابعها) بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب أي اخبرناهم وهذا يأتي مقرراً يأتي (خامسها) أن يأتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى فلما قضى ولو الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال تعالى وقضى الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلاك الكفار وقال ولما قضوا تفهيم بمعنى لم يفرغوا منه اذا عرفت هذا فقول قوله اذا قضى أمر اقبل اذا خلق شيئاً وقبل حكم بأنه يفعل شيئاً وقبل أمركم أمر افعال الشايع

وعليهما مسرودتان قضاهما • داود أو صنع السوابع تبع

(المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل والشأن الحق نعم وهو المراد بالامر هو ما وبسط القول فيه مذكور في أصول الفقه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر كن فيكون بالنصب في كل القرآن الا في موضعين في أول آل عمران كن فيكون الحق وفي الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما • وعن الكسائي بالنصب في التحل ويس وبالرفع في سائر القرآن والباقي بالرفع في كل القرآن أما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستئناف أي فهو يـكون (المسئلة الخامسة) اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فاعلم بقوله كن فيكون هو انه تعالى يقول له كن فحينئذ يكون ذلك الشيء فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه (الأول) ان قوله كن فيكون اما أن يكون قديماً أو محدثاً والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن انما قلنا انه لا يجوز أن يكون قديماً بالوجوه (الأول) ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقاً بالكاف لاية وأن يكون محدثاً والكاف لكونه متقدماً على النون بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً (الثاني) ان كلمة اذا لا تدخل الاعلى سبيل الاستقبال فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثاً لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فاعلم بقوله كن والمتأخر عن المحدث بمحدث فاستحال أن يكون كن قديماً (الثالث) انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن متقدماً على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثاً وقوله كن لا يجوز أن يكون قديماً ولا جائزاً أيضاً أن يكون قوله كن محدثاً لانه لو اتمم كل محدث الى قوله كن وقوله كن أيضاً محدث فيلزم افتقار كن الى كن آخر يلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل ان لا يجوز توقف احداث المخلوقات على قوله صـكن (الجهة الثانية) انه تعالى اما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله في الوجود (والأول) باطل لان خطاب المعلوم حال عدمه صفة (والثاني) أيضاً باطل لانه يرجع حاصله الى انه تعالى أمر الموجود بان يصير موجوداً وذلك أيضاً لا فائدة فيه (الجهة الثالثة) ان المخلوق قديم يكون جماً وبتكليف الجاد عبث ولا يليق بالحكيم (الجهة الرابعة) ان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكاً عن قوله كن قائماً أن يتمكن من الابداء والاحداث أولاً يتمكن فان تمكن لم يكن الابداء موقفاً على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل الا عند تسكمه بكن ف يرجع حاصل الامر الى انكم سمعتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ (الجهة الخامسة) ان كن لو كان له أثر في التكوين لكان اذا تسكمتنا به هذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا

بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تأثير لهذه الكلمة (الجملة السادسة) ان كان كلمة مركبة من الكاف
والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالأثر ثابت ان يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما فان
كان الأول لم يكن للكلمة كن أثر البتة بل التأثير لأحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود
لهذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثاني سائلا وحين جاء الثاني فقد فات الأول
وان لم يكن للمجموع وجود البتة استحالة أن يكون للمجموع أثر البتة (الجملة السابعة) قوله تعالى ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين أن قوله كن متأخر عن خلقه اذ المتأخر
عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تأثير لقوله كن في وجود الشيء فظهر به هذه الوجوه فساد
هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه (الأول) وهو الأقوى ان المراد من
هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة
وتظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض قال لها والارض انبساطا طوعا وكرها قالتا انا نيطاطعين
من غير قول كان منه - مالكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير معاناة ومدافعة وتظيره قول
العرب قال الجدار للوئد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلا في ورائي وتظيره قوله تعالى
وان من شيء الا ايسر بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الثاني) انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا
سمعوا عاوا انه أحدث أمرا يحكي ذلك عن أبي الهذيل (الثالث) انه خاص بالموجودين الذين قال لهم
كونوا فرقة خاسئين ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم (الرابع) انه أمر للاحياء بالموث والموتى بالحياة
والكل ضعيف والقوى هو الأول * قوله تعالى (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية

كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قدينا الايات لقوم يوقنون) اعلم ان هذا هو النوع
الحادي عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسائل (المسألة الاولى) ان الله تعالى لما حكي
عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكي الا ان عنهم ما يقدح
في النبوة وقال أكثر المفسرين هؤلاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا ان نؤمن لك حتى
تفجر لنا من الارض ينبوعا قالوا لا يا تينا يا تية كما أرسل الاولون وقالوا لولا انزل علينا الملائكة أو نرى
رسلنا هذا قول أكثر المفسرين الا انه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسألك أهل
الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركو
العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون وأهل الكتاب أهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة
كما ينبغي وأهل الكتاب كانوا كذلك (المسألة الثانية) تقرير هذه الشبهة التي تسكوها ان الحكيم
اذا أراد تحصيل شيء فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية اليه وأبعد ما عن الشكوك والشبهات اذا ثبت
هذا فنقول ان الله تعالى يكلم الملائكة وكلام موسى وأنت تقول يا محمد انه كلك والدليل عليه قوله تعالى فأوحى
الى عبده ما أوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وأيضا فان
كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك بآية ومجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومجزة لانهم لو أقروا
بكونه مجزة لاستحال أن يقولوا لا يا تينا يا تية ثم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين
من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قدينا الايات لقوم يوقنون وساصل هذا الجواب اننا قد أيدنا قول
محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات وبيننا صحة قوله بالآيات وهي القرآن وسائر المعجزات فكان طلب هذه
الزوائد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب اجابته الوجوه (الأول) انه اذا حصلت الدلالة الواحدة
فقد تمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لا كتنى تلك الدلالة بحيث لم يكف
به او طلب الزائد عليها علمنا ان ذلك الطلب من باب العناد واللباع فلم تكن اجابته واجبة وتظيره قوله تعالى
وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل انما الايات عند الله وانما أنا نذير مبين أولم يكفهم انما أنزلنا عليهم
الكتاب يتلى عليهم فكيفهم عسى القرآن من الدلالة الشافية (وثانيتها) لو كان في معلوم الله تعالى انهم يؤمنون

عند انزال هذه الآية لعلها ولكنه علم انه لو اعطاهم ما سألوا لما ازدادوا الا لجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك
قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون (وثالثها) انما حصل في تلك
الآيات أنواع من المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب
وربما كان بعضها منتهيا الى حد الاالجاء المخجل بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها يتدح في كونها معجزة
لان الخوارق متى تواتر اختراق العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك أمور ولا يعلمها الا الله
علام الغيوب فثبت ان عدم اسعافهم بهذه الآيات لا يقدح في النبوة أما قوله تعالى تشابهت قلوبهم
فما اراد ان المكذبين للرسل تشابه أفعالهم وأفعالهم فكما ان قوم موسى كانوا أبا في التعت وتعت واقتراح
الباطيل كقولهم ان نصبر على طعام واحد واولهم اجعل لنا الهام كما الهام آلهة وقولهم آتتنا ناهزا وقولهم
أرنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبدا في العناد واللباح وطلب البطل وأما قوله تعالى
قد بينا الآيات لقوم يوقنون فما اراد ان القرآن وغيره من المعجزات كجبي الشجرة وكلام الذئب واشباع
الغلة الكثير من الطعام القليل آيات قاهرة ومعجزات باهرة ان كان طالبا لليقين * قوله تعالى
(انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولاتسأل عن أصحاب الجحيم) اعلم ان القوم لما أصروا على العناد واللباح
الباطل واقترحوا المعجزات على سيدهم التعت بين الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا مزيد على
مدفعه لاني صرح فيهم من اظهرا الأدلة وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على مانعه له الرسول في باب الابلاغ
والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه (أحدها) انه متعلق
بالارسل أي أرسلناك ارسلنا بالحق (وثانيها) انه متعلق بالبشير والنذير أي أنت مبشر بالحق ومنذره
(وثالثها) أن يكون المراد من الحق الدين والقرآن أي أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن أطاع الله
بالتواب ونذيرا لمن كفر بالعقاب والاولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام فكأنه
تعالى قال انا أرسلناك بالحق لتكون مبشرا لمن اتبعك واهدي يديك ومنذرا لمن كفر بك وصل عن
دينك أما قوله تعالى ولاتسأل عن أصحاب الجحيم ففيه قراءة اثنان ابله ورفع التاء واللام على الخبر وأما
نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي اتماعا على القراءة الاولى في التأويل وجوه (أحدها) أن مصيرهم الى
الجحيم فمعيصتهم لا تفتر لولست بمسؤول عن ذلك وهو كقوله فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه
ما حمل وعليناكم ما حماتم (الثاني) انك هاد وليس لك من الامر شيء فلا تأسف ولا تنغم لكفرهم ومصيرهم
الى العذاب ونظيره قوله فلا تنذهب نفسك عليهم حسرات (الثالث) لا تنظر الى المطيع والعاصي
في الوقت فان الحساب قد تغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة على ان أحدا لا يسأل عن ذنب غيره
ولا يؤخذ بما جرت به سواه سواء كان قريبا أو كان بعيدا أما القراءة الثانية ففيها وجهان (الاول) روي
انه قال ليت شعري ما فعل أبو أي فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه الصلاة
والسلام كان عالما بكفرهم وكان عالما بأن الكافر مذهب فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول ليت شعري
ما فعل أبو أي (والثاني) معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سألت عن انسان
واقع في بلية فيقال لك لاتسأل عنه ووجه التعظيم أن المسؤول يجوز أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظا عنه
فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره أو أنت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لا يحاشه السامع واضمحاره فلا تسأل
والقراءة الاولى بعضدها قراءة أبي وماتسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل * قوله تعالى (وان ترضى عنك
اليهود ولا النصارى حتى تنزع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من
العلم مالك من الله من ولى ولا نصير) اعلم انه تعالى لما صبر رسوله بما تقدم من الآية وبين ان العدة قد
انزاحت من قبله لا من قبلهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ حالهم
في تشدهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب بل
يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه فينبذ لك شدة عداوتهم للرسل وشرح ما يلزم بالأس من موافقتهم

والله في الدين ثم قال قل ان هدى الله فهو الهدى بمعنى ان هدى الله هو الذي يهدي الى الاسلام وهو الهدى الحق والذي يصلح ان يسمى هدى وهو الهدى كما ليس وراءه هدى وما يدعون الى اتباعه ما هو بهدى انما هو هوى. ألا ترى الى قوله ولئن اتبعت أهواءهم أي أقوالهم التي هي أهواءهم ويدع بعد الذي جاء من العلم أي من الدين المعلوم صحة بالدلائل القاطعة ما لك من الله من ولي ولا نصير أي معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا أتت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على أمور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل الشيء يجوز منه أن يوعده على فعله فان في هذه الصورة علم الله انه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك فقد نوهه عليه وتغيره قوله لئن أمرتكم لصطبان عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الضارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد أو هذا الوعيد أحد صوراه (وثانيها) ان قوله بعد ما جاء من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الأدلة واذ اصح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة أولى فيطبل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق (وثالثها) فيها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد (ورابعها) فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير الرسول اذا اتبع هواه لو كان يجدي شفيعا ونصيرا لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع

أهوائهم كفر وعندنا لا شفاعاة في الكفر * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأوائك هم الخاسرون) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الذين موضعهم رفع بالابتداء وأوائك ابتداء ثان يؤمنون به خبره (المسئلة الثانية) المراد بقوله الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان (أحدهما) انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) أن قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قراءتهم غير جائزة (وثانيها) أن قوله تعالى أولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان كذلك (وثالثها) قوله ومن يكفر به فأوائك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن (القول الثاني) أن المراد بالذين آتاهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقةهم وحكى عنهم سوء أفعالهم اتبع ذلك بدمج من ترك طريقتهم بل تأمل التوراة وترك طريقتهما وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام أما قوله تعالى يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان (أحدهما) القراءة (والثاني) الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال الله تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر انه يقع عليهم جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يخل بشئ منه وكذلك التالي يستوفى حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه والذين تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه (فأولها) انهم تدبروه فعملوا بوجبه حتى تسكروا بحكامه من حلال وحرام وغيرهما (وثانيها) انهم خضعوا وعند تلاوته وخشعوا اذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم (وثالثها) انهم عملوا بمحكمه وأمنوا بمشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه (ورابعها) بقروته كما انزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق (وخاصها) أن تحمل الآية على كل هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والافتقار لها القضا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثير الفوائد كلام الله تعالى والله أعلم * قوله تعالى (يا بني اسرائيل اذكروا

نعمي التي أنعمت عليكم واني فضأتكم على العالمين واثقوا بوايها لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون) قد تقدم تفسيرهما في الآيتين المتقدمتين قوله تعالى (واذا تبلى ابراهيم

وبه بكلمات فاتحة قال اني جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمة على بني اسرائيل ثم في شرح قبائحهم في آديانهم وأعمالهم وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ههنا في نوع

آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكيفية احواله والحكمة فيه ان ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضل جميع الطوائف والملة فالمشركون كانوا معترفين بفضلهم متشرفين بانهم من اولاده ومن سلكي حرمته وخادمي بيته واهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا ايضا معترفين بفضلهم متشرفين بانهم من اولاده فخكى الله سبحانه وتعالى عن ابراهيم عليه السلام امور اوجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والالتحاق بشريعته وبيان من وجوه (أحدها) أنه تعالى لما أمره ببعض التكليف فلما وفى بها وخرج عن عهدها لاجرم نال النبوة والامامة وهذا مما يثبته اليهود والنصارى والمشركون على ان الخبر لا يحصل في الدنيا والاخرة الا بتلك الترتيب والقياد لعلكم الله تعالى وتكليفه (وثانيها) انه تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهو لا متى أرادوا وجد ان هذا المنصب وجب عليهم ترك الجاهل والتعصب للمسايل (وثالثها) أن الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فخكى الله تعالى ذلك عن ابراهيم ليكون ذلك كالخطة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك (ورابعها) ان القبله لما حوت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فيبين الله تعالى أن هذا البيت قبله ابراهيم الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم (وخامسها) أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتدأ الله تعالى ابراهيم بها ما يوجب رجوع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطيخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات ببيان ابراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لاحكام الله تعالى في ذبح الولد والاقفاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركون الذين يعترفون بفضل ابراهيم عليه السلام ان يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحيلة وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام امور ارجع بعضها الى الامور الشاقة التي كلفه بها وبعضها يرجع الى التشريعات العظيمة التي خصه الله بها ونحن نأتي على تفسيرها ان شاء الله تعالى وهذه الآية دالة على تكليف محلي بعده تشريف (أما التكليف) فنقول تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتممت وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف العامل في اذا امامه فخر واذا كراذيل ابراهيم او اذا ابتلاه كان كيت وكيت واما قال اني جاءك (المسئلة الثانية) انه تعالى وصف تكليفه اياه ببلوى توسعا لان مثل هذا يكون متاعا على جهة البلوى والتجربة والحنة من حيث لا يعرف ما يكون من يأمره فلما كثرت ذلك في العرف ينشأ جازا ان يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختيار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لانهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وما هيئاتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول أما الآية فهي هذه الآية قال انه تعالى صرح بانه يقتلي عباده ويحترقهم وذكر تطهيره في سائر الآيات كقوله تعالى وانبلونكم حتى تعلموا منكم الذين يصبرون وقال لبلوكم ابيكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولبلوكم بشئ من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يثبته هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يحشيى وكلمة لعل للتبرجى وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الآيات ونظائر هادئة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها أما العقل فدل عليه وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق

وذلك محال فيما أدى اليه مثله ببيان الملازمة ان ما علم الله تعالى وقوعه استحبال أن لا يقع لان العلم بوقوع
 الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالا
 لعين هذه الدلالة فلو كان البارئ تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب
 الوجود وبعضها ممتنع الوجود ولا قدرة البتة لاعلى الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء
 عن البارئ تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال أما في حق الخالق فلانه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر
 وذلك المؤثر يجب أن يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم أو من حدوث العالم
 حدوثه وأما في حق الخلق فلانا نجد من أنفسنا وجدنا ناضروا كوننا مستكنين من الفعل والترك على معنى انا
 ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان أحدهما واجبا والاخر ممتنعا لما حصلت
 هذه المكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة (وثانيها) أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغايرة لعلاقة بالعلوم الاخر
 ولذلك فانه يصح منا تعقل أحد التعلقين مع الذول عن التعلق الاخر ولو كان التعلقان متعلقا واحدا
 لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوما مذهبولا عنه واذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى
 عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى علوم غير متناهية أو كان لعلمه علاقات غير متناهية وعلى
 التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء
 أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه فالناقص متناه والزائد زاد على المتناهي تلك العشرة
 والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهي فاذن وجود أمور غير متناهية محال فان قيل الموجود
 هو العلم فاما تلك العلاقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا
 بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصل في نفس الامر لزم أن لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال
 (وثالثها) أن هذه المعلومات التي لانهاية لها اهل يعلم الله عددها أو لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية
 لان كل ماله عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل
 وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي (ورابعها) ان كل معلوم فهو مميز في الذهن عما عداه وكل مميز عما
 عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه فاذن كل معلوم فهو متناه فاذن كل ما هو
 غير متناه استحبال أن يكون معلوما (وخامسها) أن الشيء انما يكون معلوما لو كان للعالم تعلق به ونسبة
 اليه وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر بتحقيقه في نفسه فانه اذا لم يكن الشيء في نفسه تعين استحبال أن يكون
 لغيره اليه من حيث هو ونسبة الشيء الشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصا البتة فاستحبال كونه
 متعلقا للعلم فان قيل يمتثل هذا بالهالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات
 البتة قلنا هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة
 قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة الى صرف هذه الآيات عن ظواهرها واعلم أن
 هشاما كان رئيس الرافضة فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالبدء أما الجمهور ومن المسلمين فانه سم
 انفقوا على انه سبحانه وتعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليهم بانها قبل وقوعها تصح أن
 تكون معلومة لله تعالى انما قلنا ان تصح أن تكون معلومة لانها قبل وقوعها فانا نعلم أن الشمس عدا
 تطلع من مشرقها والوقوف يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون
 معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من
 تعلقه بغيره فلو حصل التخصص لاقتصر الى محض وذلك محال فوجب أن لا يتعلق بشئ من المعلومات أصلا
 وان تعلق ببعض فانه يتعلق بكها وهو المطلوب (أما الشبهة الاولى) فالجواب عن أن العلم بالوقوع تبع للوقوع
 والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لازم لا يفنى عن القدرة (وأما الشبهة الثانية) فالجواب
 عن انما منقوضة بمراتب الاعداد التي لانهاية لها (وأما الشبهة الثالثة) فالجواب عن ان الله تعالى لا يعلم
 عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها

فاما اذا لم يكن لها في نفسها عدل لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل (وأما الشبهة الرابعة) فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العالم تميزه عن غيره لأن العلم يتميز عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم تميزه عن غيره وثبت أن العلم يتميز عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم أن لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم أمور الانهائية كلها (وأما الشبهة الخامسة) فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سيما عن المعارض وبالله التوفيق (المسئلة الثالثة) اعلم أن الضمير لابد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتأخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه (أما القسم الاول) وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمتشهور وعند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني يجوز له واحتج عليه بالشعر والمعقول أما الشعر فقوله

بحرى ربه عنى عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وأما المعقول فلأن الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يعد تقديم أى واحد منهما مكان على الآخر في اللفظ ثم أجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز (القسم الثاني) وهو أن يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه (القسم الثالث) أن يكون الضمير متقدما في اللفظ متأخرا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فهنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لأن المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير فيصير كذلك زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا (القسم الرابع) أن يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقديم واذا بتلى ربه ابراهيم الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متأخرا لاجرم كان جائزا حسنا (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر ابراهيم بألف بين الهاء والميم والباقون ابراهيم وهما الغتمان وقرأ ابن عباس وأبو حمزة رضى الله عنه ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يبيحه الله تعالى اليهن أم لا (المسئلة الخامسة) اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة ونظهير البيت ورفع قواعد والدعاء باعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء أمور شاقة أما الامامة فلان المراد منها هناعو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وأن لا يخون في أداء شيء منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك أن ذلك من أعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي أعظم من ثواب غيره وأما بناء البيت ونظهيره ورفع قواعد فن وقف على ما روى في كيفية بناءه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن إقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالنسطة في الموقف لرمي الجمار وغيره وأما اشتغاله بالدعاء في أن يبعث الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان فهذا مما يحتاج اليه من اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكيفية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الآية تكاليف شاقة شديدة فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى اياه بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال انى جاءك للناس اما ما بل قال انى جاءك فدل هذا على ان ذلك الاشياء ليس الا لتكليف بهذه الامور المذكورة واعتراض التاضى على هذا القول فقال هذا التام يجوز لو قال الله تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك انى جاءك للناس اما ما فاتتكم الا انه ليس كذلك بل ذكر قوله انى جاءك للناس اما ما بعد قوله فاتتكم وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات وأتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك انى جاءك

لنسأله ما هو المقصود من أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت
 وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ابتلاء بمجموع هذه الاشياء فأخبر الله تعالى
 عنه انه ابتلاء بأمور على الاجمال ثم أخبر عنه انه أعظم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه
 (القول الثاني) ان ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين
 (أحدهما) بكلمات كلفه الله بهن وحى أو امره ونواهيه فكانه تعالى قال وإذا أتى إبراهيم ربه بكلمات مما شاء
 كلفه بالامر بها (والوجه الثاني) بكلمات تكون من إبراهيم يكلمهم بقومه أى يبلغهم أياها والقائلون بالوجه
 الاول اختلفوا في أن ذلك التكليف بأى شئ كان على أقوال (أحدها) قال ابن عباس هي عشر خصال كانت
 فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الرأس وخمس في الجسد أما التي في الرأس فالمضمضة والاستنشاق
 وفرق الرأس وقص الشارب والسواك وأما التي في البدن فالحلق والحانة وتنف الابط وتقليم الاظفار
 والاستنجاء بالماء (وثانيها) قال بعضهم ابتلاء بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة
 المتأبون العابدون الى آخر الآية وعشر منها في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية وعشر منها
 في المؤمنون قد أفصح المؤمنون الى قوله أولئك هم الوارثون وزوى عشر في سؤال سائل الى قوله والذين هم
 على صلاتهم يحافظون فجعلها أربعين سهما عن ابن عباس (وثالثها) أمره بمناسك الحج كالطواف والسعي
 والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس (ورابعها) ابتلاء بسبعة أشياء بالشمس والقمر
 والكواكب والخمسة على الكبر والنار وذب الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال الله تعالى وإبراهيم الذي
 وفى عن الحسن (وخامسها) ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسم قال أسلمت لرب العالمين (وسادسها)
 المناظرات الكثيرة في التوحيد مع أبيه وقومه ومع غرود الصلاة والزكاة والصوم وقسم الغنائم والضيافة
 والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجلة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما في فعله بكلفة شديدة ومشقة
 فاللفظ يتناول مجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية في الكل وجب القول بالكل
 ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض خيئت ذيق التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف والله أعلم
 (المسئلة السادسة) قال القاضى هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لان الله تعالى به على ان قيامه
 عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب لمقدم على المسبب فوجب كون هذا
 الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا أيضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط
 النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداينة مع الخلق وتبج ما هم عليه من
 الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع أصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من أعظم
 المشاق وأجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجرا من أئمة اذ كان
 كذلك فالتعالى ابتلاء بالتكاليف المشاقة فلما وفى عليه الصلاة والسلام به الاجرام أعطاء خلعة النبوة
 والرسالة وقال آخرون انه بعد النبوة لانه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكافيا لتلك التكاليف الا من الوحي
 فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك أجاب القاضى عنه بأنه يحتمل انه تعالى أوحي اليه على لسان
 جبريل عليه السلام بهذه التكاليف المشاقة فلما علم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسئلة
 فنقول قال القاضى يجوز أن يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر
 فانه عليه الصلاة والسلام ابتلاء بتلك قبل النبوة أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة
 وكذا الختان فانه عليه السلام يروى انه حتن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت الدلالة
 السمعية القاطعة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله أعظم انه سبحانه علم من حاله
 انه يمتحن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاء خلعة الامامة والنبوة (المسئلة السابعة) الضمير المستكن
 في قاعتهن في احدى القراءتين لإبراهيم بمعنى قسم بهن حق القسام وأذهن أحسن التأدية من غير تفریط
 وتوان ونحوه وإبراهيم الذى وفى في الاخرى لله تعالى بمعنى فأعطاء ما طلبه لم ينقص منه شيئا أما قوله تعالى

اني جاءك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتم به أي ياتمون بك في دينك وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) قال أهل التحقيق المراد من الامام ههنا النبي ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله
 للناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لابتدأ وأن يكون رسولا من
 عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبع الرسول لكان مأموما لذلك الرسول لا اماما له فحينئذ يطل
 العموم (وثانيها) ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لابتدأ وأن يكون نبيا (وثالثها)
 ان الانبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال الله تعالى وجعلناهم أئمة لهم يدون
 بأمرنا والخلقاء أيضا أئمة لانهم رتبوا الخلق الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قواهم وأحكامهم
 والقتاة والفتاة أيضا أئمة لهذا المعنى والذي يصل بالناس يسمى أيضا اماما لان من دخل في صلته لزمه
 الاقام به حال عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا
 ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام بان اسحق الاقتداء به في الدين وقد يستعمل بذلك
 أيضا من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم أئمة يدعون الى النار لان اسم الامام لا يقتضيه على
 الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر أئمة الضلال قيد بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله
 لا يتناول الا المعبود الحق فأما المعبود الباطل فانهما يطلق عليه اسم الاله مع المقيد قال الله تعالى فما
 أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال فانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت
 ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء في أعلى مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان
 الله تعالى ذكره حافظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم
 ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما وهذه
 بأن يجعله اماما للناس حقق الله تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان أهل الاديان على شدة
 اختلافها ونهاية تنافها يعظمون ابراهيم عليه السلام وينشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما
 في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابراهيم عليه السلام وقال الله تعالى في كتابه
 ثم أوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سقه نفسه وقال في آخر
 سورة الحج له أيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون في آخر
 صلاتهم وارحم محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترجت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم (المسئلة الثالثة)
 القائلون بأن الامام لا يصير اماما الا بالنص ~~عنه~~ كوايهذه الآية فقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما
 بسبب التنصيب على امامته وتظاير قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب
 الخلافة الا بالتنصيب عليه وهذا ضعيف لاننا بينا ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلما ان المراد منها
 مطلق الامامة ~~التي~~ الآية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لانزاع فيه انما النزاع في انه هل تثبت
 الامامة بغير النص وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لابلتقي ولا بالاثبات (المسئلة الرابعة) قوله
 اني جاعل للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به
 ويقتدى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك
 محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع
 بينهما محال أما قوله ومن ذريتي ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الذرية الاولاد وأولاد الاولاد للرجل وهو
 من ذرأ الله الخلق وتر كواهم من الخلق كما تر كوا في البرية وفيه وجه آخر وهو أن تكون منسوبة الى الذر
 (المسئلة الثانية) قوله ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكبرك
 فقول وزيدا (المسئلة الثالثة) قال بعضهم انه تعالى أعلمه ان في ذريته أنبياء فاراد أن يعلم هل يكون ذلك
 في كاهم أو في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم طالما لا يصلح لذلك وقال آخرون
 انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولما لم يعلم على وجه المسئلة فاجابه الله تعالى صريحا بأن

النبوة لا تنال الظالمين منهم فان قيل هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا في قوله ومن ذريتي أو لم يكن مأذونا
 فيه فان اذن الله تعالى في هذا الدعاء فلم رد دعاءه وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبا قلنا بقوله ومن ذريتي يدل على
 انه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته
 كاسماعيل واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى
 وعيسى وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو أفضل الانبياء والأئمة عليهم السلام أما
 قوله تعالى قال لا ينال عهدى الظالمين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ جزء وحفص عن عاصم عهدي
 بابيكان الباء والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدى الظالمون أى من كان ظالما من ذريتك فانه
 لا ينال عهدى (المسئلة الثانية) ذكرها في العهد وجوها (أحدها) ان هذا العهد هو الامامة المذكورة
 فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذلك اهلنا والا فلا (وثانيها) عهدي أى رحمتى عن عطاء
 (وثالثها) طاعتى عن الضعفاء (ورابعها) أمانى عن أبى عبيد والقول الاول أولى لان قوله ومن ذريتي طلب
 لتلك الامامة التى وعدها بقوله انى جاءك للناس اماما فقول لا ينال عهدى الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك
 السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة (المسئلة الثالثة) الآية دالة على انه تعالى سيعطى
 بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا أو يقول لا ينال عهدى ذريتك فان قيل أئمة ابراهيم عليه
 السلام عالماء بالنبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله
 وان النبوة انما تحصل ان ليس بظالم (المسئلة الرابعة) الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في امامة
 أبى بكر وعمر رضى الله عنهم ما من ثلاثة أوجه (الاول) ان أبابكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما اظالمين
 فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة واذا صدق عليهما في ذلك الوقت
 انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شئ من الاوقات ثبت انهما لا يصلحان للامامة (الثاني) ان من
 كان مذنبيا في الباطن كان من الظالمين فاذا لم يعرف ان أبابكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا
 وجب أن لا يحكمهم بامامتهم ما وذل انما ثبت في حق من تثبت عصمته ولمالم يكونا معصومين بالاتفاق وجب
 أن لا تتحقق امامتهم البتة (الثالث) قالوا كنا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد الامامة فيلزم
 أن لا يناله ما عهد الامامة أئمة ما كانا مشركين فيه بالاتفاق وأما ان المشرك ظالم فقلوه تعالى ان المشرك اظلم
 عظيم وأما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر
 لا يبقى هذا الاسم لا نأبى اننا ظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم أعظم من قولنا وجد منه الظلم
 في الماضي أو في الحال بدليل ان هذا المذهب يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين
 مشترك بين القسمين وما كان مشتركين القسمين لا يلزم اتفاؤه لا تفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما
 في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظر الى الدلائل الشرعية ان التسمية بسمى مؤمنا والايمان هو
 التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت
 هذا وجب أن يكون ظالما للظلم وجد من قبل وأيضا فالكلام عبارة عن حروف متوالية والمسمى عبارة عن
 حصولات متوالية في أحياء متعاقبة فيجوز تلك الاشياء البتة لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطا
 في كون الاسم المشتق حقيقة وجب أن لا يكون اسم التكلم والمسمى وأئمة الهما حقيقة في شئ أصلا وانه باطل
 قطعنا دلا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه
 معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنتين متطاولتين
 فانه لا يبحث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا
 فكذلك القول في نظائره ألا ترى الى قوله ولا تتركوا الى الذين ظلموا فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على
 الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما أقاموا على الاحسان على اننا نعلم ان المراد من الامامة في هذه
 الآية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة (المسئلة الخامسة) قال الجمهور من الفقهاء

والمسكاهين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختل فواقي أن الفسق الطارئ هل يطل الامامة
أم لا واحتج اليهود على ان الفاسق لا يصلح أن تعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بهما من وجهين
(الاول) ما بينا ان قوله لا ينال عهدى الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة
التي ذكرها الله تعالى فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتصير
الآية كأنه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه فان
قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الأئمة والقضاة قلنا أما
الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا وأما نحن فنقول مقتضى
الآية ذلك الأثر كاعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل أليس ان يؤنس عليه السلام
قال سبحانه اني كنت من الظالمين وقال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظلم المطلق وهذا
غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام (الوجه الثاني) ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر
قال الله تعالى ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان يعني ألم آمركم بهذا وقال الله تعالى قالوا ان
الله عهد الينا يعني أمرنا ومنه عهدو الخلفاء الى أمرتهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو أمره فنقول
لا يخلو قوله لا ينال عهدى الظالمين من أن يريد ان الظالمين غير مأورين وان الظالمين لا يجوز أن يكونوا يجعل
من يقبل منهم أو أمر الله تعالى وباطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان أوامر الله تعالى لازمة
لظالمين كزومها الغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها
فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية
الخالق ودل أيضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان أحكامه لا تنفذ اذ اولى الحكم وكذلك لا تقبل
شهادته ولا خبره اذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا قسياء اذا أفتى ولا يقدم للصلاة وان كان هو بحيث
لو اقتدى به فانه لا تفسد الصلاة قال أبو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب أبي حنيفة انه يجوز
كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطأ ولم يفرق أبو حنيفة بين الخليفة
والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة
وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقد أكره ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضربه فامتنع
من ذلك فحبس فلم يزل ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسوا فظالم أخيف عليه قال له الفقهاء قول له شيئا من عمله
أى شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتقول له عد احال النبي التي تدخل غلaxe ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك
حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدية المنصور الى مثل ذلك وقصته في أمر يزيد بن علي مشهورة وفي
حمله المال اليه وقسياء الناس سراني وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره مع محمد وبرايم ابني عبد
الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول أبي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه
وتولى القضاء من امام جائر فان أحكامه نافذة والعدالة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه
ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت أحكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك بمن ولا من الذي ولا بمنزلة سائر اعوانه وليس
شرطا وعوان القاضي أن يكونوا عدولا ألا ترى ان أهل بلاد لاساطن عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية
رجل عدل منهم القضاء حتى يـكونوا أعوانا له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاؤه نافذا وان
لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله أعلم (المسئلة السادسة) الآية تدل على عصمة الانبياء
من وجهين (الاول) انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو
الذي يؤتم به والنبي أولى الناس بذلك واذا دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان تدل على ان الرسول
لا يجوز أن يكون فاسقا فعلا للذنوب والمعصية أولى (الثاني) قال لا ينال عهدى الظالمين فهذا العهد
ان كان هو النبوة وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وأن
يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب أن لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله أعلم (المسئلة

(السابعة) اعلم انه سبحانه بين أن له معك عهد أولك معه عهدا وبين انك متى تقي بعهدك فانه سبحانه يقي أيضا بعهدك فقال وأوفوا بعهدي أوف بعدكم ثم في سائر الآيات فانه أوفد عهدك بالذ كر وأوفد عهد نفسه أيضا بالذ كر أما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذي هم لا مانع لهم بعهدهم راعون وقال يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما عهده سبحانه وتعالى فقال فيه ومن أوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى أيينا آدم فقال ولقد عهدنا الى آدم من قبل نفسه ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال ألم أعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده مع بني اسرائيل فقال ان الله عهد الينا أن لا نؤمن لرسول ثم بين كيفية عهده مع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ثم بين في هذه الآية أن عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين فهذه المباعدة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فتقول العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهته ليس الا عهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الانقض هذا العهد ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشرع في معاقده هذا الباب فتقول أول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وزنه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العيب فقال وما خلقتنا السماء والارض وما بينهما الا عبيد انما خلقتكم عبيدا وانكم اليها ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكم في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفي بعهد الربوبية حيث خلقك وأحياك وأنعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا عذرا فاذا لم تستغل بخدمته وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفي بعهد ربوبيته (وثانيها) ان عهد الربوبية يقتضى اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضى الجهد والاجتهاد في العمل ثم انه وفي بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وأنت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية (وثالثها) ان نعمة الله بالايان أعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فانتك لكانت أشقى الاشقياء أبدا لا يابود وهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله وما يكفكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكر لك عليها قال فأولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله تعالى يشكر لك على هذه النعمة فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى ثم انك ما أنيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما أكفره فهو تعالى وفي بعهدك وأنت نقضت عهدك (ورابعها) أن تتفق نعمه في سبيل مرضاته فعهدك معك أن يعطيك أصناف النعم وقد فعل وعهدك معه أن تصرف نعمه في سبيل مرضاته وأنت ما فعلت ذلك كلالا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى (وخامسها) أنعم عليك بأنواع النعم التي تكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توصلت به الى ايذاء الناس وابتغاشهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل (وسادسها) أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وأنت تحمد غيره فانظر ان السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمته بعض الاسقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذلك آهنا واعلم اننا لو اشتهى غلبنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا العهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فاننا من أول الحياة الى آخرها ماضرنا متفكرين لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرها وباطنها وكل واحدة من تلك النعم تستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم اننا ما أتيناها بل ما تنبهنا لها وما عرفنا كيفيةها وكيفية ما تنبهنا له سبحانه على تزايد عقولنا وتقصيرنا يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم فكذلك من أول عمرنا الى آخره لانزال تنزايدي درجات النقصان والتقصير واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان

واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل ما كان تقصيرا أو نقصا كان انعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعا
وكل ما كان انعامه علينا أكثر وقعا كان تقصيرا في شكره أقل وأقبح وأسوأ فلا تزال أفعاله تزداد قبائح ومحاسن
أفعاله على سبيل الدوام بحيث لا تنفد الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الآية لا ينال عهدى الظالمين وهذا
تحريف شديد لا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان ومصدر ما يليق
بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل ففسا لك وبفساك العميم أن تتجاءر علينا بأرحم الراحمين * قوله

تعالى (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم
واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع والسجود) اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابراهيم
عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتهجير البيت ثم نقول أما البيت
فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذلك اليت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا تدخلان لتعريف
المعهود أو الجنس وقد علم المختصون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول
ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه أمنا وهذا صفة جميع الحرم لاصفة الكعبة فقط والدليل على
انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها
لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقرؤا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد
والله اعلم منهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال في آية أخرى أولم يروا انا جعلنا حراما آمنا وقال
الله تعالى في آية أخرى تحبرا عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا فدل هذا على انه وصف البيت بالامن
فاقتضى جميع الحرم والسبب في انه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله ان حرمة الحرم لما كانت معقدة
بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت أما قوله مثابة للناس ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصله
من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقه له أى
رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا أى عادوا مجتمعين والثواب من هذا أخذ كان ما أخرجه من مال أو غيره فقد
رجع اليه والمثاب من الميراث جمع الماء في أسفلها قال القفال قيل ان مثابا ومثابة لغتان مثل مقام ومقامة
وهو قول القراء والزجاج وقيل الهاء انما دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم نسيابة وعلامة وأصل مثابة
مثنوية مفعلة (المسئلة الثانية) قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه
لا ينصرف عنه أحد الا وهو يتننى العود اليه قال الله تعالى فاجعل أفئدة من الناس توى اليهم وقيل مثابة
أى يجعون اليه فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم
لا بفعل الله تعالى فامعنى قوله واذا جعلنا البيت مثابة للناس قلنا أما على قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى
فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسئلة وأما على قول المعتزلة فعنه انه تعالى ألقي تعظيمه في القلوب ليصير
ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد أخرى وانما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة أما
منافع الدنيا فلان أهل الشرق والغرب يجمعون هناك فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب
ما يعظم به النفع وأيضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة
في الدنيا وأما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واطهار
العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه
يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى (المسئلة الثالثة) تمكن بعض أصحابنا في وجوب العمرة
بقوله تعالى واذا جعلنا البيت مثابة للناس ووجه الاستدلال به ان قوله واذا جعلنا البيت مثابة للناس
اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لان
كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تخصيصه بالحجر والبناء
واذا ثبت تعدد اجراء الآية على ظاهرها وجب حمل الآية على الوجوب لا ناتي حملناه على الوجوب كان
ذلك أنفصى الى صيرورته كذلك عما اذا حملناه على التدب فثبت ان الله تعالى أوجب علينا العود اليه مرة بعد

أخرى وقد وافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحققه في الطواف هذا وجه
 الاستدلال بهذه الآية وأكثر من تكام في أحكام القرآن طعن في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ونحن
 قد بينا دلالة الآية عليه من هذا الوجه الذي بيناه أما قوله تعالى وأما أي موضع آمن ثم لا شك أن قوله جعلنا
 البيت مثابة للناس وأمانا خبر بقرينة تركه على ظاهره ونقول أنه خبر وبارة نصره عن ظاهره ونقول أنه
 أمر (أما القول الأول) فهو أن يكون المراد أنه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجذب على ما قال
 أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا وقوله ولم يمكن لهم حرما آمنا يجبي إليه ثمرات كل شيء ولا يمكن أن يكون المراد
 منه الأخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لأننا شهدنا القتل الحرام قد يقع فيه وأيضا فالقتل المباح قد
 يوجد فيه قال الله تعالى ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلواكم فيه فإن قاتلواكم فاقتلواهم فخير عن
 وقوع القتل فيه (القول الثاني) أن نحمله على الأمر على سبيل التأويل والمعنى إن الله تعالى أمر الناس بأن
 يجعلوا ذلك الموضع آمنا من الغارة والقتل فكان البيت محترما بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين
 بحريمه لا يهيجون على أحد التجأ إليه وكانوا يسمون قريشا أهل الله تعظيما له ثم اعتبر فيه أمر الصيد حتى إن
 الكلاب لهم بالطبي خارج الحرم فيفر الظبي منه فيتبعه الكلب فإذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب ورويت
 الأخبار في تحريم مكة قال عليه الصلاة والسلام إن الله حرم مكة وإنه لم يحل لاحد قبل ولا يحل لاحد
 بعدى وإنما أحلت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن المعنى
 أنها لم تحل لاحد بأن ينصب الحرب عليها وإن ذلك أحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأما من دخل البيت
 من الذين تجب عليهم الحدود فقال الشافعي رضي الله عنه إن الإمام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى إلى
 خروجه من الحرم فإذا خرج أقيم عليه الحد في الحل فإن لم يخرج حتى قتل في الحرم جازو كذلك من قاتل
 في الحرم جاز قتاله فيه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز واختر الشافعي رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام
 أمر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن الأفلح وخبيب بن قتيل أبي سفيان في داره بمكة غيلة أن قدر عليه قال الشافعي
 رحمه الله وهذا في الوقت الذي كانت مكة فيه محرمة فدل أنه لا يمنع أحد من شيء وجب عليه وإنما منع
 من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية والجواب عنه أن قوله
 وأما ليس فيه بيان أنه جعله آمنا في ماذا فيمكن أن يكون آمنا من القحط وأن يكون آمنا من نصب
 الحروب وأن يكون آمنا من إقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحل على الكل بل حله
 على الأمن من القحط والآفات أولى لأن على هذا التفسير لا يحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر وفي
 سائر الوجوه يحتاج إلى ذلك فكان قول الشافعي رحمه الله أولى أما قوله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم
 مصلى ففيه مسائل (المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ووجه وعاصم والكسائي واتخذوا
 بكسر الخاء على صيغة الأمر وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر (أما القراءة الأولى) فقوله
 واتخذوا عطف على ما ذوق فيه أقوال (الأول) أنه عطف على قوله أذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم
 وإني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى (الثاني) أنه عطف على قوله إني جاعلكم للناس
 اماما والمعنى أنه لما أسلمه بكلمات وأتممت قال له جزاء لما فعله من ذلك إني جاعلكم للناس اماما
 وقال واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ويجوز أن يكون أمرهم بهذا ولله الآية تعالى أضره قوله وقال
 ونظيره قوله تعالى وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة (الثالث) أن هذا أمر من الله تعالى
 لأمة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصة
 إبراهيم عليه السلام وكان وجهه وأذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمانا واتخذوا أنفسهم من مقام إبراهيم
 مصلى والتقدير أنا لما شرفناه وصفناه بكونه مثابة للناس وأمانا فاتخذوه أنفسهم قلة لأنفسكم والوالد
 والفاء قد يذكر كل واحد منهم ما في هذا الموضع وإن كانت الفاء أوضح أمنا قرأ واتخذوا بالفتح فهو أخبار
 عن ولد إبراهيم أنهم اتخذوا من مقامه مصلى فيكون هذا عطف على جعلنا البيت واتخذوه مصلى ويجوز أن

يكون عطاء على واذ جعلنا البيت واذ اتخذوه مبلً (المسئلة الثانية) ذكروا أقوالاً في ان مقام ابراهيم عليه السلام أي شيء هو (القول الاول) انه موضع الحجر الذي قام عليه ابراهيم عليه السلام ثم هؤلاء ذكروا وجهين (أحدهما) انه هو الحجر الذي كانت زوجة اسماعيل وضعت تحت قدم ابراهيم عليه السلام حين غلبت رأسه فوضع ابراهيم عليه السلام رجله عليه وحورا كعب فغلبت أحد شقي رأسه ثم رفعت من تحتها وقد غاصت رجله في الحجر فوضعت تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله أيضا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن وقسادة والريبع بن أنس (وثانيهما) ما روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام كان يبنى البيت واسماعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضع ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابراهيم عليه السلام (القول الثاني) ان مقام ابراهيم الحرم كله وهو قول مجاهد (الثالث) انه عرفة والمزدلفة والحج وهو قول عطاء (الرابع) الحج كله مقام ابراهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ما روى جابر انه عليه السلام لما فرغ من الطواف أتى المقام وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا (وثانيها) ان هذا الاسم في العرف يختص بذلك الموضع والدليل عليه ان سائلا لو سأل المكي بمكة عن مقام ابراهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع (وثالثها) ما روى انه عليه السلام تر بالمقام ومعه عمر فقال يا رسول الله أليس هذا مقام أينما ابراهيم قال بلى قال أفلا اتخذته مصلى قال لم أومر بذلك فلم تغيب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية (ورابعها) أن الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابراهيم عليه السلام وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابراهيم عليه السلام فكان اختصاصه بابراهيم أولى من اختصاص غيره به فكان اطلاق هذا الاسم عليه أولى (وخامسها) أنه تعالى قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وليس للصلاة تعاق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا الموضع فوجب أن يكون مقام ابراهيم هو هذا الموضع (وسادسها) أن مقام ابراهيم هو موضع قيامه وثبت بالاجابة أنه قام على هذا الحجر عند الغسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ على مقام ابراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى قال الفقهاء ومن فسر مقام ابراهيم بالحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان مديقا وقد اعطاني الله من فلان أحاصلا وذهب الله لي منك ولما مشققا وانما تدخل من لبيان المتخذ الموصوف وتميزه في ذلك المعنى من غيره والله أعلم (المسئلة الثالثة) ذكر وفي المراد بقوله مصلى وجوها (أحدها) المصلى المدعى بفعله من الصلاة التي هي الدعاء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التأويل ليعلم قوله ان كل الحرم مقام ابراهيم (وثانيها) قال الحسن أراد به قبلة (وثالثها) قال قتادة والسدي أحمر وأن يصلوا عنده قال أهل التحقيق وهذا القول أولى لان لفظ الصلاة اذا أطلق يعقل منه الصلاة المفوعة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصير هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال عليه السلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفوعة وقد دل عليه أيضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ولان جلها على الصلاة المعهودة أولى لانها جامعة لسائر المعاني التي فسر والاية بها وهما بحث فتعني وهو أن ركعتي الطواف فرض أم سنة ينظر ان كان الطواف فرضا فلا شافعي رضي الله عنه فيه قولان (أحدهما) فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب (والثاني) سنة لقوله عليه السلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن أبي حنيفة مختلفة أيضا في هذه المسئلة والله أعلم (المسئلة الرابعة) في فضائل البيت روى الشيخ أحمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله أي مسجد وضع على الارض أولا قال المسجد الحرام قال قلت ثم أي

قال ثم المسجد الاقصى قلت كم بين ما قال أربعون سنة فابينا أدركت الصلاة فصل فهو مسجد
أخرجه في الصحيحين وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق البيت قبل الارض بالثاني عام ثم دحيت
الارض منه وعن ابن عباس رضي الله عنهما ما قال عليه السلام أول بقعة وضعت في الارض موضع
البيت ثم مدت من الارض وان أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الارض أبو قبيس ثم مدت منه
الجبال. وعن وهب بن منبه قال ان آدم عليه السلام لما اهبط الى الارض استوحش منها لما رأى من
سعتها ولانه لم يرفها أحد غيره فقال يا رب اما الارض هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله تعالى
اني ساجد فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وساجد فيها يوتر رفع لذكري فيسبحني فيها
خلق وسابوتك منها اينما اختاره لنفسه وأخصه بكرامتي وأثره على بيوت الارض كلها باسمي وأسميه يتي
اعظمه بعظمتي وأحوطه بجمرتي وأجعله أحق البيوت كلها وأولاهب ذكركي وأضعه في البقعة التي اخترت
لنفسى فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولبن بعدك حرما آمنا احرم
بحرمة ما فوقه وما تحته وما حوله من حرمة بحرمة فقد عظم حرمة من آمنه فقد اباح حرمة من آمن
أهله استوجب بذلك امانى ومن أخافهم فقد أخافنى ومن عظم شأنه فقد عظم في عيني ومن تهاون به فقد صغر
في عيني سكان اجرائى وعمارها وفدى وزوارها ضامى اى اجعله أول بيت وضع للناس واعمده بأهل السماء
والارض بأقوته افواجا شعنا غبرا وأذن في الناس بالحج بأول رجل الا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق
يعجون بالذكير عجا الى ويتجئون بالتلبية يخافن اعقره لا يريد غيري فقد زارنى وضافنى ونزل بى ووفد على خلقى
أن اتخفه بكرامتي وحق على الكريم أن يكرم وقده وضيافته وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته
تعمده يا آدم ما كنت حيا ثم يممره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك امة بعد امة وقرنا بعد قرن
ونبي بعد نبي حتى ينتهى بعد ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام وهو خاتم النبيين فاجعله من
سكانه وعماره وحجته وولائه فيكون أمينى عليه مادام حيا فاذا انقلب الى وبعدي قد ادخرت له من أجره
ما يتمكن به من القرية الى والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسنائه وتكرمه
لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو أبوه يقال له ابراهيم ارفع له قواعد واقضى على يديه عمارته واعلمه
مشاعره ومناسكه واجعله أمة واحدة قاتنا قاتنا بامرى داعيا الى سبيلى اجتبيده واهد به الى صراط مستقيم
ابليه فيصبروا عافيه فيشكروا أمره فيفعل وينذرى فينى ويدعونى فأستجيب دعوته فى ولده وذريته من بعده
واشفعه فيهم واجعلهم أهل ذلك البيت وولائه وحجته وسقائه وخدمته وخزائنه وحجابه حتى يبدلوا ويغيروا
واجعل ابراهيم امام ذلك البيت وأهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس
وعن عطاء قال اهبط آدم بالهند فقال يا رب ما لى اجمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها فى الجنة قال
بخطيئتك يا آدم فانطلق الى مكة فابن بها يتناطوف به كما رأيتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان
موضع قدمي آدم قرى وانهارا وعمارة وما بين خطاهم مقاور فخج آدم البيت من الهند أربعين سنة وسأل عمر
كعبا فقال اخبرنى عن هذا البيت فقال ان هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء بأقوته بحوفة مع آدم
عليه السلام فقال يا آدم ان هذا بيتى فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتى تطوف حول عرشى
ونصلى ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعد من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما أغرق الله قوم نوح
رفع الله وبقيت قواعد. وعن علي رضي الله عنه قال البيت المعمور بيت فى السماء يقال له الضراح وهو
بحيال الكعبة من فوقها حرمة فى السماء كحرمة البيت فى الارض يصلى فيه كل يوم سبعون ألفا من الملائكة
لا يعودون فيه أبدا وذكر على رضي الله عنه انه مر عليه الدهر بعد بناء ابراهيم فانهم قدم فبنته العما لقة ومن
عليه الدهر فانهم قدم فبنته جرحهم ومر عليه الدهر فانهم قدم فبنته قرش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب
فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الاسود اختصوا فيه فقالوا ايجئكم بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقضى بينهم أن يجملوا الحجر فى مرط ثم رفعه جميع

القبائل فرفعوه كلهم فأخذهم رسول الله فوضعه وعن الزهري قال بلغني أنهم وجدوا في مقام إبراهيم عليه السلام ثلاث صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الأول أنا الله ذوبكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحققها بسبعة أملاك حقا وباركت لاهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني أنا الله ذوبكة خلقت الرخم وثققت لها السما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث أنا الله ذوبكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه (المسئلة الخامسة) في فضائل الخبز والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال عليه السلام (الركن والمقام يا قريظان من يواظب الجنة طمس الله نورهما ولو لا ذلك لاضاء اما بين المشرق والمغرب ومابيهما ذوعاهة ولا سقيم الا شقي وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال عليه السلام انه كان أشد بياضا من الثلج فسودته خطايا أهل الشرك وعن ابن عباس قال عليه السلام لبأين هذا الخبز يوم القيامة له عينان يصريهما ولسان يطبق به يشهد على من استلمه بحق وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه انتهى الى الخبز الاسود فقال اني لا قبلك وانى لاعم انك جبر لا تضر ولا تنفع وان الله ربى ولو لا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلان ما قبلتك أنخرجاه في الصحيح أما قوله تعالى وعهدنا الى إبراهيم واسماعيل فالاولى أن يراد به الزمناهم ما ذلك وأمرناهم ما أمرناهم وأوثقنا عليهم ما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق أما قوله ان طهرا ياتي فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت فإذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقدار واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها (أحدها) أن معنى طهرا ياتي ابناءه وطهراهم من الشرك واسماهم على التقوى كقوله تعالى افن ايسس بنيانه على تقوى من الله (وثانيها) عرفا للناس أن ياتي طهرة لهم متى جوه وزاروه واقاموا به ومجازه اجعل طهرا عندهم كما يقال الشافعي رضي الله عنه يطهر هذا أو أبو حنيفة ينحسه (وثالثها) ابناءه ولا تدع أحدا من أهل الرب والشرك يزاحم الطائفتين فيه بل اقزاه على طهارته من أهل الكفر والرب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه التأويلات مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهيره من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فعموم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقتن طاهرات وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا والله أعلم (ورابعها) معناه نطقا ياتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقصدى الناس بكافي ذلك (وخامسها) قال بعضهم ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الخيف والاقدار فأمر الله تعالى ابراهيم بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يمكن أن يكون تطهير البيت ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه الله تعالى بيتا لانه علم أن ما له الى أن يصير بيتا ولكنه مجاز أما قوله للطائفتين والعاكفين والركع السجود ففيه مسائل (المسئلة الاولى) العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسر هاء عكفا اذا لزم الشيء واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا قبل عليه لا يصرف عنه وجهه (المسئلة الثانية) في هذه الاوصاف الثلاثة قولان (الاول) وهو الاقرب أن يحصل ذلك على فرق ثلاثة لان من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فيجب أن يكون الطائفتون غير العاكفين والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف فالمراد بالطائفتين من يقصد البيت حاجا أو معتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقف هناك ويجاور والمراد بالركع السجود من يصلي هناك (والقول الثاني) وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا فهو من الطائفتين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على أمور (أحدها) ان اذا قسروا الطائفتين بالغربا فحينئذ تدل الآية على ان الطواف للغربا أفضل من الصلاة لانه تعالى كما خصهم بالطواف دل على ان لهم به مزيد اختصاص وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن الطواف لاهل الامصار أفضل والصلاة لاهل مكة

أفضل (وثانيها) تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت (وثالثها) تدل على جواز الصلاة في البيت فرضا كانت أو نافلة لا تفرق الآية بين شئيين منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت فإن قيل لا نسلم دلالة الآية على ذلك لانه تعالى لم يقل والركع السجود في البيت وكما لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دلت على فعله خارج البيت كذلك دلالة مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت سواء كان ذلك في البيت أو خارجا عنه وانما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى انما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وأيضا المراد لو كان التوجه اليه للصلاة لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه اذ كان حاضر والبيت والغائبون عنه سواء في الأمر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من أجزائه (والجواب) أن التوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجها الى كل المسجد بل لا بد وأن يكون متوجها الى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخل تحت الآية (ورابعها) أن قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوفا عليه في كتاب الله تعالى كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أو ثبت حكمه بالسنة أو كان من المندوبات * قوله

تعالى (واذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فامتنع قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من احوال إبراهيم عليه السلام التي حكها الله تعالى ههنا قال القاضي في هذه الآيات تقديم وتأخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا لا يمكن إلا بعد دخول البلد في الوجود والذي ذكره من بعده هو قوله واذا رفع إبراهيم القواعد من البيت وان كان متأخرا في التلاوة فهو ممتنع في المعنى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الآية دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجب الى مكة لانها بلدا لا زرع ولا غرس فيه فلو لا الا من لم يجلب اليها من النواحي وتعد العيش فيها ثم ان الله تعالى أجاب دعائه وجعله آمنا من الآفات فلم يصل اليه جبار الاقصه الله كما فعل باصحاب القبل وههنا سؤالان (السؤال الاول) اليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك (الجواب) لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئا آخر (السؤال الثاني) المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد آمنا كغير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) أن الدنيا اذ طلبت لينة وى بها على الدين كان ذلك من أعظم أركان الدين فاذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ أهله لاطاعة الله تعالى واذا كان البلد على ضد ذلك كنوا على ضد ذلك (وثانيها) انه تعالى جعله مشابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق آمنة والاتقوات هناك رخيصة (وثالثها) لا يبعد أن يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الامن والخصب سبب اتصاله في تلك الطاعة (المسئلة الثانية) بلدا آمنا بحيث مل وجهين (أحدهما) مأمون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية أى مرضية (والثاني) أن يكون المراد أهل البلد كقوله واسئل القرية أى أهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد (المسئلة الثالثة) اختلفوا في الامن المستل في هذه الآية على وجوه (أحدها) سأله الامن من القحط لانه اسكن أهله بواد غير ذي زرع ولا خمرغ (وثانيها) سأله الامن من الخسف والفسخ (وثالثها) سأله الامن من القتل وهو قول أبي بكر الرازي واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الامن أولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان سؤال الرزق بعد ذلك تكرارا فقال في هذه الآية رب اجعل هذا بلدا آمنا

وارزق أهله من الثمرات وقال في آية أخرى رب اجعل هذا البلد آمناً ثم قال في آخر القصة ربنا انى اسكنت
من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فان لقائل أن
يقول لعل الامن المستعمل هو الامن من الخسف والمسخ أولعله الامن من القحط ثم الامن من القحط
قد يكون يحصل ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الاول طلب ازالة
القحط وبالسؤال الثانى طلب التوسعة العظيمة (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة
محرمة قبل دعوة ابراهيم عليه السلام أو انما صارت كذلك بدعوه فقال قائلون انما كانت كذلك أبدا
لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وأيضا قال ابراهيم ربنا انى اسكنت من
ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضى انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابراهيم عليه السلام
أكد بهذا الدعاء وقال آخرون انما انما صارت حرما آمنا بدعاء ابراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر
البلاد والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم انى حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة (والقول الثالث)
انما كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذى صارت به حراما بعد الدعوة (فالاول) بنع الله تعالى
من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم (والثاني) بالامر على السنة الرسل (المسئلة الخامسة)
انما قال في هذه السورة بلدا آمنا على التنكير وقال في سورة ابراهيم هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين
(الاول) أن الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا كانه قال اجعل هذا الوادى بلدا آمنا
لانه تعالى حكى عنه أنه قال ربنا انى اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادى بلدا
آمنا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بادا فكانه قال اجعل هذا المكان الذى صيرته بلدا اذا أمن وسلامة
كقولك جعلت هذا الرجل آمنا (الثاني) أن يكون الدعوتان وقعة واحدة ما صار المكان بلدا فاقوله
اجعل هذا بلدا آمنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا اعتمد كره
للمبالغة في وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا البلد آمنا معناه اجعله
من البلدان الكاملة فى الامن وأما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه الا طلب الامن لا طلب المبالغة
وأما قوله وارزق أهله من الثمرات فاعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكني مكة اقواتهم فاستجاب
الله تعالى له فصارت مكة يجيى اليها ثمرات كل شئ أما قوله من آمن منهم فهو يدل من قوله أهله يعنى وارزق
المؤمنين من أهله خاصة وهو كقوله والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم الله تعالى لما علمه أن
منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدى الظالمين لاجرم خصص دعاء المؤمنين دون الكافرين وبسبب
هذا التخصيص النص والقياس أما النص فقوله تعالى فلا تأمن على القوم الكافرين وأما القياس
فمن وجهين (الاول) أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدى
الظالمين فصار ذلك تأديسه في المسألة فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لاجرم
خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى علمه بقوله فامعه قليلا الفرق بين النبوة
ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالقاسميين لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم
والصبر على ضروب المحنة حتى يودى عن الله أمره ونهيه ولا تأخذ في الدين لومة لائم وسطوة
جبار أما الرزق فلا يتجرب بصله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة مسكنه
ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه (الوجه الثاني) يحتمل ان ابراهيم عليه السلام قوى في ظنه
انه ان دعا لكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس الى الحج
نقص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب أما قوله تعالى ومن كفر فامعه قليلا فيه مسئلتان (المسئلة الاولى)
قرأ ابن عامر فامعه بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل
على التكثير بخلاف التخفيف (المسئلة الثانية) امتعه قبل بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل به الى
خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجهم من هذه الديار ان أقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه

قال انك وان كنت خصت بدعائك المؤمنين فاني امتع الكافر منهم بعاجل الدنيا ولا امنعه من ذلك ما اتفضل به على المؤمنين الى أن يتم عمره فأقبضه ثم اضطره في الاسرة الى عذاب النار فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل ان الله تعالى بين ان نعمة المؤمن في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتخلص منه الى الآخرة أما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين (أحدهما) أن يفعل به ما يهذره عليه الخلاص منه وههنا كذلك كما قال الله تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطررته الى الامر أي أبلغته اليه وجعلته عليه من حيث كان كارهاله وقالوا ان أصله من الضر وهو ادناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها (والثاني) ان الاضطرار هو أن يصير القاعل بالخوف والتهديد الى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بأنه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعلة فكون المعنى ان الله تعالى يلجئه الى أن يختار النار والاسرة قرار فيها بأن عمله بأنه لورام التخلص لمنع منه لأن من هذا حاله يجعل ملجأ الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك يسر المصير لان نعم المصير ما يسأل فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده * قوله تعالى (واذ رفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منانا انك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا انك أنت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويركهم انك أنت العزيز الحكيم) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاه الله تعالى عن ابراهيم واسماعيل عليهم السلام وهو انهما عند بناء البيت ذكر ثلاثة أنواع من الدعاء ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله واذ رفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة عالية ومعناها الشائبة ومنه أفعدك الله أي أسأل الله أن يفعدك أي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانها اذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاوت بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها اسافات البناء لان كل ساق قاعدة للذي يبني عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع ساقا فوق ساق فقد رفع الساقات والله أعلم (المسئلة الثانية) الا كثرون من أهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابراهيم عليه السلام على ما روي من الأحاديث فيه واحتجوا بقوله واذ رفع ابراهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان تلك القواعد كانت موجودة من قبله الا أن ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها (المسئلة الثالثة) اختلفوا في انه هل كان اسماعيل عليه السلام شريكا لابراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبنائه قال الا كثرون انه كان شريكا له في ذلك والتقدير واذا رفع ابراهيم واسماعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسماعيل على ابراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم الاذ كرفع قواعد البيت فوجب أن يكون اسماعيل معطوفا على ابراهيم في ذلك ثم ان اشتراكهما في ذلك يحفل وجهين (أحدهما) أن يشتركا في البناء ورفع الجدران (والثاني) أن يكون أحدهما ابنا للبيت والاخر يرفع اليه الحجر والطين ويهيئ له الآلات والادوات وعلى الوجهين تصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول أدخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسماعيل في ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروى معناه عن علي رضي الله عنه وأنه لما بنى البيت خرج وخلف اسماعيل وهاجر فقالوا الى من تكلمنا فقال ابراهيم الى الله فعض اسماعيل فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل عليه السلام ونحس الارض بأصبعه فنبعت زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأوا واسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسماعيل شريكا في الدعاء لاني البناء وهذا التأويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على انه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بأن يقبله منه

فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم (المسئلة الرابعة) انما قال واذ يرفع
 ابراهيم القواعد من البيت ولم يقبل يرفع قواعد البيت لان في ايهام القواعد وتبينها بعد الايهام من تفعيم
 الشأن ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهم ما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء (النوع
 الاول) في قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلاف في تفسير قوله
 تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه
 ولا يرضاه منه فهو المرذوف فهو عنا غير عن أحد المتكلمين باسم الاخر فخذ كلفظ القبول وأراد به الثواب
 والرضاء لان التقبل هو أن يقبل الرجل ما يهدي اليه فتشبه الفعل من العبد بالعطية والرضاء من الله تعالى
 بالقبول توسعا وقال العارزون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن أن يتكاف الانسان
 في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق أن يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل
 واعتراف بالعجز والانكسار وأيضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع
 القبول من المخدم الذي عند الخادم العاقل من اعطاء الثواب عليه وتتمام تحقيقه سيأتي في تفسير المحبة
 في قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله والله أعلم (المسئلة الثانية) انهم بعد ان أنابوا تلك العبادة مخلصين
 تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قاله المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على
 الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة فانه يجري مجرى ان
 الانسان يتضرع الى الله فيقول يا الهى اجعل النار حارة والجعد باردا بل ذلك الدعاء أحسن لانه لا استبعاد
 عند المتكلم في ضرورة النار حال بقاءه على صورته في الاثر والاشتعال بارد وبارد حال بقاءه على
 صورته في الانجماد واليباض حار ويستحيل عند المعتزلة أن لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب
 أن يكون الدعاء ههنا أقيح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء أصلا والله أعلم (المسئلة
 الثالثة) انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا
 من الاخلاص وتزله الانتفات الى أحد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس
 الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه له كماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص به بدون
 غيره (النوع الثاني) من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
 احتج أصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام امانة أن يكون المراد منه
 الدين والاعتقاد والاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبت في أن يجعلهم ما بهذه الصفة وجعلهم ما بهذه
 الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فهم ما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل
 هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي أنهم ما وقت السؤال
 غير مسلمين اذ لو كانوا مسلمين لكان طلب أن يجعلهم ما مسلمين طلبا التحصيل والحاصل والله باطل لكن المسلمين
 أجمعوا على انه ما كان في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهم ما لا يصلح الإبعاد ان كانوا مسلمين
 واذا ثبت ان الآية متروكة الظاهر لم يجز التسليم بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر أكن لانسلم ان الجعل
 عبارة عن الخلق والایجاد بل له معان أخر سوى الخلق (أحدها) جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذي
 جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نورا (وثانيها) جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك
 هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس (وثالثها) جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله
 تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انما نأوا وقال وجعلوا لله شركاء الجن (ورابعها) جعله كذلك
 بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم أئمة يعني أمرناهم بالاعتقاد بهم ثم وقال اني جاءك للناس اماما
 فهو بالامر (وخامسها) أن يجعله بمعنى التعليم كقوله جعلته كاتباً وشاعراً اذا علمته ذلك (وسادسها)
 البيان والدلالة تقول جعلت كلام فلان باطلا اذا أوردت من الحجّة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول
 لم لا يجوز أن يكون المراد وصفهم ما بالاسلام والحكم لهم ما بذلك كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني

فأما لأديا إذا وصفه بذلك سلمان المراد من الجعل الخلق لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه خلق اللطاف
 الداعية لهم إلى الاسلام وتوفيقهم لذلك فمن وفقه الله لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلمانا ومثاله
 من يؤذبه حتى يصير اديسا فيجوز أن يقال صيرك اديسا وجعلك اديسا وفي خلاف ذلك يقال جعل
 ابنه لصاحبه الا سلمان ظاهر الآية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية
 فوجب ترك القول به وانما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما
 استحق العبد به مدحا ولا ذم ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد
 والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لان سلم ويسانه من وجوه (الاول) ان الاسلام عرض قائم
 بالقلب وانه لا يبقى زمانين فقوله واجعلنا مسلمين لك أي اخلق هذا العرض فينا في الزمان المستقبل دائما
 وطلب تخصيصه في الزمان المستقبلي لا ينافي حصوله في الحال (الثاني) أن يكون المراد منه الزيادة في الاسلام
 كقوله ليردادوا ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي فكانهم ما
 دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال (الثالث) ان الاسلام
 اذا أطلق بغيره الايمان والاعتقاد فأما اذا أضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له
 والاعتقاد بالرضا بكل ما قدر وترك المنازعة في أحكام الله تعالى واقضية فلقنا كانا عارفين مسلمين لكن لعله
 بقي في قلوبهم ما نزع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فأراد أن يزيل الله ذلك عنهم باب التسمية ليحصل لهم
 مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الآية ليست متروكة الظاهر قوله يحمل الجعل
 على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه (أحدها) ان الموصوف اذا حصلت الصفة له فلا فائدة
 في الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه تعالى
 بذلك شاء ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة في تحصيل
 الوصف به والحكم به فكان حمله على الاول أولى (وثانيها) انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا
 التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فكان ذلك الوصف حاصلا وأي فائدة في طلبه بالدعاء
 (وثالثها) انه لو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمى ابراهيم مسلما جاز أن يقال جعله مسلما إنما
 قوله يعمل ذلك على فعل اللطاف قلنا هذا أيضا مدفوع من وجوه (أحدها) ان لفظ الجعل مضاف
 الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك للظاهر (وثانيها) ان تلك اللطاف قد فعلها الله تعالى وأوجدها
 وأخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فظلم ان يكون طلبها تحصيل الحاصل وانه غير جائز (وثالثها) ان
 تلك اللطاف إنما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على الترك أو لا يكون فان لم يكن لها أثر في هذا
 الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها أثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك لان
 مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما أن يجب الفعل أو يمنع أو لا يجب ولا يمنع فان وجب فهو المطلوب
 وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولا يمنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى
 فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما أن يكون لانضمام أمر اليه لاجله غير ذلك الوقت بالوقوع أو ليس
 كذلك فان كان الاول كان المرجح مجموع اللطاف مع هذه التسمية الزائدة فلم يكن له هذا اللطاف أثر في الترجيح
 أصلا وقد فرضنا كذلك هذا الخلف وان كان الثاني لزم رجحان أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من
 غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطاف غير معقول قوله الدلائل العقلية ذات على امتناع وقوع
 فعل العبد بخالق الله تعالى وهو فضل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم
 تقريره مرارا وأطوارا والله أعلم واعلم ان السؤال المشهور في هذه الآية من انهم لما كانوا مسلمين فكيف
 طلبوا الاسلام قد أدرجنا في هذه المسئلة وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك ثم ان الذي يدل
 من جهة العقل على ان صيرورهم مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وتعالى ما ذكرنا ان القدرة الصالحة
 للاسلام هل هي صالحة للترك أم لا فان لم تكن صالحة للترك فذلك القدرة ووجبة خلق تلك القدرة الموجبة

فيه ما جاهدوا مسلمين وان كانت صالحة لتركه فهو باطل ومنع تسليم امكانه فالقصد وحاصل اما بطلانه فلان
 التركة عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصل والعدم نفي محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر ولانه عدم
 باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستقر فاذن لا قدرة الا على
 الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واما ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالقصد
 حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الا لمرجح ويجب اتهام المرائجات الى فعل الله تعالى
 قطعاً للتسلسل وعند حصول المبرح من الله تعالى يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك
 هو الذي يصح على قوائين الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك يقيد الحصر
 أي نكون مسلمين لك لا غيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد في أن يكون مسلماً لا احكام الله تعالى
 وقضائه وقدره وأن لا يكون ملتفت الخاطر الى شيء سواه وهذا هو المراد من قول ابراهيم عليه السلام
 في موضع آخر فانهم عدوا لي الرب العالمين ثم ههنا قولان (أحدهما) ربنا واجعلنا مسلمين لك أي موحدين
 مخلصين لا نعبد الا اياك (والثاني) قائمين بجميع شرائع الاسلام وهو الوجه اعلم ومعه (المسئلة
 الثالثة) اما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير
 قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا أمة مسلمة لك فاعني واجعل
 من أولادنا ومن للتبعض وخص بعضهم لانه تعالى أعلمهم ان في ذريته ما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي
 الظالمين ومن الناس من قال أراد به العرب لانهم من ذريته ما وامة قبل هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل
 قوله وبعث فيهم رسولا منهم وههنا سوالات (السؤال الاول) قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل
 على ان في ذريته من يكون ظالماً فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالماً فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة
 صار معلوماً بتلك الآية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة أخرى الجواب ذلك الدلالة ما كانت قاطعة
 والشفيق بسوء الظن مولع (السؤال الثاني) لم خص ذريته بالدعاء أليس ان هذا يجري مجرى البخل
 في الدعاء والجواب الذرية أحق بالشفقة والمصلحة قال الله تعالى قوا أنفسكم وأهليكم انكم نار وان أولاد
 الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات ألا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا
 على السداد كيف يتسبون الى سداد من وراءهم (السؤال الثالث) الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعاء
 لدمر بحسب ذلك الرد فلما لم يضرح بالرد علمنا انه أجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان في زمان أجداد
 محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلماً ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية ابراهيم واسماعيل
 عليهما السلام والجواب قال القفال انه لم ير في ذريته ما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئاً ولم تر في الرسل
 من ذرية ابراهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب كانوا على دين الاسلام يقررون بالابداء والاعادة والثواب
 والعقاب ويوحدون الله تعالى ولا يباكون المنة ولا يعبدون الاوثان اما قوله تعالى وأمرنا مناسكنا ففهم
 مسائل (المسئلة الاولى) في أنفاق قولان (الاول) معناه علمنا شرائع جنتنا إذ أمرتنا ببناء البيت لنحججه ونبدعوا
 الناس الى حجه فعلنا شرائعه وما ينبغي لنا أن نأتمه فيه من عمل وقول مجاز هذا من رؤية العلم قال الله تعالى
 ألم تر الى ربك كيف مد الظل ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل (الثاني) اظهرها لآعيننا حتى نراها
 قال الحسن ان جبريل عليه السلام أرى ابراهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابراهيم أعرفت
 ما أريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه
 الطريق فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسمع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم
 الثاني والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمي الحصيات وههنا قول ثابث وهو ان المراد
 العلم والرؤية معاً وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بأمر وبعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض
 منه الا بالرؤية فوجب حمل الافتقار الى الامر من جميعها وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز

معاً وأنه غير جائز بقى القول المغتبر وهو القولان الأولان فمن قال بالقول الثاني قال ان المناسك هي
المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كفى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالأول قال ان
المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف (المسئلة الثانية) المناسك هو التعبد يقال للعابد ناسك
ثم سمي الذبح نكسا والذبيحة نسيكة ومعنى اعمال الحج مناسك قال عليه السلام خذوا عني مناسككم
على لا لافهاكم بعد اعاني هذا والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك أيضا ويقال المناسك بفتح
السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا
منسكاهم ناسكوه قرئ بالفتح والـكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله عليه السلام
خذوا عني مناسككم أمرهم بان يتعلموا أفعاله في الحج لانه أراد خذوا عني مواضع نسككم
اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا المناسك على مناسك الحج فان جعلناها على الانفعال فالاراءة
التعريف تلك الاعمال وان جعلناها على المواضع فالاراءة لتعريف البقاع ومن المتعسرين من جعل المناسك
على الذبيحة فقط وهو خطأ لان الذبيحة انما تسمى نكسا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يدبج لادكل
بذلك لما لا جله من ذبيحة نكسا وهو كونه علامة من اعمال الحج قائم في سائر الاعمال فوجب دخول
الكل فيه وان جعلنا المناسك على ما يرجع اليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى والالزام
لما يرضيه وجعل ذلك عام لكل ما شرعه الله تعالى لابراهيم عليه السلام فقوله وأرانا مناسكنا أي علمنا كيف
نعبدك وأين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نتقدمك به كما يتقدم العبد مولاه (المسئلة الثالثة) قرأ ابن
كثير وأبو عمر وفي بعض الروايات ان ناسكاً من الرأى في كل القرآن ووافقه ما عاصم وابن عاصم في حرف واحد
في حم السجدة أرونا الذين اضلانا قرأ أبو عمرو وفي بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير
اشباع في كل القرآن والباقيون بالكسرة مشبعة وأصله ارتنا بالهمزة المكسورة ثقلت كسرة الهمزة الى الراء
وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان أكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا يبقى أن نسين الراء لئلا
يخفف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما سكن
كقولهم فخذوكيد وأما الاختلاس فاطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة أتما قوله وتب علينا
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الآية قال لان التوبة مشروطة
بتقدم الذنب فلو لا تقدم الذنب والالكان طلب التوبة طلبا للفعال وأما المعتزلة فقالوا انما يجوز الصغيرة
على الانبياء فكذلك هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل أن يقول ان الصغائر قد صارت مكفرة
بشواب قاطعها واذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لان تأثير التوبة في ازالها وازالة الزائل محال
وهنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر وان لم يجوزها وهي من وجوه (أولها) يجوز أن يأتي بصورة
التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة الندام العازم على التجوز الشديد
كان أقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا داعيا الى ترك المعاصي (وثانيها) أن العبد وان اجتهد
في طاعة ربه فانه لا يشفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو أو على سبيل ترك الاولى فكان
هذا الدعاة لاجل ذلك (وثالثها) أنه تعالى لما علم ابراهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالما
عاصيا لاجرم سال ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ثم طلب منه أن يوفق أولئك العصاة المذنبين
للتوبة فقال وتب علينا أي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد
عنه فقبيل يقول ابرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويـكون مراده أن ولدي اذنب فاقبل عذره
لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوى هذا التأويل وجوه (الاول) ما حكى الله تعالى في سورة
ابراهيم انه قال واجنبيني وبني ان تعبدوا الاصنام رب انهم اضلان كثيرا من الناس فمن تبعني فانه معي ومن
عصاني فاني عقور رحيم فيحتمل أن يكون المعنى ومن عصاني فاني عقور رحيم فاني عقور رحيم فاني عقور رحيم
ما سأل من ذنوبه (الثاني) ذكر ان في قراءة عبد الله وأرهم مناسكهم وتب عليهم (الثالث) انه قال عطفنا

على هذا رينا وابتعث فيهم رسولا منهم (الرابع) تأولو اقله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يجعل خلقه ايام خلقهم اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد أن يكون قوله أرنا مناسكا أي أرذربنا (المسئلة الثانية) استحج الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى أن يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى محالا وجهها قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة تصوحوا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهها واذا ثبت ذلك حمل قوله وتب علينا على التوفيق وفعل الاطاف أو على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه (أولها) انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقر بدليل الداعي قد تقدم غير مرة (وثانيها) أن التوبة على ما خصه الشيخ الغزالي رحمه الله عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم تولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب قوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم تولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولهاتعلق بالحال والماضي والمستقبل أما تعلقه بالحال فهو التمسك بالذنوب الذي كان ملابسا له وأما تعلقه بالمستقبل فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت المحبوب الى آخر العدم وأما في الماضي فيبتلى في ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعنى بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب مسمومة مهلكة واليقين عبارة عن تارك هذا التصديق واتقيا الشك عنه واستدبلا عنه على القلب ثم ان هذا اليقين مهم ما يستولى على القلب اشتد مل نارا للندم فينال به القلب حيث يصير باشراف نور الايمان انه صابر محجوب باعن محبوبة كن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرأى محبوبة قد انصرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فيستولد من تلك الحالة ارادة لانه لا يرضى للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب الفعل على الارادة ضروري لان الارادة الجارئة انما تلبس عن المعارض لا يذوان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تالم القلب أيضا ضروري فان من تالم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكره لا بد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار ودافعا للمنافع أيضا أمر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل تحت الاختيار والتكليف بقى أن يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الان فيه أيضا اشكال لان ذلك العلم اما ان يكون ضروريا أو نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخل تحت الاختيار والتكليف أيضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية فجمع ذلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا في ذلك الاستنتاج أو غير كاف فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب ترتيبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان أيضا خارجا عن الاختيار وان لم يكن كافيا فلا بد من شيء آخر فذلك الآخر ان كان من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف وقد كان كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر اول العلوم النظرية الى علم نظري آخر قبله فلم يكن اول العلوم النظرية او لا للعلوم النظرية وهذا خلف ثم الكلام في ذلك الاول كما في ما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا آخر أن قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلائل العقلية وان سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل أما قوله انك أنت التراب الرحيم فقد تقدم ذكره (الزوع الثالث) قوله ربنا وابتعث فيهم رسولا منهم واعلم أنه لا شبهة في أن قوله ربنا وابتعث فيهم رسولا يريد من أراد بقوله ومن ذريتنا أمة مسلمة لك لانه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يليق الابانة محمد صلى الله عليه وسلم فغطف عليه بقوله ربنا وابتعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين (أحدهما) أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما ينبغي توبه به على الاسلام

(والثاني) أن يكون ذلك المبعوث منهم لامن غيرهم لوجوه (أحدها) ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين أعظم لأن الرسول والمرسل اليه اذا كانا معاً من ذريته كان أشرف لطلبته اذا أجيب اليها (وثانيها) انه اذا كان منهم فأنهم يعرفون مولده ومنشأه فقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وأمانته (وثالثها) انه اذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم وأشفق عليهم من الاجنبي لو أرسل اليهم اذا ثبت هذا فقول اذا كان مراد ابراهيم عليه السلام عبارة الدين في الحال وفي المستقبل وكان قد غلب على ظنه أن ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه السرور العظيم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف أعلى من هذه الرتبة وأما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه (أحدها) اجماع المفسرين وهو حجة (وثانيها) ما روى عنه عليه السلام انه قال انما دعوة ابراهيم وبشارة عيسى وارايد بالدعوة هذه الآية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومنبر ابراهيم صلى الله عليه وسلم من بعد ذى اسمه أحمد (وثالثها) أن ابراهيم عليه السلام اعاد عايد الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حوواها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حووا الا محمداً صلى الله عليه وسلم وهو ناسوا وهو انه يقال ما الحكمة في ذكر ابراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في باب الصلاة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وأجابه عن من وجوه (أولها) أن ابراهيم عليه السلام دعا لعمه عليه السلام حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك فلما وجب التحليل على الحبيب حق دعائه لقضى الله تعالى عنه حقه بان أجرى ذكره على السنة اتمته الى يوم القيامة (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام سأل ذات ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابني لئلا حسدنا في أمته محمد صلى الله عليه وسلم فأجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء لثناء الحسن عليه في أمته (وثالثها) أن ابراهيم كان أب الملة لقوله ملة أيكم ابراهيم ومحمد كان أب الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم وقال في قصته بالمؤمنين رؤوف رحيم وقال عليه السلام انما أنا لكم مثل الوالد يعني في الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلاة (ورابعها) أن ابراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة في الحج وأذن في الناس بالحج وكان محمد عليه السلام منادى الدين بمعناه منادياً ينادى للايمان بجمع الله تعالى بينهما في الذكر الجليل واعلم أنه تعالى لما طالب بعثة رسول منهم اليهم ذكر ذلك الرسول صفات (أولها) قوله يتلوا عليهم آياتك وفيه وجهان (الأول) انها الفرقان الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم لأن الذي كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه (الثاني) يجوز أن تكون الآيات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ومعنى تلاوته ايها عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها (وثانيها) قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقايقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة أهل التواتر فيصير مصرونا عن التحريف والتصحيف ومنها أن يكون لفظه ونظامه معجزا محمد صلى الله عليه وسلم ومنها أن يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها أن تكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة فهذا حكم التلاوة الا ان الحكمة العظيمة والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله تعالى أولاً أمر التلاوة ذكر بعده تعليم حقايقه واسرارها فقال ويعلمهم الكتاب (الصفة الثالثة) من صفات الرسول قوله والحكمة أي ويعلمهم الحكمة واعلم أن الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيم الا من اجتمع له الامر ان وقيل أصلها من احكمت الشيء أي رددته فكان الحكمة هي التي ترذع الجاهل والخطأ وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل ووضع كل شيء موضعه قال الفضال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالا لا يقدر

الطاقة البشرية واختلاف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه (أحدها) قال ابن وهب قلت
لما لك بالحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له (وثانيها) قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه أنه تعالى
ذكر تلاوة الكتاب أو لا وتعليمه ثانيا ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا
عن الكتاب وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام فإن قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على
التوحيد والعدل والنبوة قلنا لا العقل قول مستعمل بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع
أولى (وثالثها) الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر يعني الحكم كالتعدي والجلسة والمعنى
يعلمهم كتابك الذي تنزلهم عليهم وفصل قضيتك وأحكامك التي تعلمها ياها ومثال هذا الخبر والخبرة والعذر
والعذرة والغل والغلة والذل والذلة (ورابعها) ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحسنة والحكمة أراد بها
الآيات المتشابهات (وخامسها) يعلمهم الكتاب أي يعلمهم ما فيه من الأحكام والحكمة أراد بها أنه
يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كأنه
تعالى وصفه بأنه آيات وبأنه كتاب وبأنه حكمة (الصفة الرابعة) من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله
ويزكهم واعلم أن كمال حال الإنسان في أمرين (أحدهما) أن يعرف الحق لذاته (والثاني) أن يعرف
الخير لأجل العمل به فإن أدخل بشئ من هذين الأمرين لم يكن طاهرا عن الرذائل والنقائص ولم يكن زكيا
عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص فقال ويزكهم واعلم
أن الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين ويتقديرون أن يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف
فيها ولا السكأن ذلك الزكاه صلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذن هذه التزكية لها نفسيران
(الأول) ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الأمور
ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والابعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التشبث بأمور
الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بهم وأدوا عليهم
إلى الإيمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم وأنه أوتى مكارم الأخلاق (الثاني)
يزكهم يشهد لهم بأنهم أزيكاه يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت كتركية المزكي الشهود والأول
أجود لانه أدخل في مشاكلة مراده بالدعاء لأن مراده أن يكامل لهذه الذرية القوز بالجنة وذلك لا يتم
إلا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الإخلال بالعمل وهو التزكية
هذا هو الكلام المخلص في هذه الآية ولله تفسيرين فيه عبارات (أحدها) قال الحسن يزيكهم يظهرهم
من شركهم فدللت الآية على أنه سيكون في ذرية اسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وإن الشرك ينجمهم
وأنه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يظهرهم ويجهلهم حكما الأرض بعد جهلهم (وثانيها) التزكية هي
الطاعة لله والابتناء عن ابن عباس (وثالثها) يزيكهم عن الشرك وسائر الأرجاس كقوله ويحل لهم
الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى
فقال أنك أنت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا
وإذا صكان عالما قادرا كان ما يفعله صوابا ومبررا عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه
اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على
الاشياء وامتناعه من الهضم والذلة لانه إذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز أن يمنع
من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة وأما الحكيم فإذا أريد به معنى العليم فهو من صفات الذات
فاما إذا أريد بالعزة كمال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه وأريد بالحكمة أفعال الحكمة لم يكن
العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه
(أحدها) أن صفات الذات أزلية وصفات الفعل ليست كذلك (وثانيها) أن صفات الذات لا يمكن

أن تصدق نقاضها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك (وثالثهما) أن صفات الفعل أمور
نسبية يعتد بها في تحققاتها ودور الآثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على
أنه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال الاله يجب أن يكون حكيمًا لذاته وإذا كان حكيمًا لذاته لم يكن
القبيح مقدورًا والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالًا لم يكن
مقدورًا انما قلنا الاله يجب أن يكون حكيمًا لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بتقيضه بخيثة ذي بزم أن
يكون الاله الهامع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال وأما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضا
معلوم بالبدية وأما ان مستلزم المنافي منافي معلوم بالبدية فاذن الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه
وأما ان المحال غير مقدور فثبت أن الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه ابعلى مذهبا فليس
شيء من الافعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم * قوله تعالى (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه

نفسه ولقد اضططبت في الدنيا وانه في الآخرة لمن الصالحين) اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر أمر ابراهيم
عليه السلام وما اجراه على يده من شرائع شرائعه التي ابتلاهم بها ومن ثناء بيته وأمره بحج عباد الله اليه
وما يجب له الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عبادته ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف
بيانها في هذه الآيات السالفة عجب الناس فقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم والايان بما أتى من شرائعه
فكان في ذلك توحيج اليهود والنصارى ومشركي العرب لأن اليهود اغنا بفخرونها ويوصلون بالوصلة التي بينهم
وبينه من نسب اسرائيل والنصارى فافتخارهم ليس الابعسى وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل
وأما قريش فانهم اغنا قالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون الى كتاب الله وسائر
العرب وهم العدنانيون فرجعهم الى اسماعيل وهم يفخرون على القحطانيين باسماعيل بما اعطاه الله تعالى
من النبوة فراجع عند التحقيق افتخار الكل بابراهيم عليه السلام ولما ثبت أن ابراهيم عليه السلام هو الذي
طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود
فالعجب من أعظم مفاسده وفضائله الاتساع الى ابراهيم عليه السلام ثم انه لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة
ابراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لاشك ان هذا مما يستحق أن يتعجب منه أما قوله ومن يرغب عن
ملة ابراهيم الامن سفه نفسه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه
اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والاشابة بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل
الرفع على البديل من الضمير في يرغب وانما صاحب البديل لأن من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك أحد
الازيد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بمله ابراهيم هو الملة التي جاءهم بمحمد
عليه السلام لأن المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال ان هذه الملة عين
ملة ابراهيم في الاصول والفروع أو يقال هذه الملة هي تلك الملة في الاصول اعني التوحيد والنبوة ورعاية
مكارم الاخلاق ولكنكم ماختلفان في فروع الشرائع وكيفية الاعمال (أما الاول) فباطل لانه عليه السلام
كان يدعى أن شرعه نسخ كل الشرائع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع (وأما الثاني) فهو لا ينفذ
المطلوب لأن الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل ومكارم الاخلاق والمعاد لا تقتضي الاعتراف
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يتسلك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسؤال آخر وهو ان محمد صلى الله
عليه وسلم لما اعترف بأن شرع ابراهيم منسوخ واقتضى الملة يتناول الاصول والفروع فبزم أن يكون محمد
عليه السلام راغبًا أيضا عن ملة ابراهيم فبزمه ما ألزم عليهم وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه
السلام أنه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته عبر عن هذا
المعنى بانه ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابراهيم عليه السلام محققا في مقاله وجب
عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب ابراهيم عليه السلام قال السائل ان القوم ما سلموا
أن ابراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد عليه السلام روى هذا الخبر عن ابراهيم عليه

السلام ليخفى على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام فاذن لا ثبت نبوته
 ما لم تثبت هذه الرواية ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته فيغني عن الدور وهو ساقط سلماً أن القوم
 سلوا هذه الرواية لـكن ليس في هذه الرواية إلا أن ابراهيم طالب من الله تعالى أن يبعث رسولا من
 ذريته وذرية اسماعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلهذا شخص آخر سيجي بعد ذلك
 واذا جاز أن تتأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألفي سنة وهو الزمان الذي بين ابراهيم وبين محمد عليه السلام
 فلم لا يجوز أن تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا آخر سوى هذا الشخص
 المعين (والجواب) عن السؤال الاول لعزل التوراة والانجيل شاهدان بصدقه هذه الرواية ولولا ذلك
 لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني أن العمد
 في اثبات نبوته عليه السلام ظهور المجزئ على يده وهو القرآن واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها الا نبي مثل
 هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجري مجرى المؤكد لله مقصود والمطابوق والله تعالى أعلم (المسئلة
 الثالثة) في انصاب نفسه قولان (الاول) لانه مفعول قال المبرد سقه لازم وسفه مفعول على هذا القول
 وجوه (الاول) أهمها واستحقاقها وأصل السقه الخفة ومنه زمام سقيه والدليل عليه ما جاء في الحديث
 الكبر ان تسفه الحق وتغمض الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في ازالة نفسه
 وتغيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة (والثاني) قال الحسن الامين جهل نفسه وخسر نفسه وحقيقته
 انه لا يرغب عن مله ابراهيم الامين جهل نفسه فلم يفتكر فيها فيسبى بل بما يجده فيها من آثار الصنعة على
 وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستبدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والثالث) أهلك نفسه
 وأوبقها عن أبي عبيدة (والرابع) أضل نفسه (القول الثاني) أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا
 القول وجوها (الاول) أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سقه في نفسه (الثاني) انه نصب على التفسير
 عن الفراء ومعناه سقه نفسا ثم اضاف وتقديره الا سفيه وذكروا النفس تأكيد كما يقال هذا الامر نفسه
 والمقصود منه المبالغة في سفهه (الثالث) قرئ الامين سقه نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكى بسفاهة
 من رغب عن مله ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال واقعد اصطفيناه في الدنيا والمراد به أنا اذا اخترناه
 للرسالة من دون سائر الخلق وعرفناه الله التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية
 الى قيام الساعة ثم اضيف اليه حكم الله تعالى فشرقه الله بهذا اللقب الذي فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملك
 من ملوك البشر فكيف من نالها من ملوك الملوك والشرائع فليحقق كل ذي لب وعقل أن الراغب عن ملته
 فهو وسقيه ثم بين انه في الآخرة عظيم المنزلة لا يرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم
 وتأخير وتقديره واقعد اصطفيناه في الدنيا والآخرة وأنه من الصالحين واذا صبح الكلام من غير تقديم
 وتأخير كان أولى قال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى * قوله
 تعالى (اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين) اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها
 الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) موضع اذ نصب وفي عامله وجهان (الوجه
 الاول) انه نصب باصطفيناه أي اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء
 ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد علم تعالى من حاله انه
 لا يتغير على الاوقات وأنه مستقر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره
 للرسالة واختصه به لانه تعالى لا يختار للرسالة الامن هذا حاله في البدء والعاقبة فاسلامه لله تعالى
 وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن
 الغيبة فكيف يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا
 (الثاني) انه نصب باختياره اذ كان ذلك الوقت ليعلم أنه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن مله
 مثله (المسئلة الثانية) اختلافوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما يقال له اسلم

في زمان لا يكون مسلياً فيه فهل كان إبراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الأزمنة قال له في ذلك الزمان اسلم
فالاكثر من على ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر
والشمس واطلاعه على أمارات الحدوث فيها واحاطته باقتضارها الى مديرجاتها في الجسمانية وأمارات
الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت رب العالمين لانه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل ان عرف
ربه ويحتمل أيضاً أن يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لانفس القول بل دلالة
الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر

استلأ الخوض وقال قطني * مهلا رويدا قد ملأت بطني

وامدق دلالة منه قوله تعالى أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاماً
ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايان بل أمور آخر
(أحدها) الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان
وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك (وثانيها) قال الاصم اسلم أى اخلص عبادةك واجعلها
سابعة من الشرك وملاحقة الاغيار (وثالثها) استسلم على الاسلام وثبت على التوحيد كقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله (ورابعها) أن الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان إبراهيم عليه
السلام كان عارفاً بالله تعالى بقلبه وكفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله اسلم * قوله

تعالى (وصصى بها إبراهيم بنبيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تعوتن الا وانتم مسلمون)
اعلم أن هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكها الله عن إبراهيم وفيه مسائل (المسئلة
الاولى) قرأ نافع وابن عامر وأوصى بالاتف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقيون بغير ألف
بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا أن في وصي دليل مبالغه وتكثير (المسئلة الثانية)
الضمير في بها الى أى شئ يعود فيه قولان (الاول) انه عائذ الى قوله اسلمت رب العالمين على تأويل
الكفاة والجله ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله اني براهم عبيدون الا الذي فطرني
وقوله كلمة باقية دليل على ان التأييد على تأويل الكلمة (القول الثاني) انه عائذ الى الملة في قوله ومن
يرغب عن ملة إبراهيم قال القاضي وهذا القول أولى من الاول من وجهين (الاول) أن ذلك غير
مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن أولى من رده الى المدلول والمنهوم (الثاني) أن
المسئلة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة والشهادة
وحدها لا تقتضي ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم أن هذه الحكاية اشغلت على دقائق مرعبة
في قبول الدين (أحدها) انه تعالى لم يقتل وأمر إبراهيم بنبيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية او كدم
الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه اشد واتم
فاذا عرف أنه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهمته بهذا الامر متشدد اذ كان القوم الى قبوله اقرب
(وثانيها) أنه عليه السلام خصص بنبيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على ابناءه أكثر من شفته على غيرهم
فلما خصهم بذلك في آخر عمره علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره (وثالثها) أنه عم به هذه
الوصية جميع بنيه ولم يخص أحدا منهم بهذه الوصية وذلك أيضاً يدل على شدة الاهتمام (ورابعها) أنه
عليه السلام اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم بالزجر عن أن يجوزوا غير
مسلمين وذلك يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الامر (خامسها) أنه عليه السلام ما خرج بهذه الوصية
وصية أخرى وهذا يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان إبراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له
بالفضل وحسن الطريقة وكال السيرة ثم عرف انه صكان في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ
أن هذا الامر أولى الامور بالاهتمام واخرها بالرعاية فهذا هو السبب في أنه خص أهله وابناءه بهذه
الوصية والاعطاهم من حال إبراهيم عليه السلام انه كان يدعو الكلي أبداً الى الاسلام والدين أمّا قوله

وبعقوب ففيه قولان (الاول) وهو الاشهر انه معطوف على ابراهيم والمعنى انه وصى صكوصية ابراهيم
(والثاني) قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابراهيم بنيه وناقضه يعقوب اما قوله يا بني
فهو على اضمحار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة أبي وابن
مسعودان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخاضه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية
ودعاه اليه ومنعكم عن غيره اما قوله فلا تتون الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك لان الرجل
اذ لم يأمن الموت في كل طرفه عين ثم انه أمر بأن يأتي بالشيء قبل الموت صار مأمورا به في كل حال لانه يخشى
ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيقوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور *
قوله تعالى (أم كنتم شهداء) اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك واله
آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق الها واحد ونحن له مسلمون تلك أمة قد خلت اياها ما كسبت ولا يحكم
ما كسبت ولا تسألون عما كانوا يعملون) اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه
في الدين والاسلام ذكر عقبيه أن يعقوب وصى بنيه بمنزل ذلك تأكيداً للبيعة على اليهود والنصارى ومبالغة
في البيان وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أم معناها معنى حرف الاستفهام أو حرف العطف وهي
تشبه من حروف العطف أو هي تأتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه أما المتصلة فاعلم انك اذا قلت
أزيد عندك أم عرو فانت لا تعلم كون أحدهما عنده فتسأل هل أحد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا
أونعم أما اذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده كذلك لا تعلم ان الكائن عنده زيد أو عمرو فسأله عن التعمين
فانت أزيد عندك أم عرو وأي اعلم ان أحدهما عندك لكن أهذا أو ذاك وأما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل
مع همزة الاستفهام مثله اذا قال انها الابل أم شاء فكان قائل هذا الكلام سبق بصره الى الأشخاص ففقد رانها
ابل فأخبر على مقتضى ظنه انها الابل ثم جاءه الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر وأن يستفهم انها هل هي
شاء أم لا فالأضرب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد به همزة الاستفهام فقوله انك
الابل أم شاء جار مجرى قولك انها الابل امي شاء فقوله أمي شاء كلام مستأنف غير متصل بقوله انها الابل
وكيف وذلك قد وقع الاضرب عنه بخلاف المتصلة فان قولك أزيد عندك أم عرو بمعنى أيها عندك ولم يكن
ما بعد أم منقطعاً عما قبله بدليل ان عمر اقرين زيد وكفى دليل على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول
أيها عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيراً أما المتصلة فقوله تعالى أنتم أشد خلقاً أم السماء
بناها رفع سمكها أي أيكم أشد وأما المنقطعة فقوله تعالى ألم تنزل الكتاب لارب فيه من رب العالمين أم
يقولون افتراء كانه يقول والله أعلم بل يقولون افتراء فدل على الاضرب عن الاول والاستفهام عما بعده
اذ ليس في الكلام معنى أي كما كان في قولك أزيد عندك أم عرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ان أم
ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان أم هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة
فتقول أم في هذه الآية منفصلة أم متصلة ففيه قولان (الاول) انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة
فيها الانكار أي بل ما كنتم شهداء والشهادة جمع شهداء بمعنى الحاضر أي ما كنتم حاضرين عند ما حضر
يعقوب الموت والخطاب مع أهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الدين الذي هم عليه دين
الرب كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الانبياء بالدين ولشهدتم ذلك لركتم ما أنتم عليه من الدين
ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر
الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه
الآية ليس كلاماً باطلاً بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على
سبيل الانكار متعلق بمجرّد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذي أنكره الله تعالى فأما ما ذكره بعد ذلك
من قول يعقوب عليه السلام ما تعبدون من بعدى فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما أنكر حضورهم
في ذلك الوقت شرع بعد ذلك كيفية تلك الوصية (القول الثاني) في أن أم في هذه الآية متصلة وطريق

ذلك أن يقدر قبلها محذوف كأنه قيل أتدعون على الأنبياء اليهودية أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت
يعني أن أوائلكم من بني إسرائيل كانوا مشاهدين له اذ دعي بنوه إلى ملة الاسلام والتوحيد وقد علم ذلك
فما كنتم تدعون على الأنبياء ما هم منه برآء أما قوله اذ قال لبنيه ففقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال
القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ان اذ الاولى وقت الشهادة والثانية وقت الحضور
(المسئلة الثانية) الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على أولادهم كانت في باب الدين
وهمتهم مصروفة اليه دون غيره أما قوله ما تعبدون من بعدى ففقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لفظة
ما لغیر العتلا فكيف أطلقه في المعبود الحق وجوابه من وجهين (الاول) ان ما عام في كل شيء والمعنى أى
شيء تعبدون (والثاني) قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان (المسئلة الثانية) قوله
من بعدى أما قوله قالوا نعبد الهك واله آياتك إبراهيم واسماعيل واسحق ففقيه مسائل (المسئلة الاولى)
هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجهل (الاول) المقلدة قالوا ان أنبياء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو
عليه السلام ما أنكره عليهم فدل على ان التقليد كاف (الثاني) التعليمية قالوا لا طريق إلى معرفة الله
الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الهك الذي دل عليه العقل بل قالوا
نعبد اله الذي أنت تعبدونه وآياتك تعبدونه وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعلم والجواب كما انه ليس
في الآية دلالة على انهم عرفوا اله بالدليل العقلي فليس فيها أيضا دلالة على انهم ما أقروا بالاله الاعلى طريقة
التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة
بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال أقصى ما في الباب أن يقال فلم يذكر وطريقة الاستدلال والجواب عنه
من وجوه (أولها) ان ذلك أخصر في القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلوه وقدرته وعدله
(وثانيها) انه أقرب إلى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكانهم قالوا سبحنا فخرى الاعلى مثل طريقتك
فلا خلاف مناعليك فيما نعبده ونخلص العباد له (وثالثها) لعل هذا اشارة إلى ذكر الدليل على وجود
الصانع على ما ذكره الله تعالى في أول هذه السورة في قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين
من قبلكم وهمنا من ادهم بقولهم نعبد الهك واله آياتك أي نعبد اله الذي دل عليه وجودك ووجود آياتك
وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة إلى الاستدلال إلى التقليد (المسئلة الثانية) قال القفال
وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والوثان فخاف على
بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريضاً لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكي القاضي عن ابن عباس
ان يعقوب عليه السلام جمعهم إليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من
بعدى قالوا نعبد الهك واله آياتك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين (الاول) انهم بادروا إلى الاعتراف
بالتوحيد مبادة من تقدم منه العلم واليقين (الثاني) انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من
أولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بحالهم (المسئلة الثالثة) قوله إبراهيم واسماعيل
واسحاق عطف بيان لآياتك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسماعيل على اسحاق لأن اسماعيل كان أسبق
من اسحاق (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضى الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام وأولاد
لا يسقطون بالحد وهو قول عمرو وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد رضى الله عنهم وهو قول مالك وأبي
يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة انهم يسقطون بالحد وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضى الله
عنهم ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء أما الاولون وهم الذين يقولون انهم لا يسقطون بالحد فلم
قولان (أحدهما) ان الجحد خير الامرين اما المقاسمة معهم أو ثلث جميع المال ثم الباقي بين الاخوة والاخوات
لذلك مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضى الله عنه (والثاني) انه بمنزلة أحد
الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطى السدس ولم ينقص منه شيء
واخرج أبو حنيفة على قوله بان الجحد أب والاب يحجب الاخوات والاخوة فيلزم أن يحببهم الجحد وانما قلنا

ان الجذاب للآية والاثر أما الآية فاثنتان هذه الآية وهي قوله تعالى نعبده الهلك واله آباءك ابراهيم
 واسماعيل واسحق فأطلق لفظ الاب على الجذب فان قيل فقد أطلقه في العم وهو اسماعيل مع انه بالانفاق
 ليس بأب قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهر اترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيسبق في الباقي بحجة
 الآية الثانية قوله تعالى خبر عن يوسف عليه السلام واتعت ملة آباي ابراهيم واسحق ويعقوب وأما الاثر
 بخاروي عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجذاب وقال أيضاً الآياتي الله
 زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أباً واذا ثبت ان الجذاب واجب أن يدخل تحت قوله
 تعالى وورثه أبواه فلائمه الثالث في استحقاق الجذب الثلاث دون الاخوة كما استحقه الاب دونهم اذا كان
 باقيا قال الشافعي رضي الله عنه لانسلم ان الجذاب والدليل عليه وجوه (أحدها) انكم كما استدلتم
 بهذه الآيات على ان الجذاب فمخن نسبتل على انه ليس بأب بقوله تعالى ووصيهم ابراهيم بنيه ويعقوب
 فان الله تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه لانه ميمز عنهم فلو كان الصاعد في الابوة أبا للكان النازل في البنوة ابنا
 في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجذب ليس بأب (وثانيها) لو كان الجذاب أباً على الحقيقة لما صح لمن مات
 أبوه وجده حتى أن ينسب ان له أباً كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علنا انه ليس بأب في الحقيقة فان قيل
 اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى اقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النسب قلنا لو كان الاسم
 حقيقة فيه ما جيعالم يكن الترتيب في الوجود سبباً لنسب اسم الاب عنه (وثالثها) لو كان الجذاب أباً على الحقيقة
 لاصح القول بأنه مات وخلف أمماً وآباء كثيرين وذلك مما لم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير
 (ورابعها) لو كان الجذاب أباً ولاشك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجذب ولو كان الجذب
 أباً لكانت الجذبة أمماً ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجذبة حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه الى
 السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجذب ليس بأب (وخامسها) قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم
 للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان الجذب أباً للكان ابن الابن ابناً لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول
 الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علنا ان الجذب ليس بأب فأما الآيات التي تسكتكم بها في بيان
 ان الجذاب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه (أولها) انه قرأ أبي واله ابراهيم بطرح آياتك الا ان
 هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة بل الجواب أن يقال انه أطلق لفظ
 الاب على الجذب وعلى العم وقال عليه الصلاة والسلام في العباس هذا بقية آباءي وقال ردوا على أبي فدلنا ذلك
 على انه ذكره على سيدل الجواز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح في اسم الاب عن الجذب ولو كان حقيقة لما كان
 كذلك وأما قول ابن عباس فأطلق الاسم عليه نظرا الى الحكم الشرعي لا الى الاسم اللغوي لان
 اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم أما قوله تعالى الهوا واحدا فهو يدل من اله آباءك
 كقوله بالنسبة ناصية كاذبة أو على الاختصاص أي زيد باله آباءك الهوا واحداً أما قوله ونحن له مسلمون
 ففيه وجوه (أحدها) انه حال من فاعل نعبده أو من مفعول الرجوع الهنا اليه في له (وثانيها) يجوز أن
 تكون جملة معطوفة على نعبده (وثالثها) أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا اناله مسلمون
 مخاصمون للتوحيد ومذعنون أما قوله تعالى تلك أمة قد خلت فهو إشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الآية
 المتقدمة وهم ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف خلت سلفت ومضت
 وانقرضت والمعنى اني اقتصصت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس
 لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوا فان أنتم فعلتم ذلك انتقمتم وان أيتم لم تنتقموا بأفعالهم والآية
 دالة على مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على بطلان التقليد لان قوله الهما ما كسبت يدل على ان
 كسب كل أحد يختص به ولا يمتنع به غيره ولو كان التقليد جائزاً لكان كسب المتنوع نافعاً للاتباع فكأنه
 قال اني ما ذكرت حكاية أحواهم طلباً منكم أن تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم منكم فاستدلوا وتعلموا ان
 ما كانوا عليه من الملة هو الحق (المسئلة الثانية) الآية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد عليه الصلاة

والسلام وتحذيرهم من مخالفته (المسئلة الثالثة) الآية دالة على ان الابداء لا يثابون على طاعة الابداء بخلاف قول اليهود من ان صلاح آباءهم يرفعهم وتحقيقه ما روى عنه عليه السلام انه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد اتوني يوم القيامة بأعمالكم لاني سأبشركم فاني لا أغنى عنكم من الله شيئا وقال ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال الله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بامانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءا يجزيه وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وقال فان تولوا فاعلموا ان الله تعالى لا يهدي الكفار آياتهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون في النار لكفر آياتهم باتخاذ العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن نخسنا النار الا أياما معدودة وهي أيام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك (المسئلة الخامسة) الآية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب أما أهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا بهذا الكسب ثلاث تفسيرات (أحدها) وهو قول الاشعري رضى الله عنه ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كيان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق بالقدرة الحادثة هو الكسب (وثانيها) ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول أبي بكر الباقلاني (وثالثها) ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا بتدوير واحد وقع المقدور به ما وكان فعل العبد وقع باعانة الله فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى أبي اسحاق الاسفرايني لانه يروى عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين أما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان (الاول) الذين يقولون بأن القدرة مع الداعي توجب الفعل فالتعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه وتعالى هو الذي وضع الاسباب المؤدية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله تعالى اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول أبي الحسين البصري منه وان كان لا يصرح به (الفريق الثاني) من المعتزلة وهم الذين يقولون بالقدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منه ما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب قالت المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحالة من العبد أن لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلق فيه استحالة منه في ذلك الوقت أن يتصف به واذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وأيضا فهذا الذي هو مكتسب العبد اما أن يكون واقعا بقدرة الله أو لم يقع البتة بقدرة الله أو وقع بالقدرة من معافان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن العبد فيه مؤثرا فكيف يكون مكتسبا له وان وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرة من معافان لا محالة لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر وأما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الاشغل تلك الاحياز فهذا الشغل ان حصل بفعل الله تعالى فنفس المنهى عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا هو تكليفه لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب وأما قول الاسفرايني فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة قال أهل السنة كون العبد مستقلا بالاجاد والخلق محال لوجوده (أو لها) ان العبد لو كان موجودا لانعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجود لها (وثانيها) لو كان العبد موجودا لفعل نفسه لما وقع الا ما أراه العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل (وثالثها) لو كان العبد موجودا لفعل نفسه لكان كونه موجودا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه

يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجد له والمعقول غير المغفور عنه
ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية أخرى ولزم التسلسل وهو محال
وان كان بالله تعالى والاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا
يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية
أخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة والله الهادي *

قوله تعالى (وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) اعلم أنه
تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الاسلام حكى بعدها أنواعا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام
(الشبهة الاولى) حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ولم يذكر في تقرير ذلك شبهة بل
اصرر على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه (الاول) ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل
بل ملة ابراهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابراهيم
لان هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين ابراهيم والاختلاف في اولى من الاختلاف في ان كان المعقول
في الدين على التقليد فكانه سبحانه قال ان كان المعقول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل
وان كان المعقول على التقليد فالرجوع الى دين ابراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى فان
قيل أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعي أنه على دين ابراهيم عليه السلام قلنا لما ثبت أن ابراهيم
كان قائلًا بالتوحيد وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه فثبت أنهم ليسوا على
دين ابراهيم عليه السلام وان محمدا عليه السلام لما دعى الى التوحيد كان هو على دين ابراهيم والرجوع
الى تفسير الالفاظ أما قوله وقالوا كونوا هودا أو نصارى فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير اذا معلوم
من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى
أيضا ذلك بل المراد أن اليهود تمتدعوا الى اليهودية والنصارى الى النصرانية فكل فريق يدعو الى دينه
ويزعم أنه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا أي انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة
أما قوله بل ملة ابراهيم ففي انتصاب ملة أربعة أقوال (الاول) لانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا
أو نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابراهيم (الثاني) على الحذف تقديره بل
تتبع ملة ابراهيم (الثالث) تقديره بل تكون أهل ملة ابراهيم فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه
مقامه كقوله واسئل القرية أي أهلها (الرابع) التقدير بل اتبعوا ملة ابراهيم وقرأ الاعرج ملة ابراهيم
بالرفع أي ماله ملنا أو ديننا ملة ابراهيم وبالجملة فأنت بالخيار في أن تجعله مبتدأ أو خبرا أما قوله حنيفا
ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لاهل اللغة في الحنيف قولان (الاول) ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل
للاعرج أحنف نقا ولا بالسلامة كما قالوا لا بدع سليم ولله ملكة مفازة قالوا فكل من أسلم لله ولم يخرف عنه
في شيء فهو حنيف وهو مروى عن محمد بن كعب القرظي (الثاني) أن الحنيف المائل لان الاحنف هو
الذي يميل كل واحد من قديمه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال فالمعنى ان ابراهيم عليه السلام
حنف الى دين الله أي مال اليه فقوله بل ملة ابراهيم حنيفا أي مخالفا لليهود والنصارى متحررا عنهم
وأما المفسرون فذكروا عبارات (أحدها) قول ابن عباس والحسين ومجاهد أن الحنيفية حج البيت
(وثانيها) انها اتباع الحق عن مجاهد (وثالثها) اتباع ابراهيم في شرائعه التي هي شرائع الاسلام
(ورابعها) اخلاص العمل وتقديره بل تتبع ملة ابراهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة
فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر القاب الديانات وأصله من ابراهيم عليه السلام (المسئلة الثانية)
في نصب حنيفا قولان (أحدهما) قول الزجاج انه نصب على الحال من ابراهيم كقوله رأيت وجهه عند
قائمة (الثاني) انه نصب على القطع أراد بل ملة ابراهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم تتبع
النكرة المعرفة فأنقطع منه فاتصب فانه الكوفة أما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه

الحمد لله

المنافضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز (الثاني) لا تفرق بين أحد منهم أي لا نقول انهم متفرقون في أصول الديانات بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الاسلام كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول الذي يسبق الآيه أما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لاجل طاعة الله تعالى لاجل الهوى واذا كان كذلك فهو يقتضي أنه متى ظهر المعجز وجب الايمان به فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل • قوله تعالى (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فافغاهم

في شقاق فسيكفيكم الله وهو السميع العليم) اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوته من قامت الدلالة على نبوته وان يحترق في ذلك عن المناقضة رغبتهم في مثل هذا الايمان فقال فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا أما قوله بمثل ما آمنتم به ففيه اشكال وهو أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه (أحدها) ان المقصود منه التثبيت والمعنى ان حصلوا ديناً آخر مثل دينكم ومساوياه في الصحة والساد فقد اهتدوا ولكن لما استحال أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الرأى والصواب فان كان عندك رأى اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب من رأيك ولكذلك تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على ان ما رأيت لا رأى وراءه وانما قلنا انه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمتناقض يستحيل أن يكون مساوياً للغير المتناقض في السداد والصحة (وثانيها) أن المثل صله في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شيء أي ليس كموثني وقال الشاعر • وصالبات لك يا موثني وكانت أم الاحنف ترقصه وتقول

والله لولا حنف برجله • ودقة في ساقه من هزله • ما كان منكم أحد مثله

(وثالثها) انكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (ورابعها) أن يكون قوله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به أي فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتشبيه في الآيه بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري أن ابن عباس قال لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل • ولكن قولوا فان آمنوا بالذي آمنتم به قال القاضي لا وجه لترك القراءات المتواترة من حيث يشكك المعنى وليس لان ذلك ان جعله المراد مذهباً منه أن يفسر تلاوة كل الآيات المتشابهات وذلك محظور والوجه الاول في الجواب هو المعتمد أما قوله فقد اهتدوا فاعلم ان قد عملوا بما هدوا اليه وقبضوا ومن هذا حاله يكون وليا لله داخل في أهل رضوانه فالآيه تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التي نصبها الله تعالى وحسب كشف عنها وبين وجوده دلالتها بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا فافغاهم في شقاق وفي الشقاق بحدان (البحث الاول) قال بعض أهل اللغة الشقاق ما خوذ من الشق كأنه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره الحسادة وهي ان يكون هذا في حد وذلك في حد آخر والتعادي مثله لان هذا يكون في عدوة وذلك في عدوة والجانبية ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب آخر وقال آخرون انه من المشقة لان كل واحد منهم ما يحصرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى وان خفتهم شقاق بينهما أي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر (البحث الثاني) قوله وان تولوا فافغاهم في شقاق أي ان تركوا مثل هذا الايمان فقد انتموا المناقضة والعاقلة لا يلتزم المناقضة البتة فحيت التزموها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين

والانقياد للحق واغراضهم المنازعة واطهار العداوة ثم لامفسرين عبارات (أولها) قال ابن عباس رضى
الله عنه ما فاتناهم في شقاق أى في خلاف مذقوا الحق وتذكروا بالباطل فصاروا مختالفين لله (وثانيها)
قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق أى في ضلال (وثالثها) قال ابن زيد في منازعة ومحاربة (ورابعها)
قال الحسن في عداوة قال القاسمى ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق وفى مخالفة التى لا تكون
معصية أنه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه وفى استحقاق
النار فعبار هذا القول وعيد الله تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على أن القوم معادون للرسول
مضمر من له سوء مترصدون لا يقاعه في المحن فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من
شرهم ومكرهم فقال فسبكفكمهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في أمر
حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا لا على صدقه وانما قلنا انه اخبار
عن الغيب وذلك لا نوجدنا خبر هذا القول على ما خبر به لانه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره
عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم فصاروا اذلاء في أيديهم يؤذون اليهم الخراج والجزية
ولا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم وانما قلنا انه معجز لان المتخبر لا يصيب في مثل ذلك على
التفصيل قال المحدون لانهم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذى يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة
بأن كل من كان مبتلى بأذى غيره فانه يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك نارة ولا يقع أخرى
واذا كان هذا اعتادا فكيف يقال انه معجز وأيضا العلة توصل الى ذلك برؤياها وذلك مما لا يدل الى
دفعه فان المتكلمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فانه يأبى بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا
(والجواب) انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا أن القرآن
يشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخبر
الكاذب ثم انه تعالى لما وعد بالمعونة والمعوذة أتبعه بما يدل على ان ما يسمون وما يملكون من هذا الامر
لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم ونبيه وجهان (الاول) انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك
ما يضمرون ويقولون وهو عليم بكل شئ فلا يجوز انهم أن يقع منهم أمر الا وهو قادر على كفايته اياهم فيه
(الثاني) انه وعد الرسول بمعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج
الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالسموعات لان قوله عليم بناء على اللغة
في تناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالسموعات لزم التكرار وانه
غير جائز فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعا أمر اذا تداعى وصفه بكونه عليما والله أعلم بالصواب
• قوله تعالى (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون) اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب
الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جليلة
فقال صبغة الله ثم في الآية مسائل (المسألة الاولى) الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب
يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا بفتح الصاد وكسرها الغتان والصبغة نعلته من صبغ
كالبلسة من جلس وهى الحالة التى يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على أقوال (الاول)
انه دين الله وذكريا انه لم يسمي دين الله بصبغة الله وجوها (أحدها) أن بعض النصارى كانوا يغمسون
أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولد ذلك قال الآن
صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهى الدين والاسلام لاصبغتهم والسبب في إطلاق لفظ
الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الاشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم اغرس
كما يغرس فلان تريد رجلا موافقا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزون الله يستهزئ بهم يتخادعون
الله وهو خادعهم ومكرهم واوهمهم الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ان تسخر وامنا فانا نسخر منكم (وثانيها)
اليهود تصبغ أولادها يهودا والنصارى تصبغ أبناءها نصارى بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يسمون

في قلوبهم عن قتادة قال ابن الاباري يقال فلان يصيبغ فلا في الشيء أي يدخله فيه ويلزمه أيام كما يجعل
الصمغ لازما للثوب وأشد ثعلب

دع الشر وانزل بالنجاة تحزرا * اذا أنت لم تصبغ في الشر صانغ

(وثانها) هي الدين صبغة لان هيئته تظهر بالشهادة من أثر الطهارة والمصلحة قال الله تعالى سيماهم
في وجوههم من أثر السجود (ورابعها) قال القاضي قوله صبغة الله متعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى
قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بأنه صبغة الله تعالى ليعين ان المباشرة بين هذا الدين الذي
اختاره الله وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جليلة كما تظهر المباشرة بين الالوان والاصباغ الذي الحسن
السلیم (القول الثاني) ان صبغة الله فطرته وهو كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق
الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والاعمار الشاهدة عليه بالحدوث
والافتقار الى الخلق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال القاضي من جعل قوله صبغة الله على
الظن فله ومقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التي امر واجهها الذي تقتضيه الأدلة
من عقل وشرع وهو الدين أيضا لكن الدين أظهر لان المراد على ما بيناهو الذي وصفوا أنفسهم به في قوله
قولوا آمنا بالله فكأنه تعالى قال في ذلك ان دين الله الذي أكرمكم التسلية فالنفع به سيظهر دينا ودنيا
كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن نقول من يقول انما قال ذلك اعادة جارية
للمود والنصارى في صمغ يستعملونه في أولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على أحسن الوجوه بدونه
فلا فائدة فيه ولذا كرر الآن بقية أقوال المفسرين (القول الثالث) ان صبغة الله هي الختان الذي هو
طهيرا أي كان ان الخصوص الذي للنصارى طهيرا هم فكذلك الختان طهيرا للمسلمين عن أبي العباس (القول
الرابع) انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن أبي عبدة والقول الجيد هو الاول والله أعلم
(المسئلة الثانية) في نصب صبغة أقوال (أحدها) انه يدل عن مله وتفسيرها (الثاني) انه هو صبغة
الله (الثالث) قال سيبويه انه مصدر مؤكدة فينصب عن قوله آمنا بالله كما انصب وعبد الله عما تقدمه
أما قوله ومن أحسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويظهرهم به من أوساخ الكفر
فلا صبغة أحسن من صبغته أما قوله تعالى ونحن له عابدون فقال صاحب الكشاف انه عطف على آمنا بالله
وهذا يدور من يزعم ان صبغة الله يدل من مله ابراهيم أو نصب على الاغرام في عليكم صبغة الله لما فيه
من فك التظلم واتصافهم على انه مصدر مؤكدة هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قاله حذام * قوله
تعالى قل اتحاجونني الى الله وهو ربنا وربكم لئن اعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون اعلم ان في الآية
مسائل (المسئلة الاولى) اختلاف في تلك الحاجة وذكرها ووجوها (أحدها) ان ذلك كان قولهم
انهم هم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلونا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لامنكم
وتقولون لو أنزل الله على أحد لازل علىكم وترونكم أحق بالنبوة منا (وثانيها) قولهم نحن أحق بالايمان
من العرب الذين عبدوا الاوثان (وثالثها) قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقوله هم ان يدخل الجنة
الذين كان هودا أو نصارى وقولهم كانوا هودا أو نصارى متدواعا الحسن (ورابعها) اتحاجونا
في الله أي اتحاجونا في دين الله (المسئلة الثانية) هذه الحاجة كانت مع من ذكرها وفيه وجوها
(أحدها) انه خطاب لليهود والنصارى (وثانيها) انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا أنزل
هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالف (وثالثها) انه خطاب مع الكفار
والقول الاول ألين بنظم الآية أما قوله وهو ربنا وربكم فقيه وجهان (الاول) انه أعلم بتدبير خلقه
وبين يصلح لارساله وتبين لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له أن يعترض على ربه بل يجب عليه
تقويض الامر بالكلية له (الثاني) انه لانسبة لكم الى الله تعالى الابالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا
وبينكم فلم تجزوا أنفسكم علينا بل ترجع من جانبنا لانا مخلصون في العبودية واسمكم كذلك وهو المراد

بقوله ونحن له مخلعون وهذا التأويل أقرب أما قوله تعالى لنا أعمالنا ولكم أعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كأنه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة أي لا يرجع الى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصيحتكم وارشادكم الى الاصح وبإجله فالإنسان انما يكون مقبول القول اذا كان خالصا عن الاغراض الدنيوية فاذا كان لشئ من الاغراض لم ينفع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والجر ما يبعث على التفار وتحويل الطباع على الاستدلال وقبول الحق وأما معنى الاخلاص فتقدم • قوله تعالى (أم تقولون ان

ابراهيم واسماعيل ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أظلم من كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان في الآية مستلثان (المستلث الاول) قوله ابن عامر وحزرة **الكتاني** ومنه نص عن عاصم أم تقولون باننا على الخطاطبة كأنه قال أتحتاجوننا أم تقولون والباقرن بالباء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل أن تكون أم متصلة وتقديره بأي الحجتين تتعلون في أمرنا أبا التوحيد نحن موحدون أم باتباع دين الانبياء نحن متبعون وأن تكون منقطعة بمعنى بل أنقولون والهمزة لانكارا أيضا وعلى الثاني تكون منقطعة لقطع معناه بمعنى الانقطاع الى حجاج آخر غير الاول كأنه قيل أنقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا أو نصارى (المستلث الثاني) انما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه (أحدها) لان محمد صلى الله عليه وسلم ثبت نبوته بسائر المعجزات وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه (وثانيها) شهادة التوراة والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية (وثالثها) ان التوراة والانجيل أنزل بعدهم (ورابعها) انهم ادعوا ذلك من غير ما نفيهم الله تعالى على ذلك به هذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لاجرم أورد الله هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار لغرض منه لجر والتوبيخ وأن يقر الله في نفوسهم انهم يعملونهم كانوا كاذبين فيما يقولون أما قوله قل أنتم أعلم أم الله فعلم ان الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والانجيل وفي القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبشرين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علماء وكهنة فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم كانوا على ظن ونوهم فالكلام ظاهر من قال علماء وابعادنا من منزلاتهم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بأن الله أعلم أما قوله ومن أظلم من كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير ومن أظلم عند الله من كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكائينين للشهادة والمعنى لو كان ابراهيم ويثرو هودا أو نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحدهم يكتم شهادة أظلم منه لكن لما استحتم ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك (وثانيها) ومن أظلم منكم معاشرة اليهود والنصارى ان كتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله تتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني كأنه قال ومن أظلم من كتم شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها (وثالثها) أن يكون من في قوله من الله صلة الشهادة والمعنى ومن أظلم من كتم شهادة جأته من عند الله فجدها وأخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك أي شهادة سمعتها منك وشهادة جأته من عند الله فجدها عندك أما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسر ما يعلنه ولا يخفى عليه خافية وانه من وراء محارزاته ان خير الخفي وان شره فشر لا يضي عليه طرفه عين الا وهو حذر خائف ألا ترى ان أحدهما لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يده عليه الانقام لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر وأخفى اذا هتد وأوعدهم هذا الجنس من القول • قوله تعالى (ذلك أمة قد خلت اها ما كذبت وليمكن ما كنتم

(أحدها) ليكون وعظماهم وزجر اسحق لانه كما واعي فضل الآباء فكل واحد يؤخذ به عمله (وثانيها) انه تعالى بين انه متى لا يستذكر أن يكون فرضكم عين فرضهم لاختلاف المصالح لم يستكر أن تختلف المصالح فسمعناكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة أخرى (وثالثها) انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الآيات بين ان الدليل لا يتم بذلك بل كل انسان مسؤول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بأن يؤهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم أصابوا أم أخطأوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرمهم لثلاثة وهم أن طريقة الدين التقليد فان قيل لم كثر الآيات قلنا فيه قولان (أحدهما) انه عني بالآية الأولى ابراهيم ومن ذكر معه (والثاني) أسلاف اليهود وقال الجبائي قال القاضي هذا بقوله لا أسلاف اليهود والنصارى لم يجزاهم ذكرهم مراح وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابراهيم وفيه انهم كانوا يهودا فيسكنهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود فصا وسلفهم في حكم المذكورين بخلاف ان يقول تلك الأمة قد خلت وبعبثهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابراهيم وبنوه وقوله تلك الأمة يجب ان يكون عائدا اليهم (والقول الثاني) انه متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عينا فلكانه تعالى قال ما هذا الاشر فوصف هؤلاء الانبياء فيما أنتم عليه من الدين لا بسوء التقليد في هذا الجفس فعليكم بترك الكلام في تلك الأمة فلها ما كسبت وانظر وانما دعاكم اليه محمد عليه الصلاة والسلام فان ذلك أنفع لكم وأعود عليكم ولا تسألون الا عن علمكم • قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبهة التي ذكرها اليهود والنصارى طعنوا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكم وذلك لان الامر اما أن يكون خالبا عن القيد واما أن يكون مقيدا لا دوام واما أن يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خالبا عن القيد لم يقتض الفعل الامرة واحدة فلا يكون ورود الامر به ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيد الدوام فهو ناسخا هرا ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبق دائما مع انه ذكر لفظ ايدل على انه يبق دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فهو ناسخا كان جاهلا ثم يد الله ذلك وان كان عالما به لا يبق دائما مع انه ذكر لفظ ايدل على انه يبق دائما كان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فلا تقي بالنسخ في أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا فبهذا الطريق توصلوا ما قدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصوا هذه الصورة بزيادة شبهة فقالوا انما اذا سوزنا النسخ انما سوزناه عند اختلاف المصالح وهما الجاهات متساوية في ان الله تعالى ومخلوقه فغير القبله من جانب الى جانب فلي خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذه الوجهة الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم أما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان (الأول) وهو اختيار القائل ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي أيضا كالرجل يعمل عملا قطع فيه بعض أعدائه فيقول أنا أعلم انهم سيعطونون علي فيما عنت وبجاز هذا أن يكون القول فيما يكررو بعد فاذا ذكر مرة فسيذكر مرة بعد ذلك مرة أخرى فصح على هذا التأويل أن يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثاني) ان الله تعالى أخبر عنهم قبل ان ذكر وهذا الكلام انهم سيدكرونه وفيه فوائد (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام اذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون مجزا (وثانيها) انه تعالى اذا أخبر عن ذلك أولا ثم أخبر عنهم فانه يكون تاذيه من هذا الكلام أقل مما اذا سمعهم منهم أولا (وثالثها) ان الله تعالى اذا سمع ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه تخين يسمعه النبي عليه الصلاة والسلام منهم فيكون الجواب حاضرا فكان ذلك أولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا (المسئلة الثانية) أما السفه في أصل اللغة

فقد شرب خناه في تفسير قوله تعالى قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل
عن طريق منافعه الى ما يضرمه بوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه
في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دينه يعدتسفيهاً فمن يكون كذلك في أمر دينه كان
أولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيفه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين
وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين (فأولها) قال ابن عباس
ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأتسون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقة لهم
في القبلة ربما تدعوهم الى أن يصيروا فقال لهم بالكلمة فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واعقوا
وقالوا قد عاد الى طريقة آباءه وأشقائه الى دينهم ولو ثبت على قبيلتنا العجنان انه الرسول المنتظر المبشر به
في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية (وثانيها) قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن
والاحم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجهاً الى بيت المقدس حين كان بمكة
والمشركون كانوا يأتون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا أباي الارجوع الى
موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به (وثالثها) انهم المنافقون وهو قول السدي وهو لا انما ذكره وذلك
استهزاء من حيث لا يتبين بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا
التحويل مجزأ للعبث والعمل بالارأى والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم يختص
بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (ورابعها) انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء
لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد ينما صلاحية لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص أيضاً يدل عليه
وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سفه نفسه فوجب أن يتناول الكل قال القاضي المقصود من
الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيداً قلنا هذا القدر
لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لان الادعاء مجبولون على
القدح والطمع فاذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالاً البتة انما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فقيه
مسائل (المسئلة الاولى) ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره
وقوله ما ولاهم استهزاء على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) في هذا التولي وجهان (الاول)
وهو المشهور اجماع عليه عند المفسرين انه لما تحولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين
فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالتمس في قوله ما ولاهم للرسول والمؤمنين والقبلة التي
كانوا عليها هي بيت المقدس واختلفت الروايات في انه عليه الصلاة والسلام متى تحولت القبلة بعد ذهابه الى
المدينة فعن أنس بن مالك رضى الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهراً وعن
قتادة بعد ستة عشر شهراً وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهراً وهذا القول أثبت
عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهراً من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين
النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهراً وقال آخرون بل سنتان (القول الثاني) قول أبي مسلم
وهو انه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولو لا ذلك لاحتمل لفظ
الآية أن يراد بقوله كانوا عليها أي السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبله اليهود وقبله النصارى
في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والمغرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شئ من الجهات
فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجهاً نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكراً فقالوا كيف يتوجه
أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى راداً عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان أبامسلم
صديق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملاً واقعاً أعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة
هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلى يقابلها وتقابله
وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة أي ليس له جهة يأوى اليها وهو أيضاً مأخوذ من الاستقبال

وقال غيره اذا تقابل الرجلان فشكل واحد منهما مقابلة للاخر وقال بعض المحققين
جعلت ما والى قرارا * وقوله حيث ما لجأت

أما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة وتقريره ان
الجهات كلها لله ملكا وملكه فلا يستحق نفي منها لذاته أن يكون قبلة بل انما يصير قبلة لان الله تعالى
جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة أخرى فان قيل
ما الحكمة الأولى في تعيين القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا أما المسئلة الأولى
فهي الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة أما أهل السنة فأنهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله تعالى
البينة واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون وجود ذلك الغرض
أولى له من لا وجوده وأما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سميان فان كان الاول كان
ناقضا لذاته مستكسما لا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحالة أن يكون غرضا ومقصودا
ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان أنفع للغير من
عدمه فالحكيم يفعل له يعود النفع الى الغير قلنا يعود النفع الى الغير ولا يعود اليه هل هو بالنسبة الى الله
تعالى على السواء أو ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم (وثانيها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن
يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوسطة أو لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان
نوسط تلك الوسطة عبثا وان كان الثاني كان عجزا وهو على الله محال (وثالثها) انه تعالى ان فعل فعلا
لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على
غرض آخر ولزم الدور والتسلسل وهو محال (ورابعها) ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله
وما بعده ان كان الحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك
الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر
الاوراق فان استغنى أحداهما عن المربع فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على
الحكمة فقد بطل توقفه فاعلم الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ما سبق من الدلائل على ان
جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدره الله تعالى
وارادته وذلك يطل القول بالغرض لانه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد في خالق الكفرية
وتعذيبه عليه أبدا لا يباد (وسادسها) ان تعاق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما أن
يكون جائزا أو واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان
كان واجبا فالواجب لا يعمل فثبت عندنا بذه الوجود ان تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والاغراض
محال واذا كان كذلك كانت فاعلمته بعض الاهمية والقدرة والنفوذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه
صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه على جواز النسخ بكونه مالا كالمشرق والمغرب والمالك يرجع
حاصلا الى القدرة ولم يدل ذلك بالحكمة على ما نقوله المعتزلة فثبت ان هذه الآية لا تبصر بها على قرائنا
ومذهبنا أما المعتزلة فقد قالوا بالمادات الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله
خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكما واغراضا ثم انما تارة تكون ظاهرة جليلة
لما وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار
مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحالة الطعن في هذا التحويل في دين الاسلام (المسئلة الرابعة)
في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايته أن تكون
أمورا احتمالية أما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكر وافيها حكما (أحدها) ان الله تعالى خلق في الانسان قوة
عقلية مدركة للحجرات والمعقولات وقوة خيالية متصرف في عالم الاجسام وقلنا تنفك القوة العقلية عن
مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار أمر عقلي تنجز وجب أن يضع له صورة

خيالية يحسم اجتنى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس
 اذا اراد ادراك حكم من أحكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معيناً يصير الحس والخيال معينين
 للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد
 وأن يستقبله بوجهه وأن لا يكون معرضاً عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له
 فاستقبال القبلة في الصلاة يجرى مجرى كونه مسة قبلا للملك لا معرضاً عنه والقراءات والتسبيحات تجري
 مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة (وثانيها) ان المقصود من الصلاة حضور
 القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقي في جميع
 صلاته مسة قبلا لوجه واحد على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال
 تلك الجهة أولى (وثالثها) ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنعم عليهم حيث
 قال واذكر وانه الله عليكم الى قوله اخوانا ولولا توجه كل واحد في صلاته الى ناحية أخرى لكان ذلك يؤهم
 اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وأمرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب
 ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير (ورابعها) ان الله تعالى خص
 الكعبة بإضافتها اليه في قوله يتي وخص المؤمنين بإضافتهم بصفة العبودية اليه وكنا الاضافتين للتخصيص
 والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن أنت عبدى والكعبة يتي والصلاة خدمتى فاقبل بوجهك في خدمتى الى
 يتي وبقبلتك الى (وخامسها) قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه
 السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجهاب الغربي الآية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه
 السلام انما ذهب الى حريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب حريم اذا تنبذت من
 أهلها مكانا شرقياً والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانهم اقبلوا خليل الله ومولده حبيب الله وهى موضع حرم الله
 وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله
 عليه وسلم في غوره خلقت الانوار جميعا (وسادسها) قالوا الكعبة سررة الارض ووسطها فامر الله تعالى
 جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شئ ولا جله جعل وسط
 الارض قبلة للخلق (وسابعها) انه تعالى أظهر ربه محمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال
 الكعبة وذلك لانه غايه الصلاة والسلام كان يتنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فأنزل الله تعالى قد نرى تقاب
 وجهك في السماء الآية وفي الشاهد اذا وصف واحد من الناس بحجة آخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل
 فلان على جهة التخييل فانه تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق
 وقال فلنو ايمانك قبله ترضاها ولم يقل قبله أرضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل أحد يطلب رضى
 وأنا أطلب رضاء فى الدارين اعمافى الدنيا فهذا الذى ذكرناه واتمافى الآخرة فقوله تعالى وسوف يعطيك
 ربك قرضى وفيه اشارة أيضا الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض
 عن القبلة فقتال في طرد الفقراء فقتلهم فمكون من الظالمين وتحال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت
 أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا آمن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبله وجهك والفقراء قبله
 رضى فاعراضك عن قبله وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبله رضى كيف يكون (وثامنها)
 العرش قبله الجنة والكعبة قبله البررة والبيت المعمور قبله السفرة والكعبة قبله المؤمنين والحق قبله
 المتخيرين من المؤمنين قال الله تعالى فأيتنا فولوا فم وجهه الله وثبت أن العرش مخلوق من النور والكعبة
 من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة من طور سيناء وطور رزيتا
 والبلودى وابنان وحرا والاشارة فيه كان الله تعالى يقول ان كانت عليكم ذنوب بمثقال هذه الجبال
 فأنت الكعبة حاجا أو توجهت نحوها مصليا كفرتم انك وغفرت لك فلهذا جعل الوجه المذكورة في هذا
 الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة

القوم في انكار هذا التحويل وهي ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من
 جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه أما على قول أهل السنة نه
 لا يجب تعليل أحكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر وأما على قول المعتزلة فلهم ماريقان (الاول) انه
 لا يمنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات ويثبته من وجوه (أحدها) انه اذا رجع في أرواحهم
 بعض الناس ان هذه الجهة أشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناء الخليل وعظمه كان هذا الانسان
 عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة (وثانيها) انه لما كان بناء هذا البيت سببا
 لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال
 بيت المقدس بأنه لو انا أردناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فنصار ذلك سببا لتشويش الخواطر
 وذلك محل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصبر عن تلك القبلة (ورابعها) ان الكعبة منشأ محمد
 صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام وذلك أمر مطلوب لانه متى رسخ
 في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة أسرع وأسهل والمغضى الى المطلوب مطلوب
 فكان تحويل القبلة مناسبا (وخامسها) ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت
 عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا الى
 بيت المقدس ليعتبروا عن المشركين فلما هجروا الى المدينة وجهها اليهود أمر وبالنسبة الى الكعبة ليعتبروا
 عن اليهود أما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها
 هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد أصح والصراط المستقيم هو الذي يؤتاهم اذا تمسكوا به الى
 الجنة قال أصحابنا هذه الهداية اما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه والاولان
 باطلان لانهم ما عاينوا لم يسمع المكلفين فوجب حمل على الوجه الثالث وذلك يقتضي بأن الهداية والاضلال
 من الله تعالى وقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
 شهيدا) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف في كذلك كاف التشبيه والمشبهة أي
 شيء هو وفيه وجوه (أحدها) انه راجع الى معنى يهدي أي كما أنعمنا عليكم بالهداية كذلك أنعمنا
 عليكم بان جعلناكم وسطا (وثانيها) قول أبي مسلم تقديره كما أهديناكم الى القبلة هي أوسط القبلة
 كذلك جعلناكم أمة وسطا (وثالثها) انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد
 اصطفيناك في الدنيا أي فكلما اصطفيناك في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا (ورابعها) يحتمل عندى أن
 يكون التقدير والله المنير والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكه خاص بعضها
 بزيادة الشريف والتكريم بأن جعله قبله فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كلهم مشتركون في العبودية
 الا انه خص هذه الامة بزيادة الفضل والعدل فضلا منه واحسانا لا وجوبا (وخامسها) انه قد يذكر
 ضمير التي وان لم يكن المضمرة كورا اذا كان المضمرة مشهورا معروفا كقوله تعالى انا أنزلناها في ليلة القدر
 ثم من المشهور المعروف عند كل أحد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذل من شاء فقوله وكذلك
 جعلناكم أي ومثل ذلك الجعل المحبب الذي لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا (المسئلة الثانية)
 اعلم انه اذا كان الوسط اسمًا حركت الوسط كقولك أمة وسطا والظرف محققا نقول جلست وسط القوم
 واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمور (أحدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر
 والنقل والمعنى أما الآية فقوله تعالى قال أوسطهم أي أعداؤهم وأما الخبر فاروى الفقهاء عن الثوري عن
 أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أمة وسطا قال عدلا وقال عليه الصلاة والسلام خير الامور
 أوسطها أي أعداؤها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبيا وقال عليه الصلاة والسلام عليكم
 بالخط الاوسط وأما الشعر فقوله زهير

هم وسط يرضى الاتام بحكمهم • اذ انزلت احدى الال الى العظام

وأما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والتليل
وقطرب وأما المعنى فمن وجوه (أحدها) ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي
الافراط والتعريط رديشان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا
(وثانيها) انما سمى العدل وسطا لانه لا يميل الى أحد الطرفين والعادل هو المعتدل الذي لا يميل الى أحد
الطرفين (وثالثها) لاشك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز أن
يذكر الله تعالى وصفا ويحمله كالعلة في أن جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح
فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز أن يدح الله الشهود حال حكمهم عليهم
بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة (ورابعها) ان العدل بقاء
الشيء وسطه لان حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد
والاوساط محبوبة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة
(القول الثاني) ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير أولى من الاول لوجوه (الاول) ان
لفظ الوسط يستعمل في الجادات قال صاحب الكشف اكرت بجلال من اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من
سطا من أراد من خيار الدنيا روصف العدالة لا توجد في الجادات فكان هذا التفسير أولى (الثاني)
انه مطابق لقوله تعالى كنتم خيرا أمة أخرجت للناس (الثالث) ان الرجل اذا قال فلان أوسطنا نسبنا
فالمعنى انه أكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة وأصل هذا ان الاتباع يتخوشون الرئيس فهو
في وسطهم وهم حوله قليل وسط لهذا المعنى (القول الرابع) يجوز أن يكونوا وسطا على معنى انهم
متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في الاشياء لانهم لم يغفلوا كما غفل النصارى فجعلوا
ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصر واقعهم واعلم ان هذه
الاقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان فعل العبد
مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم يجعل الله وخلقه وهذا صريح
في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الاطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها له هذه الامة
اختاروا عند هذا الصواب في القول والعمل أجاب الاصحاب عنه من وجوه (الاول) ان هذا ترك
للتظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لكاند بينا ان
الدلائل العقلية الباهرة ليست الامعنا أقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والشراب
والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام
المنقوض لا التفات اليه البتة (الوجه الثاني) انه تعالى قال قبل هذه الآية فيمدي من يشاء الى صراط
مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية
يجب أن تكون محمولة على ذلك لا تكون كل واحدة منها مؤكدة لمضمون الاخرى (الوجه الثالث)
ان كل ما في مقدور الله تعالى من الاطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن تخصيص
المؤمنين بهذه المعنى فائدة (الرابع) وهوان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة
وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور
الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه
الامة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على
شيء من المحظورات وجب أن يكون قواهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة
يتقضى اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من جعلها على البعض فنحن نخصها
على الأئمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لانسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي
ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) ان عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات

وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى
وذلك يقتضي أن يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والالزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال
(الثاني) أن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك
وهو خلاف الأصل سلطنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكتفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن البكار فقط
واذا كان كذلك احتمل أن الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يدح ذلك في خيريتهم وعما
يو كدهذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ~~ولا يجمعونوا~~ شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع
الشهادة سلطنا اجتنابهم عن الصغائر والبكار ~~ولا يجمعونوا~~ لكن الله تعالى بين أن اتصافهم بذلك إنما كان لكونهم
شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هنالك لأن
عدالة الشهداء إنما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لانزعاقه لأن الأمة تصير معصومة في الآخرة
فلم قلت أنهم في الدنيا كذلك سلطنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن الخطابين بهذا الخطاب هم الذين كانوا
موجودين عند نزول هذه الآية لأن الخطاب مع من لم يوجد محال وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي
عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على أن اجماع
أولئك حق فيجب أن لا تنسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا
كل واحد من أولئك الاقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم
وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب عن
قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فإن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا يقتضي أنه تعالى جعل كل واحد
منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا أنهم في كل أمر اجتمعوا عليه فإن كل واحد منهم يكون عدلا
في ذلك الأمر بل إذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون الصيغ وانما قلنا أن هذا خطاب معهم حال الاجتماع
لأن قوله جعلناكم خطاب لجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على أنا وإن سلطنا أن هذا يقتضي كون كل واحد
منهم عدلا لا لكان نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معه ولا به في حق الباقي
وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك بل المراد أنه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون
بهذه الصفة فإذا كانا لا نعلمهم بأعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون
في جملتهم مثاله أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال ان واحدا من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبا
في الرأي والتدبير فإذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده محجة عين على رأي علمنا حقا أنه لا بد وأن يوجد فيه ذلك
الحق فأما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم تحكم بكونه حقا التجوز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد
الذي خالف ولهذا حال كثير من العلماء أئمة في الأمة من كان مصيبا عن كان خطأ كانت المجتعة قائمة
في قول المصيب ولم تعتبر البتة بقول الخطي قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم أن
يكون فعل العبد خلقا الله تعالى قلنا هذا مذهبا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم أن أخبار الله تعالى عن
عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا أخبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول
الخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل أن يقول الأخبار عن الشخص بأنه خير أعم
من الأخبار عنه بأنه خير في جميع الأمور أو في بعض الأمور ولذلك فإنه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال
الخبر إما أن يكون خيرا في بعض الأمور دون البعض أو في كل الأمور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه أنه خير فإذا أخبر الله تعالى عن خيرية الأمة
لا يقتضي أخباره تعالى عن خيريتهم في كل الأمور فثبت أن هذا لا ينافي أقسامهم على البكار فضا لا عن
الصغائر ~~ولا يجمعونوا~~ قلنا قد نصرنا هذه الدلالة في أصول الفقه إلا أن هذا السؤال وارد عليها أما السؤال
الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب لجميع الأمة أو لها وآخرها من كان منهم
موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما أن قوله كتب عليكم القصص كتب

عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره خطاب لجميع الأمة فإن قيل لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطايا بليغ من يوجد إلى قيام الساعة فأنما حكمهم بليغاتهم بالعدل حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لا نه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها زالت الفائدة إذ لم يبق بعد انقضائهم من تكون الأمة حجة عليه فعملنا أن المراد به أهل كل عصر ويميزون نسبة أهل العصر الواحد بالأمة فإن الأمة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك أن أهل كل عصر كذلك ولأنه تعالى قال أمة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك أن هذا يتناول أهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختلاف الناس في أن الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة أو في الدنيا فالقول الأول أنها تقع في الآخرة والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان (الأول) وهو الذي عليه الأكثر أن هذه الأمة تشهد للأنبياء على أنهم الذين يكذبونهم روى أن الامم يجعدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينه على أنهم قد بلغوا وهو أعلم فيوتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك بأخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيوتى بحمد عليه الصلاة والسلام فيسأل عن حال أمته فيزكهم ويشهد بعد التهم وذلك قوله فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه (أولها) أن مدار هذه الرواية على أن الامم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على أن أهل القياس قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي إلا أناسنكم على هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم (وثانيها) أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء وإذا كان كذلك فلم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة في ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايان بهم جميعا فهم بالنسبة إلى سائر الامم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهرا بعد التهم وكشفاعن فضيلتهم ومنعتهم (وثالثها) أن مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضريف لقوله عليه الصلاة والسلام إذا علمت مثل الشمس فأشهد والشئ الذي أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثاني) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خافوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد أربعة (أولها) الملائكة الموكلون بأبواب أعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الاله رقيب عتيد وقال وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الانبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكما عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة أمة محمد خاصة قال تعالى وحي بالنبين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد (ورابعها) شهادة الخوارج وهي بمنزلة الاقرار بل أعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم آسنتهم الآية وقال اليوم نختم على أفواههم الآية (القول الثاني) أن أداء هذه الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره أن الشهادة والمشهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته ولما كان بين الابصار والعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشئ شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشئ شاهدا على الشئ لأنها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ولما كان الخبر عن الشئ والأمين لحاله جارا يجرى الدليل على ذلك معنى ذلك الخبر أيضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر

عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة إذا عرفت هذا فقول أن كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الأمة بالشهادة فهذه الشهادة إما أن تكون في الآخرة أو في الدنيا لا جزأين تكون في الآخرة لأن الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لأجل أن يكونوا شهداء وذلك يقتضي أن يكونوا شهداء في الدنيا إتماما لله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لأنه تعالى قال وكذلك جعلناكم أمة وهذا إخبار عن الماضي فلا أقل من حصوله في الحال وإتماما قلنا إن ذلك يقتضي صيرورتهم شهداء في الدنيا لأنه تعالى قال وكذلك جعلناكم أمة وساطة لتكونوا شهداء على الناس يرتب كونهم شهداء على صيرورتهم ووسطا ترتيب الجزاء على الشرط فإذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فإن قبل تحصيل الشهادة لا يحصل إلا في الدنيا وتحصيل الشهادة قد يسمى شاهدا وإن كان الأداء لا يحصل إلا في القيامة قلنا الشهادة باعتبارها في الآخرة هي الأداء لا التحصيل بدليل أنه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة هي الأداء لا التحصيل فثبت أن الآية تقتضي كون الأمة مؤدبين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شيء أن يكون قوالهم حجة ولا معنى لقولنا الإجماع حجة إلا هذا فثبت أن الآية تدل على أن الإجماع حجة من هذا الوجه أيضا. واعلم أن الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الأولين لأننا بينا بهمه الدلالة أن الأمة لا بد وأن يكونوا شهداء في الدنيا وهذا لا يناقض كونهم شهداء في القيامة أيضا على الوجه الذي وردت الأخبار به فالحاصل أن قوله تعالى تكونوا شهداء على الناس إشارة إلى أن قوالهم عند الإجماع حجة من حيث أن قوالهم عند الإجماع بين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤدبا ومثبتا ثم لا يمنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لأنهم إذا أتبعوا الحق عرفوا عند من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما أن الشاهد على العقوبة يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة) ذات الآية على أن من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والرافض فانه لا يعتد به في الإجماع لأن الله تعالى إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك الحاكم من فسق أو كونه يقول أو يفعل ومن كفر برب النص أو كفر بالتأويل (المسئلة السابعة) إنما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لأن قوالهم يقتضي التكليف أما بقول وإما بفعل وذلك عليه لاله في الحال فإن قيل لم أخرت صلة الشهادة أولا وقد مت آخر قلنا لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم وفي الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم * قوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب

على عقبيه وإن كانت لكبيرة الأعلی الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم) أعلم أن قوله وما جعلنا معناه ما نمرنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة أى ما شرعها ولا جعلها ديناً وقوله كنت عليها أى كنت معقدة لاستقبالها كقول القائل كان فلان على فلان دين وقوله التي كنت عليها ليس بصفة للقبلة إنما هو ثبوت مفعول جعل يريد وما جعلنا القبلة الوجهة التي كنت عليها ثم هو ما وجهان (الأول) أن يكون هذا الكلام بياناً للحكمة في جعل الكعبة قبله وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي كعبته إلى الكعبة ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفاً للملحود ثم تحول إلى الكعبة فنقول وما جعلنا القبلة الوجهة التي كنت عليها أولاً ولا يعني وما رددنا لك إليها إلا ما قصنا للناس ولما تلاء (الثاني) يجوز أن يكون قوله التي كنت عليها بياناً للحكمة في جعل بيت المقدس قبله يعني أن أصل أمره أن تستقبل الكعبة وإن استقبلت بيت المقدس كان أمرنا عارضا لغرض وإنما جعلنا القبلة الوجهة التي كنت عليها قبل وقتك هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه ويقرر عنه وهو ما وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل الآية على قبلته من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها لأنه قد يقال كنت عني صرحت كقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقيل كان في معنى لم يزل كقوله تعالى

وكان الله عز وجل خبيراً فلا يخفى أن يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها أي التي لم تزل عليها وهي
 الكعبة الاكدا وكذا أمّا قوله الا انعلم من يتبع الرسول من يتقلب على عقبيه ففيه مسائل (المسئلة
 الاولى) الا انعلم في قوله الا انعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله أو لا يصح ويتقدير أن
 لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وما جعلنا كذا وكذا الا انعلم كذا يؤهم ان
 العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلًا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك
 الاشياء قبل وقوعها وتظهيره في الاشكال قوله وانبلونكم حتى تعلم الجاهدين منكم والصابرين وقوله الا ان
 خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفًا وقوله لعله يذكر أو يخشى وقوله فليعلم الله الذين صدقوا وقوله أم حسبكم
 أن تدخلوا الجنة وما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله ما كان له عليهم من سلطان الا انعلم من
 يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قدم من مستقصى في قوله واذا تبلى والمفسرون أجابوا عنه من وجوه
 (احدها) ان قوله الا انعلم معناه الا يعلم حربيًا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا للبلدة الفلانية بمعنى
 فتحها أو لمّا أو نأومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت
 عبيدي فلم يقرضني وشئني ولم يكن ينبغي له أن يشقني يقول وادهرام وأنا الدهر وفي الحديث من أهانني ولينا
 فقد أهانني (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجودًا ثم اذا صار موجودًا علمه الله موجودًا فانه قبل
 وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجودًا وقوله الا انعلم معناه الا نعلمه موجودًا فان قيل فهذا يقتضي حدوث
 العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بأن الشيء سبب وجوده هو علم بوجوده اذا وجد اختلف فيه مشهور
 (وثالثها) التميز هو لا من هو لا ما ينكشف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفق فيعلم المؤمنون من يوالون
 منهم ومن يعادون فبهي التميز علمًا لانه أحد فوائد العلم وغرائه (ورابعها) الا انعلم معناه الا نرى وعجاز
 هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله ألم تركف ورأيت وعلت وشهدت ألفاظ
 متعاقبة (وخامسها) مذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى الخطابين ومثاله
 ان جاهلاً وعاقلاً اجمعا فقول اياهل الخطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الخطب وسنجمع
 بينهم ما نعلم أيها يحرق صاحبه معناه لم يعلم أيها الجاهل فكذلك قوله الا انعلم أي الا نعلموا والغرض من هذا
 الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا أو اياكم اهدى فأضاف الكلام الموهوم للشك
 الى نفسه ترقية للخطاب ورفقا بالخطاب فكذلك قوله الا انعلم (وسادسها) نعم املككم معاملة المختبر الذي كان
 لا يعلم اذا العدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلة زائدة فقوله الا انعلم من يتبع الرسول من يتقلب على
 عقبيه معناه الا يحصل اتباع المتبعين وانقلاب المتقلبين وتظهير قولك في الشيء الذي يتفيه عن نفسك ما علم
 الله هذا من أي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلم الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان هذه المحنة
 حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويها عن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة
 والسلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فسق ذلك على العرب من حيث انه ترك
 قبلتهم ثم انه لما حوله مرة أخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم وأما الاكثرون من
 أهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان سجدة صلى الله عليه وسلم لو كان على
 يقين من أمره لما تغير رأيه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس من أسلم وقالوا امره
 ههنا وحره ههنا وقال السدي لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام نحو السجدة الحرام اختلف الناس فقال
 المنافقون ما بالهم كانوا على قبلته ثم تركوها فقال المسلمون لسنانعلم حال اخواننا الذين ماؤاؤهم يصلون نحو
 بيت المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلده وولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول
 الاخير أولى لان الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى
 بالكبيرة فقال وانهم الكبيرة الاعلى الذين هدى الله فبكان جهل عليه أولى (المسئلة الرابعة) قوله من يتقلب
 على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المتقلب على عقبيه قد ترك ما بين

يديه وأدبر عنه فلما تركزوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدير عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال الله تعالى
 ثم أدر واستكبروكما قال كذب ونولى وكل ذلك تشبيه أما قوله تعالى وإن كانت فقهه مسائل (المسئلة الاولى)
 ان المكسورة الخفيفة معناه على أربعة أوجه جواز الخفيفة وبحد وزائدة أما الجزاء فهي تفيد ربط
 اخدي الجاهل بالآخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك أن جنتي أكرمك وأما الثانية وهي
 الخفيفة من الثقيلة فهي تفيد تركيد المعنى في الجملة بمنزلة أن المشددة كقولك أن زيد القائم قال الله تعالى ان كل
 نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها إيلائها ما لم يجز
 أن يلزم من الفعل وانما لزم الالام هذه الخفيفة للعوض عما حذف منها والفرق بيننا وبين التي للجحد في قوله
 تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الى اذ كانت كل واحدة منهم ما يليها الاسم والفعل
 بجها كما وصفنا وأما الثالثة وهي التي للجحد كقوله ان الحكم الا الله وقال ان تتبعون الا القرآن وقال واتنزالنا
 ان أمسكهم ما أي ما عيسكهم وأما الرابعة وهي الزائدة فكك قولك ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول
 ان في قوله وان كانت لكبيرة هي الخفيفة التي تليها الالام والغرض منها تركيد المعنى في الجملة (المسئلة
 الثانية) الضمير في قوله كانت الى أي شيء يعود فيه وجهان (الاول) انها تعود الى القبلة لانه لا بد له من
 مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها (الثاني) انها عائدة الى ما دل عليه
 الكلام السابق وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتولية لانه قال ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال
 عطفاً على هذا وان كانت لكبيرة أي وان كانت التولية لان قوله ما وليهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى
 ولانما كانوا بما يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل أن يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قوله
 فيها ونعمت واعلم أن هذا البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتناء حصل
 بنفس القبلة أو يتحويل القبلة وقد بينا أن الثاني أولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من
 الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة أما قوله
 تعالى لكبيرة فالمعنى لثقله شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من أفواههم أي عظمت القرية
 بذلك وقال الله تعالى سبحانه هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيماً انا ان قلنا الامتحان
 وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الاف والعادة والاعراض عن طريقه
 الآباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحويل القبلة قلنا انه الثقيل من حيث ان الانسان لا يمكنه
 أن يعرف أن ذلك حتى الابدان عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر ثقیل
 صعب الاعلى من هداة الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر ونقل القبلة من جهة الى جهة كما لا يستنكر
 نقله اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن استدى لهذا النظر ازداد بصيرة ومن سغه
 واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة أما قوله الاعلى الذين هدى الله فاحج اصحاب
 هذه الآية في مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة
 والوجهان الاولان هما باطلان وذلك لانه تعالى ~~حكم~~ بكونهم ثقيلة على الكل الاعلى الذين هدى الله
 فوجب أن يقال ان الذي هداه لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل
 فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة
 والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة أوجه (احدها) ان الله تعالى ذكرهم على
 طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) أراد به الاهتداء (وثالثها) انهم الذين اتبعوا هدى الله فغيرهم كأنهم
 يعتد بهم (والجواب) عن الكل انه ترك لظاهر فيكون على خلاف الاصل والله أعلم أما قوله تعالى وما كان
 الله ليضيع ايمانكم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) ان رجالا من المسلمين كانوا امامة وسعد بن زرارة
 والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ما نوا على القبلة الاولى فقال عسائرهم يا رسول الله توفي اخواننا
 على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم أنه لا بد من هذا السبب والالام ليصل بعض

الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لم يجزوا النسخ الامع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب
 أن يكون الحكم مقسدة وباطلا فوقع في قلوبهم شبه على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي اتوا بها متوجهين
 الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين أن النسخ نقل من مصلحة الى
 مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع
 أجره ونظيره ما سألو بعد تحريم الخمر عن مات وكان يشربهم فأُنزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا ووعوا
 الصالحات جناح فعرّفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا
 كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحة قلنا (الجواب عنه) من
 وجوه (أحدها) ان ذلك الشك وقع لما فاق ذكر الله تعالى ذلك ايمذكره المسلمون جوابا للسؤال ذلك المناق
 (وثانيها) اعلمهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة أفضل فقالوا ليت اخواننا من مات ادرك ذلك فذكر الله
 تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال
 لو خطر ببالهم (القول الثاني) وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت
 المقدس الى الكعبة فلما اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه اصلاتكم لانها تكون على
 هذا التدبير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر
 ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول
 الحسن (القول الرابع) كانه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لثلاث يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا
 التكليف لكفروا ولو كفروا الضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقتكم
 لقبول هذا التكليف واعانكم عليه (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
 خطاب مع من على قولين (الاول) انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة (الاول)
 ان الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل (الثاني) انهم سألوا
 عن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أي واذا كان ايمانكم الماضي
 قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ (الثالث) يجوز أن يكون الاحياء قد توهوا
 ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن
 السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأثروا بما يكفر
 ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لا يهود الحاضرين في زمان محمد صلى
 الله عليه وسلم واذا قلتم أنفسا واذ فرقنا بكم البحر (الرابع) يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الاحياء
 والاموات معا فانهم اشفة واعلى ما كان من صلاحهم أن يطل نوابهم او كان الشفاق واقعا في الفريقين فقيل
 ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب
 فيه ولون كنت أنت وفلان الغائب فعلموا والله أعلم (القول الثاني) قول أبي مسلم وهو انه يحتمل أن
 يكون ذلك خطا بالاهل الكتاب والمراد بالايان أن صلاحهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار
 أبو مسلم هذا القول لثلاثه وقوع النسخ في شرعنا (المسئلة الثالثة) استدل المتأول بقوله وما كان
 الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم الفعل الطاعات فانه تعالى أراد بالايان ههنا الصلاة (والجواب)
 لان اسم المراد من الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع
 تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سائلا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان
 وأشرف نتائجه وفوائده بخلاف إطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة
 الرابعة) قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أي لا يضيع نواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى ونفى وما كان
 كذلك استحالة حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله
 تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى)

قال الفضل رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغية في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله أي لا تترافوا بهما فترفعوا الجلود عنهما وأما الرحمة فإني اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانععام وقد معى الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح ينزرا بين يدي رحمة لانه افاضال من الله وانعام فذكر الله تعالى الرأفة أولا يعني انه لا يضيع أعمالهم ويحفظ المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعظم وأتمم ولا يختص رحمة بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار التي هي الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكر وافي وجهه تعلق هذين الاسمين بمقابلتهما لوجوهها (أحدها) انه تعالى لما أسخبرناه لا يضيع إيمانهم قال ان الله بالناس لرؤوف رحيم والرؤوف والرقيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيها) انه رؤوف رحيم فلذلك يتفلكم من شرع الى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع في الدين والدنيا (وثالثها) قال وانما الكسيرة الاعلى الذين هدى الله فبكانه تعالى قال ولو انما هداهم الله لانه رؤوف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحجزة والسكاني وأبو بكر عن عاصم رؤوف رحيم مذهبهم وزنا عرف والباقون رؤوف مثقلاهم وزنا شديدا على وزن رعووف وقبه أربع لغات رقف أيضا كحذر ورأف على وزن فعل (المسئلة الرابعة) استدل المتعزلة بهذه الآية على انه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤوف رحيم والكافر من الناس فوجب أن يكون رؤوفا رحيميا بهم وانما يكون كذلك لولم يخلق فيهم الكفر الذي يجرحهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمدي ولولم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤوفا رحيميا فاعلى أى طريق يتصور أن لا يكون رؤوفا رحيميا. واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم .

(قد نرى ثقات وجهك في السماء قلنوليك قبله ترضاها قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أولوا الله كتابا ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون)

اعلم أن قوله قد نرى ثقات وجهك في السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كل لا يتظار تحو له من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكرنا وجوهها (أحدها) انه كان يكرم التوجه الى بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يلب وجهه في السماء لهذا المعنى . روى عن ابن عباس أنه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني عن قبله اليه وددت اني غيرا فقد كرهتها فقال له جبريل أنا عبيد مثلك فاسأل ربك ذلك فجعل رسول صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء محبي جبريل بما سأله فأنزل الله تعالى هذه الآية وهو لا يذكرها في سبب هذه المحنة أمورا (القول الثاني) أن اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبائنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه الى قبلتهم (الثاني) أن الكعبة كانت قبله ابراهيم (الثالث) انه عليه السلام كان يقدّر أن يصير ذلك سببا لاستحالة العرب ولدخولهم في الاسلام (الرابع) انه عليه السلام احب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلده ومنشئه لاني مسجد آخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام أن يكرم قبله أمر أن يصلي اليها وان يجب أن يحوله ربه عنها الى قبلته هو اها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل لان المستفح من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ويشغل بما يدعوه طبعه اليه فاما أن يميل قلبه الى شيء فيعنى في قلبه أن يأذن الله له فيه فذلك مما لا انتكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به وأى بعد في أن يميل طبع الرسول الى شيء فيعنى في قلبه ان يأذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثاني) انه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام في أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا بأذن منه لا يسألوا الا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيفضي ذلك الى تحقيق شأنهم فلما أذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه في السماء فينظر محبي جبريل عليه السلام بالوجه

في الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره
 أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس إلى قبله أخرى ولم يبين له إلى أي موضع يحولها ولم تكن قبلة
 أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقبل وجهه في السماء فينظر الوحي
 لأنه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فأناه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلي نحو الكعبة
 والقاتلون بهذا الوجه اختلفوا بينهم من قال أنه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له
 القبلة فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقبل وجهه عن الاعم
 وقال آخرون بل وعده بذلك وقبله بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة إليها لكن لأجل الوعد كان يتوقع
 ذلك ولأنه كان يرجو عند التحول إلى بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب
 في الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق من المنافق فهذا كان يقبل وجهه وهذا الوجه أولى والاما
 كانت القبلة الثانية فاسخة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون أجمعوا على انها نافذة للاولى ولأنه لا يجوز
 أن يؤمر بالصلاة الا مع بيان موضع التوجه (الرابع) ان تقليب وجهه في السماء هو الدعاء (القول
 الثاني) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني قال لولا الاخبار التي دلت على هذا القول والالفاظ الآية يحتمل
 وجهان آخر وهو انه يحتمل أنه عليه السلام انما كان يقبل وجهه في أول مقدمه المدينة فقد روي أنه
 عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذا صلاة إلى الكعبة فلما هاجر لم يعلم
 أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله قول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة الثانية)
 اختلفوا في صلاته إلى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي إلى الكعبة فلما صار إلى المدينة أمر بالتوجه
 إلى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي إلى بيت المقدس الا انه يجعل الكعبة بينه وبينها
 وقال قوم بل كان يصلي إلى بيت المقدس فقط وبالمدينة أو لا سبعة عشر شهرا ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى
 الكعبة لما فيه من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس هل
 كان فرضا لا يجوز غيره أو كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه إليه وإلى غيره فقال الربيع بن انس
 قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه إليه فرضا محققا بلا تخيير واعلم أنه على أي الوجهين
 كان قد صار منسوخا واحتج الداهيون إلى القول الاول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى والله
 المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه إلى أي جهة شاء وأما الخبر فاما
 روى أبو بكر الرازي في كتاب أحكام القرآن بأن نقرأ قصدا والرسول عليه السلام من المدينة إلى مكة للبيعة
 قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته إلى الكعبة في طريقه وأبى الآخرون وقالوا انه عليه
 السلام يتوجه إلى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألو النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعني
 بيت المقدس لو ثبت عليهم الجبر الزلوم بأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم قد كانوا مخيرين واحتج الداهيون
 إلى القول الثاني بأنه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على أنه عليه السلام ما كان يرتضى القبلة
 الاولى فلو كان مخيرا بين الكعبة ما كان يتوجه إليها فثبت توجهه إليها مع أنه ما كان يرتضىها علمنا أنه
 ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور أن التوجه إلى بيت المقدس انما صار منسوخا
 بالامر بالتوجه إلى الكعبة ومن الناس من قال التوجه إلى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى والله
 المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله غول وجهك شطر المسجد الحرام
 واحتجوا عليه بالقرآن والاثرا أما القرآن فهو انه تعالى ذكر أولا قوله والله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم
 وجه الله ثم ذكر بعده سيحول السجدة من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده قول
 وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه بأن التوجه إلى بيت المقدس
 صار منسوخا بقوله قول وجهك شطر المسجد الحرام فإزعم أن يكون قوله تعالى سيحول السجدة من الناس
 متأخر في النزول والدرجة عن قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فيثبت ذلك كون تقديمه عليهم

في الترتيب على خلاف الأصل فثبت ما قلناه وأما الاثر فزاروى عن ابن عباس أن أمر القبلة أول ما نسخ
من القرآن والأمر بالتوجه إلى بيت المقدس غير مذكور في القرآن إنما المذكور في القرآن والله المشرق
والغرب فإيما تولوا فثم وجه الله فوجب أن يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للأمر
بالتوجه إلى بيت المقدس أما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففقه مسائل (المسئلة الأولى) فلنولينك فلنعتينك
ولنعتينك من استقبها لهما من قولك وليته كذا إذا جعلته واليه أو فلنعتينك نلى سمعت ادون سمعت بيت المقدس
(المسئلة الثانية) قوله ترضاها ففقه وجوه (أحدها) ترضاها فتحبها وتقبل إليها لان الكعبة كانت أحب إليه
من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فأنه من المحال أن يقول الله تعالى فلنولينك قبلة
يميل طبعك إليها لأن ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف ويقدر في حال النبي عليه الصلاة والسلام فيما
يريد في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لأن الطعن إنما يتوجه لو قال الله تعالى أما حولنا إلى
القبلة التي مال طبعك إليها بمجرد ميل طبعك فاما لو قال أما حولنا إلى القبلة التي مال طبعك إليها لاجل أن
الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني
في الصلاة فكان طبعه يميل إلى الصلاة مع أن المصلحة كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها أي
يحبا بسبب اشتغالها على المصالح الدينية (وثالثها) قال الأصم أي كل جهة وجهك الله إليها فهي لك
رضى لا يجوز أن تخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا فلما خوات القبلة
ارتدوا (ورابعها) ترضاها أي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام من يتبعك غير ذلك من
دنيا يصيبها أو مال يكتسبه أما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففقه مسائل (المسئلة الأولى)
المراد من الوجه هو ما جعله بين الانسان لان الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بجملة لا بوجهه فقط
والوجه يذكروا به نفس الشيء لان الوجه أشرف الاعضاء ولان بالوجه يتميز بعض الناس عن بعض فلهذا
السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معينين
(أحدهما) النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلبالك شطره أي نصفه
(والثاني) نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بإيات أربعة
قال خفاف بن نديم

ألا من مبلغ عمار رسولاً • وما نغنى الرسالة شطر عرو

وقال ساعدة بن جوية

أقول لآتم زبنا ع أقيسى • صدور العيس شطر عي تميم

وقال أقيط الابدائي

وقد أظلمكم من شطر شعركم • هول له ظلم يغشاكم قطعاً

وقال آخر

إن العيب بها داء مخامرها • بشطرها بصير العينين مستهزؤ

قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاها بصير العينين مستهزؤ إذا عرفت هذا فقول في الآية قولان
(الأول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه
في كتاب الرسالة أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجانبه وقرأ أبي بن كعب تلقاء المسجد الحرام (القول
الثاني) وهو قول الجبائي واختيار القاضي أن المراد من الشطر هنا وسط المسجد ومنه نصفه لان الشطر
هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه إلى الكعبة
ونسكت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني
النصف من كل جهة وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان
(الأول) أن المصلي خارج المسجد ولو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ولكن لا يكون متوجها إلى

منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته (الثاني) ان الوتر من الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر
 مزيد فائدة لانك اذا قلت قول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة أما الوتر من الشطر بما
 ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل قول وجهك المسجد الحرام لا يفيهم منه وجوب التوجه الى
 منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قيل قول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان
 محل هذا اللفظ على هذا المجلد أولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب يبق لذكر الشطر فائدة زائدة وهي انه
 لو قال قول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من في أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولي
 وجهه المسجد أما اذا قال قول وجهك شطر المسجد الحرام أي جانب المسجد دخل فيه الحاضرون
 والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيتما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبق لقوله شطر
 المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير قول وجهك نصف المسجد
 وهذا بعيد لان هذا التكليف لا يتعلق له بالنصف وبقرب بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقبل النصف
 والكلام انما يستقيم لو حمل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام
 أي شيء هو فخفي في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبله لاهل المسجد والمسجد قبله لاهل
 الحرم والحرم قبله لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه
 ما اخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني أسامة بن زيد قال لما دخل النبي
 صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين في قبل الكعبة
 وقال هذه القبلة قال القتال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب
 ثم صرف الى الكعبة وكان يجب أن يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلاة أهل قنابا ناهم آت فقال ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم - قول الى الكعبة وفي رواية تنامة بن عبد الله بن أنس جاء من ادى رسول الله
 فنادى ان القبلة حوات الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كله قالوا
 لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهره الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله
 والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبد له لاهل من المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما
 اسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب
 التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين
 بالبيت فان كان بعضهم أقرب الى البيت من الامام جاز فلما تمت الصف في المسجد فانه لا تصح صلاة من خرج
 عن محاذ الكعبة وعند أبي حنيفة تصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب
 الاحياء حجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والقيام أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا
 دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقع في سمته
 والدليل عليه انه انما يقال ان زيدا ولي وجهه الى جانب عمر ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه
 لو كان وجه كل واحد منهم الى جانب المشرق الا انه لا يكون وجه أحدهما محاذيا للوجه الآخر لا يقال انه
 ولي وجهه الى جانب عمر وثبت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فيارويناه عنه انه
 عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد
 الحصر فثبت انه لا قبل الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة وأما القياس
 فهو ان مباغلة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر والصلابة من أعظم شعائر الدين
 وتوقف صحته على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن يكون مشروعا
 ولان كون الكعبة قبله أمر معلوم وكون غيرها قبله أمر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط في الصلاة
 فوجب توقف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج أبو حنيفة بأمر (الاول) ظاهر هذه الآية
 وذلك لانه تعالى أوجب على المكلف أن يولي وجهه الى جانبه فن ولي وجهه الى الجانب الذي حصلت

الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلاً للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة وأما الخبر
 روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب قبله قال أصحاب الشافعي
 رحمه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث أن كل ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبله لأن جانب
 القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس قبله بل المراد أن الشيء الذي هو بين مشرق معين
 ومغرب معين قبله ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشترى وبين المغرب الصبئي فإن ذلك قبله
 وذلك لأن المشرق الشترى جنوبي متباعد عن خط الاستواء مقدار الميل والمغرب الصبئي شمالي متباعد عن
 خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة فالواقع هذا الحديث بأن يدل على مذهبن أولي منه
 بالدلالة على مذهبنكم أما فعل الصمائية فمن وجهين (الأول) أن أهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة
 مستقبليين لبیت المقدس مستدبرين للكعبة لأن المدينة بينهما قليل لهم إلا أن القبلة قد سوت إلى الكعبة
 فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم يتكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسعى مسجدهم بذي
 القبلتين ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف الأبدلة هندسية بطول النظر فيها فكيف أدركوها على
 البدئية في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل (الثاني) أن الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا
 المساجد في جميع بلاد الإسلام ولم يحضروا قط من عند تسوية الحراب ومقابلة العين لا تدرك إلا بدقيق
 نظر الهندسة وأما القياس فمن وجوه (الأول) لو كان استقبال عين الكعبة واجباً لأعلمنا أن وطننا واجب أن
 لا تصح صلاة أحد قط لأنه إذا كان محاذة الكعبة مقدار نصف وعشرين ذراعاً فمن المعلوم أن أهل المشرق
 والمغرب يستحيل بأن يفتقروا في محاذة هذا المقدار بل المعلوم أن الذي يقع منهم في محاذة هذا القدر القليل
 قليل بالنسبة إلى كثير ومعلوم أن العبرة في أحكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب أن لا تصح صلاة
 أحد منهم لاسيما وذلك الذي وقع في محاذة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها وحيث اجتمعت
 الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذة غير معتبرة فإن قبل الدائرة وإن كانت عظيمة إلا أن جميع النقاط
 المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة والصوف الواقعة في العالم بأسرها كانت دائرة محيطة بالكعبة
 والكعبة كانت نقطة لذلك الدائرة لأن الدائرة إذا صغرت طهر القوس والاختفاء في جميعها وإن اتسعت
 وعظمت لم يظهر القوس والاختفاء في كل واحد من قسميها بل نرى كل قطعة منها أشبه بالخط المستقيم فلا جرم
 صحة الجباة نصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضلاع البيت والكل يسهون متوجهين إلى
 عين الكعبة قلنا هب أن الأمر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وإن كانت شبيهة بالخط المستقيم
 في الحس إلا أنهم لا بد وأن تكون منحنية في نفسها لأنهم لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع
 تلك الدائرة فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم أن تكون الدائرة إما
 مضلعة أو خطاً مستقيماً وكل ذلك محال فعلمنا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصوف
 المتصلة في أطراف العالم أغيا يكون كل واحد منهم مستقبلاً لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصوف واقعة على
 الخط المستقيم بل إذا حصل فيها ذلك الاختفاء القليل إلا أن ذلك الاختفاء القليل الذي لا يبيد إذا رآه الحس
 البتة لا يمكن أن يكون في محل التكليف وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصوف جاهلاً بأنه هل هو
 مستقبل لعين الكعبة أم لا ولو كان استقبال عين الكعبة شرطاً للكان حاصول هذا الشرط محال وللشكل
 والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول الشرط فوجب أن يتيقن كل واحد من أهل هذه الصوف
 شاك في صحة صلاته وذلك يقتضي أن لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجتمعت الأمة على أنه ليس كذلك علمنا
 أن استقبال العين ليس بشرط لأعلمنا ولا ظناً وهذا كلام بين (الثاني) أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجباً
 ولا سبيل إليه إلا بالدلالة الهندسية وما لا يتأذى الواجب إلا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم الدلائل
 الهندسية واجباً على كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب فإن قيل عندنا
 استقبال عين الجهة واجب ظناً لا يقيناً والمفتقر إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقيناً لا ظناً قلنا لو كان

استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تمصيل البقعة لا يجوز له الاكفاء بالظن والرجل قادر على
تمصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل والمالم يجب ذلك علمنا ان
استقبال عين الكعبة غير واجب (الثالث) لو كان استقبال العين واجبا اما علما او ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى
ذلك الظن الا بتوهم من انواع الامارات وما لا يتأذى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم تلك
الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين والمالم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة
الرابعة) في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقري والانهار
او هوائية وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا
كما في طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم انه على عين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه فكذلك الرياح قد
تبدل في بعض البلاد ولاننا نقدر على استقصاء ذلك اذ كل بلد بموضع آخر في ذلك اما السماوية
فادلتها من اقربية ومنها بتحقيقية اما التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية او ليلية اما
النهارية فالشمس فلا بد وان يراعى قبل الخروج من البلدان الشمس عند الزوال اهي بين الحاسجين ام هي
على العين اليمنى ام اليسرى او تبيل الى الجبين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية
هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر واما وقت المغرب فانما يعرف ذلك بموضع الغروب
وهو ان يعرف بان الشمس تغرب عن عين المستقبل او هي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك يعرف وقت العشاء
الاخرة بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بشرق الشمس فكان الشمس تبدل على القبلة في الصلوات الخمس
ولكن يختلف حكم ذلك بالشقاء والمصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا السبب
بسبب اختلاف البلاد واما الليلية فهو ان يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب
كالنات لا تظهر حركته من موضعه وذلك اما ان يكون على قفا المستقبل او على منكبيه الايمن من ظهره
او منكبيه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كالعين وما وراءها فيقع في مقابلة
المستقبل فيعلم ذلك وما عرفه ببلده فليقول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت
اختلف موقع الشمس وموقع القطر وموقع المشارق والمغارب الى ان ينتهي في انشاء سفره الى بلد فينبغي ان
يسأل اهل البصرة او يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فانه ما تعلم هذه
الدلة انه ان يقول عليها واما الطريقة اليقينية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سميت القبلة
نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس اهل مكة والمخاريف القبلة قوس من
دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام
الانحراف حالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا
لطول مكة وعرضها انحالف عرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شماليا فالى
الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها
فقد ينظرن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن ايضا في البلاد التي أطوالها
وعرضها مخالفة لطول مكة وعرضها ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربها واذا كان كذلك فلا بد
من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها ان يعرف الجزء الذي يسامت رؤس اهل مكة من طول
البروج وهو زيج من الجوزاء وكج ح من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب
المعقول لعرض البلد ويعلم على المرى علامة ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقا عن مكة
كما في بلادخراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء الخرجة ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات
الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء ورؤس اهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس
ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤس اهل مكة فينصب مقياسا
ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فينبى عليه المهراب فهذا

هو الكلام في دلائل القبلة (المسئلة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أحدهما فرض على العين لأن كل مكلف فهو مأور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال إلا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأذى الواجب إلا به فهو واجب (المسئلة السادسة) أعلم أن قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الأشخاص والأحوال إلا أننا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل أنه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل إما أن يكون معانياً للقبلة أو غائباً عنها أما المعاني فقد اجمعوا على أنه يجب عليه الاستقبال وأما الغائب فإما أن يكون قادراً على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة (القسم الأول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الأول) قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا يسبيل له إلى تحصيل اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية وما لا يسبيل إلى أداء الواجب إلا به فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد إلا أن الفقهاء قالوا إن تعلمها غير واجب بل ربما قالوا إن تعلمها مكروه ومحترم ولا أدري ما عذرهم في هذا (القول الثاني) المصلي إذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد قال صاحب التهذيب نظر إن كان الحائل أصلياً كالجبال فله الاجتهاد وإن لم يكن أصلياً كالابنية فعلى وجهين (أحدهما) له الاجتهاد لأن بينه وبينها حائل يمنع المشاهدة كافي الحائلات الأصلي (والثاني) ليس له الاجتهاد لأن فرضه الرجوع إلى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن وهذا الوجه هو اللائق بمساق الآية لأنهم المأدات على وجوب التوجه إلى الكعبة والمكاف إذا حكان قادر على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين (القسم الثاني) القادر على تحصيل الظن دون اليقين وأعلم أن تحصيل هذا الظن طرماً (الطريق الأول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم على الرجوع إلى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى فاعبروا يا أولى الأبصار أمر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب أن يتناوله الأمر (وثانيها) أن ذلك الغير إنما وصل إلى جهة القبلة بالاجتهاد لأنه لو عرف القبلة بالتقليد لكانت أولى من الاجتهاد أو الدور وهو ما بطلان فلا بد من الانتهاء آخر الأمر إلى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام إلى أن الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك أن الأول أولى لأنه إذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق إليه احتمال الخطأ من وجهين ولا شك أنه متى وقع التعارض بين طريقين فاقطع ما خطأ أولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فهنا أمر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك فإن قيل أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه إذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة إلى جهة واحدة أو وجد محراباً أو علامة للقبلة في طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه إليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لأن هذه العلامات كاليقين أما في الانحراف بمنة أو بسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تيسر ويا أهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بأن قال رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من أهله كافي الوقت وهو ما إذا أخبره عدل أني رأيت النجم قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب وأعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه (أحدها) أنه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فإذا قبلنا قول الغير أو فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليداً ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد أن يكون مأوراً بالاجتهاد (وثانيها) أنه يجوز المخالفة في اليقين والتيسار بناء على الاجتهاد فنقول هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاها بنفسه فوجب أن تجوز له المخالفة كافي اليقين والتيسار (وثالثها)

انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذ المنا قال اجتهد
 رأي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه والشاقى ايضا باطل لانه
 لما علم اوطن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحارب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك
 ترجيحاً للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورابعها) ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للجهتد
 تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات فكيف يجوز له تقليد محارب البلاد واجت
 القائلون بترجيح محارب الامصار على البلاد من وجوه (الاول) انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب
 رجحانه عليه (والثاني) ان الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فلهنا
 لا يحتاج الى تعريف الوقت فكذا ههنا (الثالث) ان أهل البلاد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ للتمسوا به
 ولو تنبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين (الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا
 أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هنالكا وانفقوا على انه لا بد من شرطين
 الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا يعلم ما واختلفوا في شرائط ثلاثة
 (اولها) البلوغ وحكي الخبيضى نصا عن الشافعي انه لا يقبل وحكي أبو زيد أيضا عن الشافعي انه يقبل
 (وثانيها) العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالثبادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد فنه من اعتبره كما
 في الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضا ومنهم من لم يعتبر العدد وتفرع على ما قلناه أحكام
 (أولها) أن كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا أقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد
 ظنا أضعف مثاله أن تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من
 قلده غيره ولم جرا (وثانيها) انه اذا علم أن الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد
 حتى تصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة اداء فيه تردد (وثالثها) أن من لا يعرف دلائل القبلة
 فله الرجوع الى قول الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) ان شاهدي دار الاسلام محرابا منصوبا
 جازله التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا رأى القبلة منهوبة في طريق يقبل فيه مرور الناس
 أو في طريق يمر فيه المساكن والمشركون ولا يدرى من نصبها أو رأى محرابا في قرية ولا يدرى بناء المساكن
 أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلقين على دلائل القبلة وجب
 عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يجزه انسان بواقع
 الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فهو ما يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان
 عاجزا عن رؤيتها بنفسه (القسم الثالث) الذي عجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكاشف في الغالة التي
 خفيت الامارات باسمها عليه أو لاعى الذي لا يجد من يجزه أو تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح
 وفيه ابحاث (البث الاول) ان هذا الشخص يستحيل أن يكون مأمورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير
 دلالة ولا امارات تكليف مالا يطاق وهو منقضى فلم يبق الا أحد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلاة
 مشروط بالاستقبال وتعد شرط بوجوب سقوط التكليف بالمشروط فهنا لا تجب عليه الصلاة أو يقال
 شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا وهو حال الاستقبال فيسقط ههنا أيضا فيجب
 عليه أن يأتي بالصلاة الى أي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال أو يقال انه يأتي بتلك الصلاة الى
 جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع
 وايضا فلا نافي في الشرع في الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال كما في حال المسابقة وفي النافلة
 وأما إيجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو أيضا باطل لقسام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة
 ولقائل أن يقول أليس أن من نسي صلاة من صلوات يوم وليس له ولا يدرى عينها فانه يجب عليه قضاء تلك
 الصلوات باسمها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك قالوا وما بطل القسمان
 تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات (البث الثاني) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة أولى بان

تكون قبله من سائر الجهات من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنياً على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشبه
وميل القلب اليه فهل بعد هذا اجتهاد وهل المكلف مكلف بأن يقول عليه أم لا الأولى أن يكون ذلك معتبراً
لقوله عليه السلام المؤمن يتطهر بنور الله ولأن سائر وجوه الترجيح لما اندت وجب الاكتفاء بهذا القدر
(المبحث الثالث) إذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضي أن لا يجب القضاء لأنه أدى وظيفة الوقت وقد
صحت منه فوجب أن لا يجب عليه الإعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه أنه يجب الإعادة سواء كان
موايه أو خطأ (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ويتوجه إلى أي
جانب شاء وقال مالك بكره أن يصلي في الكعبة المكتوبة لأن من كان داخل الكعبة لا يكون متوجهاً إلى أي
كل الكعبة بل يكون متوجهاً إلى بعض أجزائها ومستدبراً عن بعض أجزائها وإذا كان كذلك لم يكن مستقبلاً
لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لأن الله تعالى أمر باستقبال البيت قال وأما التساؤل لجائز لأن
استقبال القبلة فيها غير واجب بحجة الجمهور وما أخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه
أيضاً عن مالك عن نافع عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد وعثمان بن أبي
طلحة وبلال فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالاً حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال جعل عموداً عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة
أعمدة ثم صلى وأعلم أن الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه (أحدها) أن خبر الواحد لا يعارض
ظاهر القرآن (وثانيها) لعل تلك الصلاة كانت نافذة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) أن مالكاً خالف هذا
الخبر ومخالفة الراوي وإن كانت لا توجب الطعن في الخبر إلا أنهم اتفقت على مرجوحته بالنسبة إلى خبر واحد
خلى عن هذا الطعن فكيف بالنسبة إلى القرآن (ورابعها) أن الشيخين أوردوا في الصحيحين عن ابن جريج
عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دهاني فواجهه كلها ولم يصل حتى
خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الأول)
أن النبي والاثبات يعارضان (والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على أنه لا بد من توجه ذلك
الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدياره والجواب
عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول قوله وجهين كما كنتم إما أن يكون مصبغة عموم أو لا يكون فإن كان
مصبغة عموم فقد تناول الإنسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى أمر لمن كان في البيت أن يتوجه إليه
فالأقرب به يكون خارجاً عن العهدة وإن لم يكن مصبغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا مدلل
على حكمها إلا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في المسئلة أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت بل
إنما يمكنه أن يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتياً بما
أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) أعلم أن الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هي
السقف والحيطان والبناء ولا شك أن تلك الأجسام حاصلة في أجسام مخصوصة فالقبلة إنما تكون تلك
الأجزاء فقط أو تلك الأجسام فقط أو تلك الأجسام بشرط حصولها في تلك الأجزاء لا جاز أن يقال إنما تلك
الأجسام فقط لأننا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الحجارة والخشب إلى موضع آخر وبني به
بناء وتوجه إليه أحد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جاز أن يقال إنما تلك الأجسام بشرط كونها في تلك الأجزاء
لأن الكعبة لو أنهدمت والعبادة بالله وأزيل عن تلك الأجزاء تلك الحجارة والخشب وبقيت العرصة خالية فإن
أهل المشرق والمغرب أذن توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبليين للقبلة فلم يبق إلا أن يقال
القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الأجسام وهذا المعنى كاثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو
أيضاً مطابق للآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد
الحرام هو الأجزاء التي حصلت فيها تلك الأجسام فإذا أمر الله تعالى بالتوجه إلى جهة المسجد الحرام
كانت القبلة هو ذلك المقدار من الخلاء والقضاء إذا ثبت هذا فقول قال أمهاتنا لو أنهدمت الكعبة

والعبادة بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد مستقبلا للقبلة وذكر ابن شريح انه يصح وهو قول
 أبي حنيفة والاختيار عندى والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاه واواقف
 في العرصة مستقبلا لجزء من أجزاء ذلك الخلاه فيكون مستقبلا للقبلة فوجب أن تصح صلاته وقالوا أيضا
 الواقف على سطح الكعبة من غير أن يهككون في قبالة جدار لا تصح صلاته الأعلى قول ابن شريح وهو
 الاختيار عندى لانه مستقبلا لذلك الخلاه والقضاء الذى هو القبلة فوجب أن تصح صلاته (المسئلة
 التاسعة) لما دلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الى الجهات
 الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد
 لا بد وأن يهككون مبنيا على الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن
 واقع في الجملة وقد استدل الشافعى رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف
 لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله أعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لا يجب نية
 استقبال القبلة لأن الآية دلت على وجوب الاستقبال والآية في آت بمادات الآية عليه فوجب أن
 لا يجب عليه نية أخرى كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب (المسئلة الحادية عشر) استقبال
 القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسابقة ويطبق به الخوف على النفس من العدو أو من
 السمع أو من الجمل الصائل أو عند الخطأ في القبلة بسبب التيسار والتيسار أو في أداء النوازل وهذا
 يقتضى أن العاجز عن تحصيل العلم والظن إذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد إذا بان له
 تعيين الخطأ (المسئلة الثانية عشر) إذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن يتعرف
 ويتحول ويبني لان عارض الاجتهاد لا يبطل السابق فكذلك في صدق مخبر ثم جاء آخر فنفسه اليه أسكن
 فأخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم قوله
 تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا ليس بتكرار وبيان
 من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى فول وجوهكم شطره خطاب مع الرسول عليه السلام
 لامع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) أن المراد بالاولى
 مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لوقوع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبله
 لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم أينما حصلوا من بقاع الارض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة
 (المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعنى أينما كنتم وموضع كنتم من
 الاعراب جزم بالشروط كأنه قيل حيثما تسكنوا والقاء جواب أما قوله وان الذين أوتوا الكتاب يعلمون
 انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) المراد بقوله وان الذين
 أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود ووعلماء
 النصرى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ولا بد وأن يكونوا عدا قلة لان
 الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور
 سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يهككون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول
 مع شرعه ونبوته حق فيستدل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتسمل أن يرجع الى هذا التكليف الخاص
 بالقبلة وانهم يعلمون أنه الحق وهذا الاحتمال الاخير أقرب لانه أليق بالكلام اذا لمقصود بالآية ذلك
 دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكر روافيه وجوها (أحدها) ان قوم من علماء اليهود
 كانوا عرفوا في كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وأنه يصلى الى القبلةين (وثانيها) انهم كانوا يعلمون
 أن الكعبة هي البيت العتيق الذى جعله الله تعالى قبله لآبراهيم واسماعيل عليهما السلام (وثالثها)
 انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا الاحتمال
 أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا وأما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان

(المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحزرة والكسائي يعملون بالآراء على الخطاب للمسلمين والباقيون بالآراء على أنه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انما ان جعلناه خطا بالمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أى لا يخفى على جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بشوايكم وأن جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعد وتهديد لهم ويحتمل أيضا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وان لم يعلمها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار • قوله تعالى (ولئن آتيت الذين أوثوا

الكتاب بكل آية مآبهم وابلست وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جالسه من العلم انك اذا لمن الظالمين) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذين أوثوا الكتاب يعملون أن هذه القبلة حتى بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في قوله ولئن آتيت الذين أوثوا الكتاب فقال الاصم المراد علماءهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وان الذين أوثوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم واحج عليه بوجوده (أحدها) قوله ولئن اتبعت أهواءهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعاد في الباطل أنه حق فانه لا يكون متبعا للهوى النفس بل يكون في ظننه انه متبوع للهوى فاما الذين يعلمون بقلوبهم ثم يشكرون بالسنتهم فهم المتبعون للهوى (وثانيها) ان ما قبل هذه الآية وهو قوله وان الذين أوثوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا اذ لو كان عاما في الكل امتنع اللفظ لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم اللفظ وان كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذلك هذه الآية المتوسطة (وثالثها) ان الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصررون على قوالهم ومستترون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب نبي من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند للوجج لاشأن المعاند المتعبر (ورابعها) انما جعلناه على العموم لصارت الآية كذبا لان كثير من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتجوا عليه بأن قوله الذين أوثوا الكتاب صيغة عموم فيقتضون الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمنع أن يراد في الآية الاولى بعضهم وفي الآية الثانية كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء ما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصل في الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكيفيةهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان أحدا منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج الكعبي بهذه الآية على جواز أن لا يكون في المقدور اطفاء لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور اهتلاط اطفاء السكان في جملة الآيات ما لو أنما هم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة الثالثة) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عبادته وما يفعله لونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فانهم مستطيعون لان يفعلوا الخير الذي أمروا به ويتروكوا ضده الذي نهوا عنه واحتج أصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته فلواتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصادق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال فكان ذلك محالا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال ونظام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا ساء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) انما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزعمونها بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بإيراد الدلائل (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبايى أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على شوقه ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان أحدا منهم

لا يؤمن قال القاضى ان أريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان أريد به العلماء نظرنا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراءه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك ألتى بالظاهر اذا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع أحد منهم قبلتك (المسئلة السادسة) ألتى بمعنى لو وأجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهم ما اتفقا ربا استعمل كل واحد منهم ما كان الآخر وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى واتن أرسلنا ربحنا ثم قال لظنوا على جواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا ثم قال المشوبة على جواب ألتى وذلك ان أصل للماضى وألتى للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيدييه ان كل واحد منهم ما على موضعها وانما الحق في الجواب هذا التدخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بجواب القسم (المسئلة السابعة) الآية وزنها فعلة أصلها آية فاستنقلوا التشديد في الآية فأبدلوا من الباء الاولى ألفا لانفتاح ما قبلها والاية أظفة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وصحبت آية القرآن بذلك لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لاقطاع الكلام الذى بعدها وقيل لانها ادالته على انقطاعها عن الخلقين وانما ليست الامن كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اتنا بآية كما أتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الآية والا قرب ان هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأ بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة أما قوله تعالى وما أنت بتابع قبلتهم فقيه أقوال (الاول) انه دفع لنجور النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة (والثاني) حسبا لا طماع أهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا الكثر جوا أن يكون صاحبنا الذى ننظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم (الثالث) المقابله بمعنى ما هم يباركون باطلهم وما أنت ببارك حقتك (الرابع) أراد انه لا يجب عليك استصلاحهم بتابع قبلتهم لان ذلك معصية (الخامس) وما أنت بتابع قبله لجميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبله اليهود وحدها لقلبة النصارى فللم يود بيت المقدس ولانصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم أما قوله وما بعضهم بتابع قبله بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فن وجوه (الاول) انهم ليسوا مجتمعين على قبله واحدة حتى يمكن ارضاءهم بتابعها (الثاني) ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيها بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لانه اذا جاز ان تختلف قبلتنا ما المصلحة جاز ان تكون المصلحة في ثالث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو أن قوله وما بعضهم بتابع قبله بعض ينفي أن يكون احد منهم قد اتبع قبله الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضى الى الخلف وجوابه اننا حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان أحد منهم يتبع قبله الآخر فالخلاف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخلة الغصيص وأما قوله وألتى اتبع أهواهم فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصود هو ما ميل اليه الطبع والهواء المفرد ومعروف (المسئلة الثانية) اختلافه وافى الخطاب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ لان كل ما لوقع من الرسول اقمع والاباء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لو كان كل ما علم الله انه لا يفعله وجب أن لا ينهاهم عنه لكان ما علم الله انه يفعله وجب أن لا يأمره به وذلك يقتضى أن لا يكون النهي ما مورأشى ولا منهي عن شيء وانما بالاتفاق باطل (وثانيها) لو لا تقدم النهي والتحذير لما احتراز النهي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافي للنهي والتحذير (وثالثها) أن يكون الغرض من النهي والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل فيكون الغرض منه التاكيد والاحسن من الله تعالى التنبية على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالعقل فأى بعد في مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى في حق الملائكة

ومن يقل منهم انى الله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويخافون ما يوعظون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم انى اشركت ليحبط عملك وقد اجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي انى الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى وذوالنورتن فيدينهون وقال بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك وان غيره ايضا منهى عنه لان النهى عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بل ان يقال فلم خصه بالنهى دون غيره فنعول فيه وجوه (أحدها) ان كل من كان نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص (وثانيها) ان مزيدا لم يلحق بالتخصيص بزيادة التحذير (وثالثها) ان الرسل الحبايز اذا أقبل على أكبر اولاده وأصلحهم فزجروهم عن أمر بحضور جماعة أولاده فانه يكون منهم ما يندفع على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيه الغير وتوقيدها فهذه قاعدة معتبرة في أمثال هذه الآية (القول الثاني) ان قوله ولئن اتبعت أهواءهم ليس المراد منه انه اتبع أهواءهم في كل الامور فلهذا عليه الصلاة والسلام كان في بعض الامور يتبع أهواءهم مثل ترك الخماشية في القول والغلبة في الكلام طمعهامنه عليه الصلاة والسلام في استقامتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآية منهم بالكلية على ما قال ولولا ان ثبتنا لك لقد صدت ركن اليهم شيئا قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عابت انسانا أساء عبده الى عبدك فتقول له لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يعيد الى مخالفتهم ومخالفتهم أحد من الامة أما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم اثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم وذلك يذهب على ان العلم أعظم الخلقات شرفا ومرتبة (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك أما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والبر والى الله أعلم

قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكفون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم والجمع العظيم الذي علموا شيئا استفعال عليهم الاتفاق على كتمانهم في العادة ألا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز ان لا يلقاه أحد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله أعلم (المسئلة الثانية) الضمير في قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكرنا فيه وجوها (أحدها) انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم لا تشبه عليهم أبناءهم وأبناء غيرهم عن عمر رضى الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به منى يابى قال ولم قال لاني لست أشك في محمد انه نبي وأما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وبجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تقييد واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول أسئلة (السؤال الاول) انه لا يتعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبله (الجواب) انه تعالى في الآية المقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن

الغالين أخير المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال اهلوا يا معاشر المؤمنين ان علماء أهل
 الكتاب يعرفون محمدًا وما جاء به وصدقوه ودعوتهم وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في آبائهم (السؤال
 الثاني) هذه الآية نظيرها قوله تعالى يجذونه مكذوبًا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرًا برسول
 يأتي من بعدي اسمه أحمد الا اننا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون آبائهم وذلك لان وصفه
 في التوراة والانجيل انما أن يكون قد أتى مشتتًا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان
 والصفة والخلقة والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول واجب
 أن يكون العلم مقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما
 لأهل المشرق والمغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين فيعابن أهل المشرق والمغرب ولو كان الامر
 كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من انكار ذلك (وأما القسم الثاني) فانه لا يفيد القطع بصدق
 نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لاننا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا أن
 ذلك الوصف الملم يكن منتهيا في التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله
 عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لوقلت بأن العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة
 والانجيل على وصفه ونحن لانقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك
 كان نبيا صادقا فانه هذا برهان والبرهان بقيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى
 وأظهر من العلم بنبوة الابناء وأبوة الآباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذي قرره كان العلم بنبوة
 محمد صلى الله عليه وسلم علمًا برهانيا غير محتمل للغلط أما العلم بأن هذا ابن فذلك ليس علمًا يقينيا بل ظن ومحتمل
 للغلط فلم يشبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الابناء
 بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبها هو عنده
 بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيهه النظري بالضروري
 يفيد المبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لم يخص الابناء المذكور الجواب لان المذكور أعرف
 وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم هم ألقى (القول الثاني) الضمير في قوله يعرفونه راجع الى أمر
 القبلة أي علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون آبائهم وهو قول ابن عباس
 وقادة الريبع وابن زيد واعلم ان القول الاول أدنى من وجوه (أحدها) ان الضمير انما يرجع الى
 المذكور سابق وأقرب المذكورات العلم في قوله من بعدما جاءه من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكأنه
 تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون آبائهم وأما أمر القبلة فانه تقدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله
 تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة المذكور في التوراة والانجيل وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى
 الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى (وثالثها)
 أن المعجزات لا تدل أول دلائلها الا على صدق محمد عليه السلام فأما أمر القبلة فذلك انما ثبت لانه أحد
 ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى أما قوله تعالى وان فريقا
 منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين أتوا الكتاب وعرفوا الرسول فممن من آمن به مثل عبد الله
 ابن سلام واتباعه ومنهم من بقى على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على
 كفره لاجرم قال الله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله
 ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلافوا في المكثوم
 فقيل أمر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل أمر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة أما قوله الحق من ربك ففيه
 مسئلتان (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق وقوله من ربك يجوز أن
 يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز أيضا أن يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ على رضى الله عنه الحق
 من ربك على الابدال من الاول أي يكتمون الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الان واللام في قوله

الحق فيه وجهان (الاول) أن يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو الى الحق الذي في قوله ليكنون الحق أى هذا الذى يكفونه هو الحق من ربك وان يسكنون للجنس على
معنى الحق من الله تعالى لمن غيره يعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذى أنت عليه وما لم يثبت أنه
من الله كالذى عليه أهل الكتاب فهو الباطل أما قوله فلا تكونون من الممتريين ففيه مسئلتان (المسئلة
الاولى) فلا تكونون من الممتريين فيماذا اختلفوا فيه على أقوال (أحدها) فلا تكونون من
المتريين في ان الذين تقدم ذكرهم علوا صحة نبوتك وان بعضهم عاندوكم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع
الى أمر القبله (وثالثها) الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق
من ربك فاذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحى وشريعة فتقوله فلا تكونون من
المتريين وجب أن يكون راجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وان نهى عن الامتراء فلا يدل ذلك على
انه كان شاك فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة والله أعلم * قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها)
فاستبقوا الخيرات ايما تكونوا يات بكم الله جميعا ان الله على كل شئ قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد
بقوله ولكل وجهة مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم أو أمة لانه معروف
المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
(المسئلة الثانية) ذكر وافيها أربعة أدبجه (أحدها) أنه يتناول جميع الفرق اعنى المسلمين واليهود
والنصارى والمشرىكين وهو قول الاصم قال لان في المشرىكين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى
الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم في قوله هو لا مشفعا وثنا عند الله (وثانيها) وهو قول أكثر علماء التابعين
ان المراد أهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشرىكون غير داخلين فيه (وثالثها) قال بعضهم
المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أى جهة من الكعبة يصلى اليها جنوبية او شمالية أو شرقية أو غربية
واحتجوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله تعالى هو موليها يعنى الله موليها وولاية الله لم تحصل
الا في الكعبة لان ما عداها تولى الشيطان (الثاني) ان الله تعالى عتبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر أن
المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الاجهات الكعبة (ورابعها)
قال آخرون ولكل وجهة أى لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبله تقبله المقربين العرش وقبله
الروحانيين الكرسي وقبله الكرويين البيت المعمور وقبله الانبياء الذين قبلت بيوت المقدس وقبلت الكعبة
أما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل
وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب (المسئلة الثانية) قال
القرآء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وهو كقوله
تعالى لكل أمة جعلنا منسكها لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه أن للشرائع مصالح فلا جرم اختلفت
الشرائع بحسب اختلاف الأشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضا اختلافها بحسب
اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقر المراد منه أمر
القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك
أما قوله هو موليها ففيه وجهان (الاول) انه عائذ الى الكل أى ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه اليها
(الثاني) انه عائذ الى اسم الله تعالى أى الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان نقول ان
لكل منكم وجهة أى جهة من القبلة هو موليها أى هو مستقبلها ومتوجه اليها صلاته التي هو متقرب بها
الى ربه وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة
فامتبقوا الخيرات أى فالزموا معاشر المساكين قبلتكم فانكم على خيريات من ذلك في الدنيا والآخرة
أما في الدنيا فاشرفكم بقبلة ابراهيم وأما في الآخرة فلا ثواب العظيم الذى تأخذونه على انقيادكم
لاوامره فان الى الله مرجعكم وأيما تكونوا من جهات الارض يات بكم الله جميعا في معبد القيامة فيفصل

بين الحق منكم والمبطل حتى يقين من المطيع منكم ومن العصي ومن المصيب منكم ومن الخلق انه على ذلك
 قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد أن لكل من أهل المال وجهة قد اختارها اما شريعة واما هوى
 فليسستم فواخذون بفعل غيركم فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم وأما تقرير الكلام على الوجه الثاني اعني
 ان يكون الضمير في قوله هو موليا عائدا الى الله تعالى فهو هنا وجهان (الاول) ان الله تعالى عرفنا أن كل
 واحدة من هاتين القبليتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عبادة اذا شاء يفعلها
 على حسب ما يعلو صلاحا فالله تعالى وهو الذي ولي وجود عبادة اليه فاستبقوا الخيرات
 بالانقياد لامر الله في الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى معان هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم
 عن قبليتهم فان الله يجمعكم وهو لا السفةا جميعا في عرصة القيامة فيفصل بينكم (الثاني) انما اذا فرنا
 قوله ولكل وجهة يجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة أى ناحية
 من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تودى الى الكعبة
 فهي بكهية واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم أما قوله تعالى هو وليها
 أى هو موليا وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء أى مستقبليها وقال أبو معاذ وليها على معنى
 متوليها قال قد نولها ورؤسها واتبعها وفي قراءة عبد الله بن عامر النخعي هو مولها وهي قراءة ابن عباس
 وأبي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقرين موليا وقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ما وليته
 فقد ولاك لان معنى وليته أى جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يلى ذلك فذلك أيضا يلى هذا فاذا
 قدولى كل واحد منهم ما الاخر وهو كقوله تعالى فلتلى آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدى الظالمين والظالمون
 وهذا قول الفراء (والثاني) هو موليا أى قد زينت له تلك الجهة وحبيت اليه أى صارت بحيث يحبها
 ويرضاها أما قوله فاستبقوا الخيرات فعناء الامر بالدرا الى الطاعة في وقتها واعلم أن أداء الصلاة في أول
 الوقت عند الشافعي رضى الله عنه أفضل خلافا لابي حنيفة واحتج الشافعي بوجوه (أولها) ان الصلاة
 خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله
 تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا أقل من السدب (وثانيها) قوله
 سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون
 السابقة اليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون ولا شك ان المراد منه
 السابقون في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله أولئك المقربون يفيد المحبة فعناء أنه
 لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالسابقة (ورابعها) قوله تعالى
 وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك فكانت
 المسارعة بها مأمورة (وخامسها) انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات
 ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام خير أعمالكم الصلاة (وسادسها) انه تعالى ذم ابليس في ترك
 المسارعة فقال ما منعك أن تسجد اذا امرتك وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم (وسابعها)
 قوله تعالى حافظوا على الصلوات والحفاظ لا تحصل الا بالتعجيل لبأمن الغوث بالنسيان وسائر الاشغال
 (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعلمت اليك رب لترضى فثبت أن الاستعجال أولى
 (وتاسعها) قوله تعالى لا يستوى منكم من اتقى من قبل الفتح وقائل أولئك أعظم درجة من الذين انفقوا
 من بعد وقائلوا في أن المسابقة سبب ازدياد الفضيلة فكذا في هذه الصورة (وعاشرها) ما روى عمرو وجربير بن
 عبد الله وأنس وأبو مخذرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره
 عفو الله قال الصديق رضى الله عنه رضوان الله أحب اليامن عفو الله قال الشافعي رضى الله عنه رضوان
 الله اغما يكون للمحسنين والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه لانه
 يقتضى أن يأتي بالتأخير وأجبعنا على أنه لا ياتم فلم يبق الا أن يكون معناه أن الفعل في آخر الوقت يوجب

العفو عن السيئات السابقة وما كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو
 والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا هذا ضعيف من وجوه (الاول)
 انه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد (الثاني) ان عدم المسارعة الى
 الامتثال يشبهه عدم الاتفاقات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء
 (الثالث) ان تفسير أبي بكر الصديق رضي الله عنه يطل هذا التأويل الذي ذكره (الحادي عشر)
 روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال باعني ثلاث لا توخرها
 الصلاة اذا أتت والجنائز اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا (الثاني عشر) عن ابن مسعود انه
 سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أي الاعمال أفضل فقال الصلاة ليقامها الاول (الثالث عشر) روى
 أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الرجل لم يصلي الصلاة وقد فاتته من أول الوقت ما هو خير له
 من أهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم
 القيامة فمن كان أسبق في الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب أن يكون نوابه أكثر
 من نواب المتأخر (الخامس عشر) انما وافقنا على ان أحد أسباب الفضيلة فيما بين العبادتين المسابقة الى
 الاسلام حتى وقع الخلاف الشديدين أهل السنة وغيرهم أن أبكر استسقى اسلاما أم عليا وماذا لا الاتفاقيهم
 على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قوتنا (السادس عشر) قوله عليه السلام
 في خطبة له وبأدروا بالاعمال الصالحة قبل أن تشغلوا ولا شك أن الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع
 عشر) ان تعجيل حقوق الادميين أفضل من تأخيرها فوجب أن يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى
 كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اطهر للحرص
 على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسئل عنها فيكون الاول أولى (التاسع عشر) ان
 الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا أداها في أول الوقت تفرغت ذمته فاذا أخر فرى بما عرض له شغل فغفلة
 عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لاشك أنه أولى (العشرون) أجمعنا
 في صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له أن
 يحجل ويصوم في الحال ثم أجمعنا على أن التعجيل في الصوم أفضل على ما قال وأن تصوموا خير لكم فوجب
 أيضا أن يكون التعجيل في الصلاة أولى فان قيل تنقض هذه الدلائل القياسية بالظاهر في شدة الحر أو بما اذا
 حصل له رجاء ادرالجماعة أو وجود الماء قلنا التأخير ثبت في هذه المواضع لا مورد عارضة وكلامنا
 في مقتضى الأصل (الحادي والعشرون) المسارعة الى الامتثال أحسن في العرف من ترك المسارعة
 فوجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه السالون حسنا فهو عند الله حسنا
 (الثاني والعشرون) صلاة كالت شرائطها فوجب أداؤها في أول الوقت كما مغرب فيه احتراز عن الظاهر
 في شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا أراد أن يصليها في المسجد لاجل أن المشي الى المسجد في شدة الحر
 كالمنايع أما اذا صلاها في داره فالتعجيل أفضل وفيه احتراز عن يدافع الانبياء أو حضرة الطعام وبه جوع
 لهذا المعنى أيضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة
 فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الدلة الدالة على ان المسارعة أفضل ولتسد كركل واحد من
 الصلوات أما صلاة الفجر فقال محمد المستحب أن يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان أراد الاقتصار
 على أحد الوقتين فالاسفار أفضل وقال الشافعي رضي الله عنه التغليس أفضل وهو مذهب أبي بكر وعمر وبه
 قال مالك وأحمد واحتج الشافعي رضي الله عنه بعد الدلائل السابقة بوجوه (أحدها) ما خرج في الصحيحين
 برواية عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فيتصرف والنساء
 متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال يحيى السنّة في كتاب شرح السنّة متلفعات بمروطهن أي
 متجملات بكسيتين والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الارضية الواسعة واحدها مروط والغلس ظلمة

آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يجلسن في الجماعات فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس كما لا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشئ من الدلائل الشرعية (وثانيها) ما أخرج في الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا يدل أيضا على التغليس (وثالثها) ما روى عن ابن مسعود الانصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم أسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها) انه تعالى مدح المستغفرين بالاصهار فقال والمستغفرين بالاصهار ومدح التاركين للنوم فقال تعجبوا في جنوبيهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذنبت هذا وجب أن يكون ترك النوم باداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله لن يتقرب المتقربون الى بمنى اذ اقاموا اقتربت عليهم وإذا كان الامر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل (وخامسها) ان النوم في ذلك الوقت أطيب فيكون تركه أشق فوجب أن يكون ثوابه أكثر لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحزها أي أشقها واحتج أبو حنيفة بوجوه (أحدها) قوله عليه السلام اسقروا البقر فانه أعظم للابرة (وثانيها) روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على صلوات الائمة الصلوات الا يصلي الفجر فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها (وثالثها) عن ابن مسعود قال ما رأيت أصحاب رسول الله حافظوا على شيء ما حافظوا على التنوير بالفجر (ورابعها) عن أبي بكر رضي الله عنه أنه صلى الفجر فقرآل عمر ان فقالوا كادت الشمس أن تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا عافلين وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس فقال لو طاعت لم تجدنا عافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كن هو في الصلاة من آخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أو لا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها في أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار (وسادسها) ان التأخير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون أولى تحصيل الفضل الجماعة (وسابعها) ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والخرج من شرا (وثامنها) أنه ذكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي يبقى به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجر الوكانت الظلمة باقية في الهواء غاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا أو أما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال اسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد فقوله اسفر وبالفتح يجب أن يكون محمولا على التغليس أي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأبهركان أكثر ثوابا وقد بينا أن ذلك لا يكون الا في أول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان أداء الصلاة في ذلك الوقت أشق فوجب أن يكون أكثر ثوابا وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل فكيف يمكن أن يقول الشارع ان الكسل أفضل من الجد في الطاعة (والجواب) عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في أول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجرا وأما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم أما قوله تعالى أيما تكونوا نوبات بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال ايتبعوا أيما المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات وتحموا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والرتبة ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان

كالتكرار في قوله تعالى قباى آلا ربكنا تكذبان وكذلك ما كرر في قوله تعالى ان في ذلك لآية وما
 كن أكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعش
 الحاجة الى التكرير لاجل التأكيذ والتقرير وازالة الشبهة وايضاح اليقينات أما قوله تعالى وما الله يغافل
 عما تعملون يعني ما يعملونه هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة
 بقولهم ما ولاهم عن قبايم التي كانوا عليها وبأنه قد اشتاق الى مولده ودين آباءه فان الله عالم بهـذا فأنزل
 ما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه أما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة فنية مسائل (المسئلة الأولى) اعلم
 ان هذا الكلام يوجه حجاجا وكلاما فتم من قبل في باب القبلة عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين ان تلك
 الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات (أحدها) ان اليهود قالوا نحن افنا في ديننا
 وتذبح قبلتنا (وثانيها) قالوا لم يدرك محمد أين يتوجه في صلاته حتى هدىناه (وثالثها) ان العرب قالوا انه كان يقول
 أنا على دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة ومن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه
 السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان
 الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر
 في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهي تميز من اتبعه بركة من أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان
 يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل
 القبلة الى الكعبة فلهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب
 هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى وهو قول بعض
 العرب ان محمد عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان القسك بهم هذه
 الشبهة والاستقرار عليهم اسباب للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك
 اظلم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأنا فاعلما بترك الهمة وكل
 همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والساقون بالهمزة وهو الاصل (المسئلة الثالثة) لئلا
 موضعه نصب والعامل فيه ولوا أى ولوا لئلا وقال الزجاج التقدير عرفتمكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة
 (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم (المسئلة
 الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ايست بحجة فكيف يجوز استثناءها عن
 الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال (الأول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع
 السؤال من وجوه (الأول) ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون أيضا باطلة قال الله تعالى جنتهم
 داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جالك من العلم والحاجة هي أن يورد كل واحد
 منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضى أن يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجة
 اذا غلبه فكل كلام يقصده غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من حجة الطريق فكل كلام يتخذ
 الانسان مسلكا لنفسه في اثبات أو ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا
 (الوجه الثاني) في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه
 عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حوات بطلت حجته الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن أبي
 روق (الوجه الثالث) انهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله حجة بناء على معتقدهم
 اوله تعالى مماها حجة تم كتابهم (الوجه الرابع) أراد بالحجة الحاجة والمجادة فقال لئلا يكون للناس
 عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحتاجونكم بالباطل (القول الثاني) انه استثناء منقطع ومعناه
 لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن
 وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بين فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن بسـ وفهم قول وليس يعيب ويقال ماله على حق الا التعدي يعني لكسبه يتعدى ويفظم ونظيره
أيضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لاعاصم اليوم من أمر الله الامن رحم وهذا
النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول الثالث) زعم أبو عبيد بن الأبرع عن الواو كانه تعالى
قال ان لا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا واثم

وكل أخ مفارقة أخوه * لعمري أيك الا الفرقان

يعني والفرقان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم
كانه قيل ان لا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى
هذان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره من
يتمتع ويجهل ويحتاج ولا تخشوا مطاعهم في قبلكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا
عقابي ان أنتم عدلتم عما ألزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل
أفعاله وتركه أن ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم انه ليس في يده الخلق شيء البتة وأن لا يكون
مشتغلا بغير القلب بهم ولا ملتفتا لظواهرهم أما قوله تعالى ولا تم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام
على وجوه (أحدها) انه راجع الى قوله تعالى لا يكون للناس عليكم حجة ولا تم نعمتي عليكم فيبين الله
تعالى انه - وآلهم الى هذه الكعبة الهاتين الحكمتين (أحدهما) لانقطاع حجتهم عنه (والثاني) لتتمام
النعمة وقد بين أبو مسلم بن بجر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم
في جميع ما كانوا يفعلون فلما حوّل صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان النبي
صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة (وثانيها) ان
متعلق اللام محذوف معناه ولا تمسح النعمة عليكم واراد في اعتدائكم أمرتكم بذلك (وثالثها) أن يعطف
على علمه مقدرة كانه قيل واخشوني لا وفقكم ولا تم نعمتي عليكم والقول الاقرب اقرب الى الصواب فان قيل انه
تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين
ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية ولا تم نعمتي
عليكم قلنا تمام النعمة الاقامة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن
علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك
في صلاة الرسول وصلاة أمته الى بيت المقدس فان كان مراده ان ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب
لان شيئا من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان أراد به انكاره أصلا فبعيد لان
الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولا يبي مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل
في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله أعلم * قوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم
بما لو عليكم آياتنا ويزن ليكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) اعلم اننا قد بينا ان الله
تعالى استدلل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابراهيم
فوجب قبوله وهو الماراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا
آمنّا بالله وما أنزل اليه وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى
عقب هذا الاستدلال بحكاية شهيدين لهم (أحدهما) قوله وقالوا لكونوا هودا أو نصارى تهتدوا
(والثانية) استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس
ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وأطلب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالخلق فعل ذلك لان أعظم
شبهة لا يورد في انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم أطلب الله تعالى في الجواب عن
هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولا تم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة
تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولا شك ان ذلك أشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يختص عن الباطل ويهدي

الى الحق من غوب فيه ومن حيث انه سبب لموصول العز والشرف في الدنيا والتخلص في الذل والمهانة يكون
 من غوب فيه وعند اجتماع الامرين قد بلغ النهاية في هذا الباب أما قوله تعالى كما أرسلنا فضيه مسائل
 (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما ان يتعلق بما قبله أو بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه
 (الاول) انه راجع الى قوله ولا تم نعمتي عليكم أي ولا تم نعمتي عليكم في الدنيا بمحصول الشرف
 وفي الآخرة بالفوز بالنواب كما أقمتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول (الثاني) ان ابراهيم عليه
 السلام قال ربنا وابتعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويركعون وقال أيضا ومن ذرينا أمة مسلمة لك
 وأرنا مننا مكا فمكناك تعالى قال ولا تم نعمتي عليكم ببيان الشرائع وأهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم
 كما أرسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير
 وكذلك جعلناكم أمة وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا أي كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا
 فكذلك جعلناكم أمة وسطا وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما أرسلنا فيكم رسولا منكم بجللهم
 الدين والشريع فاذ كروني أذكركم وهو اختيار الأصم وقتر يره انكم كنتم على صورة لا تقبلون كتابا ولا تعلمون
 رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم أتاكم بالآيات يتلوه عليكم بلسانكم
 وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن أحوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على
 الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفها وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما أوليتكم هذه
 النعمة وجعلتم لكم دليلا فاذا كروني بالشكر عليهم اذكركم رحمتي وتوابي والذي يؤكد قوله تعالى لقد من الله
 على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة أمرهم في مقابلتها بالذكور والشكر فان قيل
 كما هل يجوز أن يكون جوابا قلنا يجوز الفراء وجعل لاذ كروني جوابين (أحدهما) كما (والثاني)
 اذكركم روجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكرا يذكروهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه
 الاول أولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فعلقه به أولى (المسئلة الثانية)
 في روجه التنبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولا تم نعمتي فكأن المعنى ان النعمة في أمر القبلة
 كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذكروني دل ذلك على ان النعمة
 بالذكور جارية بمجرى النعمة بالرسالة (المسئلة الثالثة) ما في قوله كما أرسلنا مصدرة كانه قيل كارسالنا
 فيكم ويحتمل أن تكون كافة أما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي إرساله فيهم ومنهم
 نعم عظيمة عليهم لما لهم من الشرف ولان المشهور من حال العرب الاتفة الشديدة من الانقياد للغير
 فيعنه الله تعالى من واسطتهم ليكبروا الى القبول أقرب أما قوله تعالى يتلوا عليكم آياتنا فاعلم انه من
 أعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فينادي به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى
 فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فمكناك يحصل من تلاوته كل خير ان الدنيا والآخرة أما قوله
 ويركعون فيهم أقوال (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام بهاهم ما اذ انتم سكو به صاروا أن يكبروا عن
 الحسن (وثانيها) يركعون بالثناء والمدح أي يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصنعكم به كما يقال ان
 الماركي زكي الشاهد أي وصفه بالزكاة (وثالثها) ان التركيبة عبارة عن التسمية كانه قال يكثر كما قال
 اذكركم فليلا فكثر كم وذلك بأن يحبه هم على الحق فيسترواوا ويكفروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه
 الوجوه غير متنافية فلهذا تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك أما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس يتكرا لان
 تلاوة القرآن عليهم غير تعليم اياهم وأما الحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها
 ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي سنة الرسول أما قوله ويعلمكم ما لم تذكروا تعلمون فهذا تنبيه
 على انه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وبهاالة من الامم فالتلويح كانوا يحسبون من ضالين في أمر أديانهم
 فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم • قوله
 تعالى (فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كاشفا في هذه الآية بأمرين

الذكر والشكر أما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم إياه باللسان أن
يحمدوه ويسبحوه ويكبرونه ويقرؤا كتابه وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع (أحدها) أن يتفكروا
في الدلائل الدالة على ذاته ومفاته وبتفكيروا في الجواب عن شبهة القادحة في تلك الدلائل (وثانيها) أن
يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيدته فاذا عرفوا
كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها) أن
يتذكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المحلوة المحاذية لعالم
القدم فاذا نظر العبد اليه انعكس شعاع بصره منه إلى عالم الحلال وهذا المقام مقام لانهاية أما ذكرهم
إياه تعالى بجوارحهم فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الأعمال التي أمروا بها وخالية عن الأعمال التي
نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمي الله تعالى الصلاة ذكرًا بقوله فاسعوا إلى ذكر الله فصار الأمر بقوله
اذكروني متضمنًا لجميع الطاعات فلهذا روى عن سعيد بن جبيرة أنه قال اذكروني بطاعتي فاجله حتى يدخل
الكل فيه أما قوله اذكروني فلا بد من جعله على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح وظاهر
الرضا والاكرام وإيجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكروني ثم للناس في هذه الآية عبارات (الاولى)
اذكروني بطاعتي اذكروني برحمتي (الثانية) اذكروني بالمدح اذكروني بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله
ادعوني أستجب لكم وهو قول أبي مسلم قال أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راغبين وراغبين خائفين ويخلصوا
الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة
في العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكروني بالثناء والطاعة اذكروني بالثناء والنعمة (الرابعة) اذكروني
في الدنيا اذكروني في الآخرة (الخامسة) اذكروني في الخلوات اذكروني في الفلوات (السادسة)
اذكروني في الرخاء اذكروني في البلاء (السابعة) اذكروني بطاعتي اذكروني بعزوتي (الثامنة) اذكروني
بجاهدي اذكروني بهديتي (التاسعة) اذكروني بالصدق والاخلاص اذكروني بالخلوص ومزيد
الاختصاص (العاشر) اذكروني بالربوبية في الفاتحة اذكروني بالرحمة والعبودية في الخاتمة * قوله
تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين) أعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله
فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا إلى ما يتصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليهم فقال واستعينوا
بالصبر والصلاة وانما خصهم بذلك لما فيه من المعونة على العبادات أما الصبر فهو قهر النفس على
احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا
التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحفورات ومن الناس من حمل الصبر
على الصوم ومنهم من حمل على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وأيضًا فإنه تعالى
أمر بالتثبت في الجهاد فقال إذا القيمة فتمت فانتبوا وبالتثبت في الصلاة أي في الدعاء فقال وما كان قولهم
الآن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وأسرارنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين إلا أن
القول الذي اختارناه أولى لعدم اللفظ وعدم تقييده الاستعانة بالصلاة ولأنها يجب أن تفعل على طريق
الوضوح والتذلل للمعبود والاختلاص له ويجب أن يوفرهم وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة في تدبر
الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذل نفسه لاحتمال المشقة فيها
عذاها من العبادات ولذلك قال أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى أهل الخير عند النواصب
متفقين على الفرع إلى الصلاة وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا أحزنه أمر فزع إلى الصلاة ثم قال
إن الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فسيبكم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم
أذهم استعانوا على طاعته بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقًا وتسديدًا والطافًا كما قال ويزيد الله الذين
اهدوا هدى * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون)
أعلم أن هذه الآية تظهير لقوله في آل عمران بل أحياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها

كانه قبل استغينو وبالصبر والصلاة في اقامة ديني فان احببت في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي بأموالكم
وأبدانكم ففعلتم ذلك فقلقت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم أنفسكم بل اعملوا ان قتلكم أسبياء عندي
وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين
يومئذ أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار من المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد
المطلب وعمر بن أبي وقاص وذو الشمالين وعمر بن نفيلة وقاسم بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار
سعيد بن خبيثة وقيس بن عبد المذر وزيد بن الحرث وتميم بن الهمام وزافع بن المعلى وخارثة بن سراقة ومعوذ
ابن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم انهم ماتوا وعن
آخرين ان الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لرضا محمد من غير فائدة فنزلت هذه
الآية (المسئلة الثانية) أموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم أموات (المسئلة
الثالثة) في الآية أقوال (الاول) انهم في الوقت أحياء كان الله تعالى أحياءهم لا يصل الثواب اليهم
وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد
أجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا ما عندنا بالنبية ليست شرط في الحياة ولا امتناع
في أن يعبد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف
وأما عند المعتزلة فلا يعبد أن يعبد الله الحياة الى الاجزاء التي لا بد منها في ماهية الخلق ولا يعتبر بالاطراف
ويحتمل أيضا ان يحسبهم اذ لم يشاهدوا (القول الثاني) قال الاصم يعني لا نسموهم بالموتى وقولوا هم
الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشر كين قالوا هم أموات في الدين كما قال الله تعالى أو من كان ميتا فأحييناه
فقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم أحياء في الدين ولكن لا يشعرون يعني المشركون
لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حتى في الدين وعلى هدى من ربه ونور كارتوى
في بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وسكنى عن بقراته انه كان يقول اتلأ مدنه
موتوا بالارادة تخموا بالطبيعة أى بالروح (القول الثالث) ان المشر كين كانوا يقولون ان أصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم يقتلون أنفسهم ويحسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمالهم
الى غير شئ وهو لاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد
الا انهم كانوا منكروين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولا تقولوا
كما قال المشركون انهم أموات لا يشعرون ولا يتفكرون عما تحموا من الشدة اشد في الدنيا ولكن اعملوا انهم
أحياء أى سيجيئون فينبأون وينعمون في الجنة وتفسير قوله أحياء بأنهم سيجيئون غير بعيد قال الله تعالى ان
الابرار لى نعيم وان الفجار لى عذاب وقال أحاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار
وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم على معنى انهم سيمسرون كذلك وهذا القول
اختيار الكعبى وأبى مسلم الاصفهاني واعلم ان أكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه
(أحدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييننا اثنتين والموتان
لا تحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والنار لا تعقيب وقال النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر
وجب القول بثواب القبر أيضا لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى
فاستقام العقاب أحسن من استقام الثواب بحيث ما استقام العقاب الى يوم القيامة بل حقه في القبر كان ذلك
في الثواب أولى (وثانيها) ان المعنى لو كان على ما قبل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا يشعرون
معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لا يعلمون انهم سيجيئون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى وبور فعمل ان
الامر على ما قلنا من ان الله تعالى أحياءهم في قبورهم (وثالثها) ان قوله ويسمبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض

الجنة أو حفرة من حفرة النيران والانتبار في نواب القبر وعذابه كالتواترة وكان عليه الصلاة والسلام يقول
 في آخر صلواته وأعوذ بك من عذاب القبر (وخامسها) أنه لو كان المراد من قوله أنهم أحياء أنهم سيحيون
 حينئذ لا يبق لتخصيصهم هذا فائدة أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى إنما خصهم بذلك لأن درجاتهم في الجنة
 أرفع ومنزلاتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين
 والصديقين والشهداء والصالحين فأقردهم بذلك تكرار تعظيما. وأعلم أن هذا الجواب ضعيف وذلك لأن
 منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بذلك (وسادسها) أن الناس يزورون
 قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه. واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه
 تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل أحياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون
 في الجنة ومعلوم أن أهل التراب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة والجواب لأنهم ان هذه العندية
 ليست إلا بالكون في الجنة بل بأعلاء الدرجات وإيصال البشارات إليه وهو في القبر وفي موضع آخر وأعلم
 أن في الآية قول آخر وهو أن نواب القبر وعذابه للروح لا للقلب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولشهر
 إلى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول أنهم قالوا أن الإنسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل
 المحسوس أما أنه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل ككل فلو جهين (الأول) أن أجزاء هذا الهيكل
 أبدى في القوم والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الإنسان من حيث هو هو أمر
 باق من أول عمره إلى آخره فان كل أحد يعلم بالضرورة أنه هو الذي كان موجودا من أول عمره إلى آخر
 عمره والباقي غير ما هو غير باق والمشار إليه عند كل أحد بقوله أنا واجب أن يكون مغاير هذا الهيكل (الثاني)
 أني أكون عالما بأنني أنا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائي وأبعاضى والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذي
 أشير إليه بقولي أنا مغاير لهذه الأعضاء والأبعاض وأما أن الإنسان غير محسوس فلان المحسوس إنما
 هو السطح واللون ولا شك أن الإنسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في أن الذي يشير
 إليه كل أحد بقوله أنا أي شيء هو والاقوال فيه كثيرة إلا أن أشدها تلخيصا وتخصيلا وجها (أحدهما)
 أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد
 والقائلون بهذا القول فريقان (أحدهما) الذين اعتقدوا تماثل الأجسام فقالوا أن تلك الأجسام
 مماثلة لسائر الأجزاء التي يتألف هذا الهيكل إلا أن القادر المختار سبحانه يبق بعض الأجزاء من أول
 العمر إلى آخره فتلك الأجزاء هي التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا ثم إن تلك الأجزاء بحياة يخلقها الله تعالى
 فيها فإذا زالت الحياة مات وهذا قول أكثر المسكمين (وثانيهما) الذين اعتقدوا اختلاف الأجسام
 وزعموا أن الأجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخر العمر أجسام مختلفة بالماهية والحقيقة
 للأجسام التي يتألف منها هذا الهيكل وتلك الأجسام بحية لذاتها مدركة لذاتها فإذا انحلت هذا البدن
 وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستميرا بنور ذلك الروح متحركا
 يتحرك ثم إن هذا الهيكل أبدى في الذوبان والتحلل والتبدل إلا أن تلك الأجزاء باقية بحالها وإنما لا يعرض
 لها التحلل لأنها مختلفة بالماهية لهذه الأجسام البالية فإذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الأجسام
 اللطيفة النورية إلى عالم السموات والقدس والطهارة أن كانت من جملة السعداء وإلى الجحيم وعالم الآفات
 أن كانت من جملة الأشقياء (والقول الثاني) أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله أنا موجود ليس بمتحيز
 ولا قائم بالتحيز وأنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثل الله تعالى لأن
 الاشتراك في السابوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب
 أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم
 فليس بفرد حقا فذلك الذي يصدق عليه من أنه يعلم هذه المقدرات وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا
 أما أن في المعلومات ما هو فرد حقا فلا شك في وجود شيء فهذا الموجود أن كان فردا حقا فهو المطلوب
 وإن كان مركبا فالركب مركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الأحوال وأما أنه إذا كان في المعلومات

ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسماً فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه أما أن يكون علماً بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم أن يكون الجزء مساوياً للكل وهو محال وأما أن لا يكون شيئاً من أجزائه علماً بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء أما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فينبغي أن يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لانه لا شيء من الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة فالحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه اذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضاً كذلك فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيئاً منها ان كان موصوفاً به بنهاية تخيذه يكون العرض الواحد حالاً في أشياء كثيرة وهو محال أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولاً يتصف شيئاً من أجزاء المحل بالانتماء للحال ولا شيئاً من أجزاء ذلك الحال فينبغي أن يكون ذلك المحل خالياً عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفاً به هذا خلف وأما ان كل متخير ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمختير ولا قائم بالمختير ثم نقول هذا الموجود لا بد وأن يكون مدركا للجزئيات لانه لا يمكن أن يحكم على هذا الشخص المشار اليه بأنه انسان وليس بفرس والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يحضر المتقضى عليهم ما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئى وللانسان الكلى حتى يمكنه أن يحكم به الكلى على هذا الجزئى والمدرك لا يكليات هو النفس والمدرك للجزئيات أيضاً هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمنع أن يلدو ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الأرواح بعد المفارقة تتألم وتلدو الى أن يردها الله تعالى الى الأبد ان يوم القيامة فهناك يحصل الالتئام والالتئام للابدان فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا وب انه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساد فانه بما يؤيد الشرع وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشك والشبهات عما ورد في كتاب الله من نواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الأمور وقالوا وما يؤيد كدهذا القول هو ان نواب القبر وعذابه أما أن يصل الى هذه البنية أو الى جزء من أجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه البنية متفرقة متفرقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا أن يقال ان الله تعالى يحيي بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الانسان هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتفرق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرده الروح الى البدن يوم القيامة كبري حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية • قوله تعالى

(وانبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والفقرات وبشر الصابرين) اعلم ان الفضل رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستمعينوا بالصبر والصلاة أى استمعينوا بالصبر والصلاة فانما يتألمون بالخوف وبكذا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا الى ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف أردفه بقوله ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع من وجهين (الاول) انه تعالى أخبر ان اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم أخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم أمر فيه بالصبر (الثاني) انه تعالى أنعم أولا فاعمر بالشكر ثم ابتلى وأمر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية) روى عن عطاء والربيع بن أنس ان المراد بهذه الخطاطبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) أما ان الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم في تفسير قوله تعالى واذا تبلى ابراهيم ربه وأما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه (أحدها) ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعادهم عن الجزع وأسهل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذا علموا انه يستعمل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصبرون تلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها) ان الكفار اذا شاهدوا محمداً وأصحابه معيدين

على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضرر والخسرة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بجمته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن العلوم الظاهر ان التبعية اذا عرفوا ان المتبوع في أعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصرونه ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه منه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب (ورابعها) انه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد خبر ذلك الخبر على ما أخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان مجزا (وخامسها) ان من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختيار هذه الفائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك (المسئلة الرابعة) انما قال بشئ على الواحدان ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) لتلايهم بأشياء من كل واحد فيدل على ضرر الخوف والتقدير بشئ من كذا ونشئ من كذا (الثاني) معناه بشئ قليل من هذه الاشياء (المسئلة الخامسة) اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك موجود في الماضي سمي ذكرا وتذكر وان كان موجودا في الحال يسمي ذكرا ووجودا وانما سمي وجدا لان حاله تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجوده في المستقبل وغاب ذلك على قلبك سمي انتظارا ووقعه فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب يسمي خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا والارتياح رجاء فان خوفه وتأم القلب لا يتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لا يتظار ما هو محبوب عنده وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال الفضال رحمه الله أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قسدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال الله تعالى هنا لا بأسى المؤمنون وزلزلوا زلا شديدا وأما الجوع فقد احسبهم في أول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقله أموالهم حتى انه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه وروى أبو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقي مع أبي بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك وأما النقص من الاموال والنفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان يفتق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص في المال والنفس وقال الله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخنصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بقتل بعض الاخوان والاقارب على ما هو التأويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم وأما نقص الثروات فقد يكون بالجذب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاستغناء بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا آخر كلام الفضال رحمه الله قال الشافعي رضى الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن النفس الامراض ومن الثروات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان احسبه خيرا اطمان به وان احسبه قسوة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما يقع به أبوه من التأديب ولو فعله غيره به لكان له أن يمانع بل يحارب وكذلك في العبد مع مولاه فقايد بر تعالى عباده عليه ليس ذلك الاحكامه وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسئلة الثانية) الخطاب في وبشر لرسول الله

صلى الله عليه وسلم لكل من تنأى منه البشارة (المسئلة الثالثة) قال الشيخ الغزالي رحمه الله
اعلم أن الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في الهائم والملائكة أما في الهائم فله قصائد وأما
في الملائكة فلعلها يساندها أن الهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات
تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا وأما الملائكة فانهم يردوا للشوق الى حضرة الربوبية والاتباع
بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مضادة ما يصر فيها عن حضرة الجلال
يجتهد آخر وأما الانسان فانه خلق في ابتداء الصنعة ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الشهوة الغداز الذي هو
محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند
في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما ما اتضاد مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعو الى طلب اللذات
العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقل لا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية
الباقية فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمتنع عن الوصول الى تلك اللذات
الباقية صارت داعية العقل صادرة وممانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمضغ صبرا
ثم اعلم أن الصبر ضربان (أحدهما) بدني كحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالفعل كتماعلي
الاعمال الشاقة أو بالاقتدار كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم (والثاني) هو الصبر النفساني
وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن
والفرج فهي غفلة وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميها عند الناس باختلاف المكروه الذي
عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر وبضاده حالة تسمى الخزع والهلع وهو اطلاق
داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيب وغيرها وان كان في حال الغنى يسمى ضبط
النفس وبضاده حالة تسمى البطوان كان في حرب ومقاتلة تسمى شجاعة وبضاده الجبن وان كان في كظم
الغضب والغضب يسمى حلمًا وبضاده التزق وان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة تسمى سعة الصدر
وبضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتمان
وان كان عن فضول العيش سمي زهدًا وبضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة وبضاده
الشهره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابر في البأساء أي المصيبة
والضراء أي الفقر وحين البأس أي المحاربة أولئك الذين صدقوا أولئك هم المتقون قال الفضل رحمه الله
ليس الصبر ان لا يجرد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على
ترك اظهر الخزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين
أو تغير لون قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابداء ما لا يعتد
بهم من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سبرا وهو ما لا بد منه قال الحسن لو كان الناس ادامة الخزع لم يقدروا
عليه والله أعلم (المسئلة الرابعة) في فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر
في القرآن في ثيف وسبعين موضعا و اضاف أكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا
لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا وقال وليجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن
ما كانوا يعملون وقال أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يؤتى الصابرون أجرهم بغير حساب
فما من طاعة الا وأجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافة الى نفسه
و وعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال بلى ان تصبروا
وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة وجمع للصابرين أمور المجمعها
لغيرهم فقال أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه السلام
الصبر نصف الايمان وتفسيره أن الايمان لا يتم الا بعدد ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد
وبحصول ما ينبغي فالاستقرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام

يجب أن يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منهم الميال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) في بيان ان الصبر أفضل أم الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى بالشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى بالصبر أهل الارض فيقال له اترضى أن تجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول الله تعالى لقد أنعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لا تضعف لك الاجر فيعطى اصعاف جزاء الشاكرين وأما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كما عبد الوثن وأيضا روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء بربعين خريفا لما كان ملكه وآخر المعابة دخولا الجنة عبدا الرحمن بن عوف لما كان غناه وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصرعان الا باب الصبر فانه مصرع واحد وأول من يدخله أهل البلاء وامامهم أيوب عليه السلام (المسئلة السادسة) دلت هذه الآية على أمور (أحدها) أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لانه تعالى وعدها المؤمنين من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن اذا فارغها الصبر افاضت درجة عالية في الدين (وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونهم الى سعادة الكواكب ونحو ستمها (ورابعها) أنها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل بما جرى الله العادة به عنده هذه الاسباب لان قوله واتبعوا نكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صرح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة * قوله تعالى

(الذين اذا اصابهم مصيبة قالوا ان الله وانا اليه راجعون) واثبت عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد أما الخوف الذي يكون من الله فذل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم وأما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف أموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليه فيقتلوه ونقص الأموال من الله تعالى انما يكون بالحوادث التي تصيب الاموال والثمرات ومن العبد وانما يكون لان القوم لا يشتغلهم بقاهاهم لا يفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله بالامانة ومن العباد بالقتل (المسئلة الثانية) حال الفاضل انه تعالى لم يصف هذه المصيبة الى نفسه بل عم وقال الذين اذا اصابهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرقة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتسلك بادائه فالذي يناله من قبله تعالى يجب أن يعترف به انه حكمته وصواب وعدل وخير وصالح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما ينتلهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيرهم فكيفه أن يرجع الى الله تعالى في الاتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له من شفاء غيظه ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لانه الذي الرمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره كانه يقول في الاول انا لله يدبر فينا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا لله يتصرف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة)

امال الكسائي في بعض الروايات التون من انا ولا مقة والباقون بالتفخيم وانما سبازت الامالة في هذه الاثني
 للكسيرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال القراء والكسائي لا يجوز ازالة
 انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك
 لا يجوز ازالة حتى ولكن اما قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو بكر الوراق
 انا لله اقرار من انا لله وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة
 عن الانتقال الى مكان أو جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يملك الحسبكم فيه
 سواء وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يملك لهم أحد نفعاً ولا ضرراً وما داموا في الدنيا قد يدعك غير الله
 نفعهم وضررهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعاً اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع
 اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث
 والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يصح عنده أجر المحسنين
 (المسئلة الثالثة) قوله انا لله يدل على كونه راضياً بكل ما نزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله وانا اليه
 راجعون يدل على كونه في الحال راضياً بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثناءه على ما كان منه ومن تفويض الامر
 اليه على ما نزل به ومن الانتصاف من ظلمه فيكون مدلاً لانفسه راضياً بما وعد الله به من الاجر في الآخرة
 (المسئلة الرابعة) الاخبار في هذا الباب كثيرة (أحدها) عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند
 المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقابه وجعل له خلقاً صالحاً من غير زيادة له (وثانيها) روى أنه طلق مبراج رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل أمصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له
 مصيبة (وثالثها) قالت أم سلمة - رضي الله عنها - حدثني أبو سلمة أنه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيرفع
 الى ما أمر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فأجرني فيها وعوضني خيراً
 منها الا جرم الله عليها وعوضه خيراً منها قالت فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقالت هذا القول فعوضني
 الله تعالى محمدًا عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس أخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى
 ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرجعة وتحقيق سبيل
 الهدى (وخامسها) عن عمر رضي الله عنه قال نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم
 صلوات من ربهم ورحمة ونعم الصلاة وهي قوله وأولئك هم الممتدون وقال ابن مسعود لان آخر من السماء
 أحب الى من ان أقول لشيء قضاء الله تعالى ليه لم يكن أما قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم
 ان الصلاة من الله هي الشاهد والمدح والتعظيم وأما رحمة فهي النعم التي انزلها به عاجلاً ثم آجلاً
 وأما قوله وأولئك هم الممتدون ففيه وجوه (أحدها) انهم الممتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها
 الى كل خير (وثانيها) الممتدون الى الجنة الفائزون بالثواب (وثالثها) الممتدون لاسائر ما لهم
 والاقرب فيه ما يصير دخلاً في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحاً ولا يكون
 كذلك الا والمراد به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتداء وان
 كان لا يمنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بأدب التمسك كون بما لزم وأمر قال أبو بكر الرازي اشتملت
 الآية على حكمين قرص ونفل أما القرص فهو التسليم لامر الله تعالى والرضا بقضائه والصبر على أداء
 فرائضه لا يصرفه عنهم مضاف الدنيا وأما النفل فإظهار القول بان الله وانا اليه راجعون فان في اظهاره
 فوائد جزيلة منها أن غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها اعظم الكفار وعلمهم بحجده واجتهاده في دين الله والثبات
 عليه وعلى طاعته وحكي عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وأفضل الاعمال
 الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن لانه يعلم أن لكل مصيبة ثواباً ولنعم تفسير هذه الآية ببيان الرضا
 بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضياً بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التعريف أو بطريق الخذلان
 أما طريق التعريف فن وجوه (أحدها) انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء

منشأ الآفات فحينئذ يصف وجه القلب عن عالم المحدث إلى جانب القدس فإن آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها المحنة عليه حتى زالت الجنة في آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب يوسف عليهم السلام أوقع الفراق بينهم حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة في النصر والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال ما أؤذي نبي مثل ما أؤذيت (وثانيها) أن لا يجعل ذلك الشيء بلا ولكن يرفعه من الدين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فينتدريج العبد إلى الله تعالى (وثالثها) أن العبد متى وقع من جانب شيئاً أعطاه الله تعالى بلا واسطة خيراً من متوقعه فيستحي العبد فيرجع إلى باب رحمة الله وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذية من جذبات الحق توازي عمل النقلين ومن جذبه الحق إلى نفسه صار مغلوباً لأن الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبية على العبودية لا بالاضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحققة غالبية على المجاز لا بالاضد والغالب يقبض المغلوب من صفة إلى صفة تليق به والعبد إذا دخل على السلطان المهيمن نسي نفسه وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلاً عليه ومشتغلاً به وغافلاً عن غيره فكيف عن لطف يصبر حضرة السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة إليه فيصير العبد هناك كالقاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هناك راضياً بأفضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه من غير أن يبقى في طاعته شبهة المنازعة

• قوله تعالى (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيراً فإن الله شاكراً عليم) وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه (أحدها) أن الله تعالى بين أنه انما حول القبلة إلى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأتمه بأحبابه شرايع إبراهيم ودينه على ما قال ولا تم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة من شعائر إبراهيم على ما ذكره في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الأمر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية (وثانيها) أنه تعالى لما قال ولينبأونكم بشيء من الخوف والجوع إلى قوله وبشر الصابرين قال إن الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلها كذلك لأنهم ما من آثارها جروا معاً على ما جرى عليهم ما من البلوى واستدلوا بذلك على أن من صبر على البلوى لا بد وأن يصل إلى أعظم الدرجات وأعلى المقامات (وثالثها) أن أقسام تكليف الله تعالى ثلاثة (أحدها) ما يحكم العقل بحسنة في أول الأمر فذكر هذا القسم أولاً وهو قوله اذكروني اذكروني واشكروا ولا تكفرون فإن كل عاقل يعلم أن ذكر النعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن في العقول (وثانيها) ما يحكم العقل بقبحه في أول الأمر لأنه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنة وذلك مثل انزال الآلام والفقر والحزن فإن ذلك كالمستقبح في العقول لأن الله تعالى لا يفتع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح إلا أن الشرع لما ورده وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولينبأونكم بشيء من الخوف والجوع فينتد بعقده المالم حسنة وكونه حكمة وصواباً (وثالثها) الأمر الذي لا يمتد إلى حسنة ولا إلى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن النفعة والمضرة وهو مثل أفعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الآخرين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكليفه وذاكرها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء واقده أعلم (المسألة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المختصين إلا أن الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال الفضال رحمه الله قبل أن الصفا واحد ويجمع على صفا وأصفاً كما يقال عصا وعصى ورحا ورحاء قال الرازي

كان متنبه من النقي • مواقع الطير من الصفا

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة قال جرير

إننا إذا قرع العدو صفاتنا • لا قوا لنا جراً أصم صلودا

وفي كتاب التلخيص الصفا الحجر الضخم الصلب الأملس وإذا نمتوا الصخرة قالوا صفاة صفراء وإذا ذكروا قالوا

مقامه وان جعل الصفا والعفة كأنهم ما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخاطبه غيره من طين
أو تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفر اذا خلاص وأما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان أبيض
ألمس صلبا شديد اللمعة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجتمع في الخليل مروات وفي الكثير
مرو قال أبو ذؤيب

حتى كافي للحوادث مروة • بصفا المشاعر كل يوم يترج

واما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائره قال الله تعالى
والذين جعلوا لكُم من شعائره أي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسك
ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنم وهو ان يعلم بالمدينة فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد
جعله هذا البيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يبين بها احدي القتيلين من الاخرى والشعائر
جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا أي علمت (المسئلة الثالثة)
الشعائر اما ان تحتلها على العبادات أو على النسك أو تحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا
بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجليل لا يصح وصفها بما ينه ما دين ونسك فالمراد به ان الطواف
ينهم ملو السعي من دين الله تعالى وان قلنا بالنسك استقام ظاهر الكلام لان هذين الجليلين يمكن أن يكونا
موضعين للعبادات والنسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجليلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه
الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا إبراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابراهيم
عليه السلام انه قال وأزانا نسكا واعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل اغنا بصير عبادة اذا صار بعضها
من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال في حج البيت أو اغفر
فلا جناح عليه أن يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة وهي ان
هاجر أم اسماعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسماعيل عليه السلام اغاثهم الله تعالى
بالماء الذي انبع لها ولايتها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخلو اولياؤه في دار الدنيا من
أنواع المحن الا ان فرجه قريب عن دعاء فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسماعيل كيف
اغاثهم ما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعاله ما طاعة لجميع المكافين الى يوم القيامة وآثاره ما قدوة للخلائق
أجمعين ليعلم ان الله لا يضيع أجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من انه يبذل عبادته بشئ
من الخوف والنجوع ونقص من الاموال والانفس والثرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين
وفاز بالمقصود الاقصى في المترين (المسئلة الخامسة) ذكر القفال في لفظ الحج أقوالا (الاول)
الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ثم يعود
اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه للطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر (الثاني) قال
قطرب الحج الحلق يقال احجج شججك وذلك ان يقطع الشعر من فواحي الشجة ليدخل الحجاج في الشجة
فيكون المعنى حج فلان أي حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
آمنين محلقتين رؤسكم ومقصرين أي جاجا وعمارا فعبه عن ذلك بالحلق فلا يعد أن يكون الحج مسمى به
الاسم لمعنى الحلق (الثالث) قال قوم الحج القصدي يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا
ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجا
قال القفال والقول الاول أشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج اغنا هو من يحترف اليه مرة بعد
أخرى وكذلك محجة الطريق هو الذي كثر السير فيه وأما العمرة فقال أهل اللغة الاعتبار هو القصد
والزيارة قال الاعنق

وجاشت النفس لما جاء بهم • وراكب جاء من تلبث معفر

وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه في العمرة

اذا اضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لأن المعقر يطوف بالبيت وبالصفاء المروية ثم يصرف كالزائر
 وأما الجناح فهو من قولهم جحجح الى كذا أي مال اليه قال الله تعالى وان جنحو للسلم فاجنحوا لها ورجعت
 السفينة ذالزمت بالماء فلم تنض وجحجح الرجل في الشيء يعمله بيده اذا مال اليه بصدده وقيل للاضلاع جوايح
 لا وجواجها وجناح الطائر من هذا لأنه يعمل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من
 الميل ثم من الناس من قال انه بقي في عرف القرآن كذلك أيضا بمعنى لا جناح عليه اي نأذ كوفي القرآن
 لا ميل لاحد عليه بمطالبة شيء من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يأمربه وقوله
 أن يطوف به ما أي يطوف فاذ غبت التاء في الطاء كما قال يأيهم المدثر يا أيهم المذتر والمزمل أي المذتر والمزمل ويقال
 طاف وطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذي
 يصدق عليه انه لا اثم في فعله يدل تحت الواجب والمنسوب والمباح ثم يجاز كل واحد من هذه الثلاثة
 عن الآخر بقيد زمانه فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على ان السعي بين الصفاء المروية واجب أو ليس بواجب
 لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك
 الاقسام فاذن لا بد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب من الرجوع الى دليل آخر اذا عرفت
 هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند أبي حنيفة رحمه الله
 أنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء أن من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي
 رضي الله عنه من وجوه (أحدها) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم
 السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث من ترك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب
 قلنا لا ندل على السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال الله تعالى
 وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجهد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا انه يدل على
 العدو ولكن العدو مشتق على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيسبى أصل الشيء واجبا (وثانيها)
 ما ثبت انه عليه السلام سعى لما نادى من الصفاء في حجة وقال ان الصفاء المروية من شعائر الله ابدوا بعبادة الله
 به فبدوا بالصفاء في سعيه حتى رأى البيت واذا ثبت انه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعي للقرآن
 والخبر أما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول
 الله اذوة حسنة وأما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والامر بالوجوب (وثالثها) انه
 اشوا مشرعت في بقعة من بشاع الحرم أو يؤتى به في احرام كامل فساكن جنسهم اركنا كطواف الزيارة ولا يلزم
 طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحجج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجوه (أحدها) هذه
 الآية وهي قوله فلا جناح عليه أن يطوف به ما وهذا لا يقتل في الواجبات ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله ومن
 تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب (وثانيها) قوله الحج عرفة ومن ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا
 يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيسبى معمولا به في السعي (والجواب) عن
 الاول من وجوه (الاول) ما بينا أن قوله فلا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا التذمر مشترك
 بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح
 أن تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند أبي حنيفة واجب مع أنه قال فيه فلا جناح عليه فكذا ههنا
 (الثاني) انه رفع الجناح عن الطواف بما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وإنما الثاني
 هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفاء صم وعلى المروية صم وكان أهل الجاهلية يطوفون
 به ما ويتمحون به ما فلما جاء الاسلام كرم المسكون الطواف بينهم ما لاجل الصم فأنزل الله تعالى هذه الآية
 اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصم في حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان
 في الدرب نجاسة بيرة عندكم ودم البراغيث عند نافق لا جناح عليك أن تصل فيه فان رفع الجناح
 يصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة انه قال لعائشة اني أرى ان

لا رجع على في ان لا اطوف بهم ما اقتالت بنس ما قلت لو كان كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من
الصينين وتفسير عائشة راجع على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود ولا جناح عليه أن لا يطوف بهما
واللفظ أيضا محتمل له كقوله بين الله لكم أن تضلوا أي ان لا تضلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيمة معناه
ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحها يقدح في كون القرآن متواترا
(الخامس) كما ان قوله ولا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك في ان
السعي مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها وأما التمسك بقوله فن تطوع خيرا فضعيف لان
هذا لا يقتضي أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أو لابل يجوز أن يكون المقصود منه
شيئا آخر قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فن تطوع خيرا فهو وخيرا فأن وجب
عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا
فكذلك اهنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مبرورا وقال في شيء آخر وهو من وجهين (أحدهما) انه يزيد
في الطواف فطواف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر (والثاني) أن يطوع
بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفاء والمروة تطوعا وأما الحديث الذي
تمسكوا به فيقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام والله أعلم بما قوله تعالى فن
تطوع خيرا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قراءة حرة وعاصم والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره
يطوع إلا ان التاء ادغمت في الطاء لقاربهما وهذا أحسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء
الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمه فيوقع الماضي موقع المستقبل
في الجزاء الا ان اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان أحسن وأما الباقون من القراءة فقرأوا تطوع على وزن
تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتمل أمرين (أحدهما) أن يكون موضع تطوع جرما (الثاني) أن لا يجعل من
الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعده في موضع رفع ليكونها خبرا مبتدأ الموصول
والعنى فيه معنى الخبر الا أن هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول أو التكررة الموصوفة افادت أن الثاني
انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فن الله غما مبتدأ موصول والفاء مع ما بعده خبرا
ونظيره قوله الذين ينفقون أموالهم الى قوله فلهم أجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب
جهنم وقوله ومن عاد فينقم الله منه وقوله ومن كفر فامتنعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها وقوله فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون
اموالهم بالليل والنهار مراء وعلانية (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول
القاتل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو
الانقياد والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعي
غير واجب فسر واهذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجلة الثانية التي
هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لانه أوفق لعموم اللفظ أما قوله تعالى
فان الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر
في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه (الاول)
ان اللفظ خرج بخروج التلطف للعباد بمبالغة في الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوض ولكنه تلطف في الاستدعاء كانه قبل من ذا الذي يعمل عمل المقرض
بان يقدم فباخذ اضعاف ما قدم (الثاني) أن الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزاء عليه سمي كلما
كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه (الثالث) كانه يقول أنا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها
من الموقع بحيث لو صح على أن انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالحجلة فالقصد ببيان أن طاعة العبد
مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات وأما قوله عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء

فلا يخلص المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو البق بالكلام ليكون
اقوله علم نعلق بشاكر ويحتمل أنه يريد انه علم بما في العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص
وما يفعله لاعلى هذا الحد وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه وتهدير من خلاف ذلك *

قوله تعالى (ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذين يكفون قولين (أحدهما)
انه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين (والثاني) انه ليس يجزى على ظاهره
في العموم ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سألوا انصار
اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكفوا فأنزلت الآية وقيل نزلت
في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقادة والربيع والسدي
والاصم والاول أقرب الى الصواب لوجوه (أحدها) ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند
سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
(وثانيها) انه ثبت أيضا في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشروط بكون الوصف له كذلك الحكم
لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان
هذا الوصف له لهذا الحكم وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف (وثالثها) ان جماعة من الصحابة
جاءوا هذا اللفظ على العموم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم
شيئا من الوحي فقد أعظم القرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى
كفمت الآية على العموم وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد
ان قال الناس أكثر أبو هريرة وتلان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى واحتج من خص الآية
بأهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في مخرج نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأما القرآن فانه متواتر فلا
يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والجمل من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد
صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضي
الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعتد كتماننا
فما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان
كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما تقوى الدواعي الى اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح
من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على
ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز أن يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته وتظهر هذه الآية قوله
تعالى واذا أخذ الله ميثاق الذين أنزلنا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقريب منهم ما قوله تعالى ان الذين
يكفون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فلهذا الآية كلها موجهة لظاهر علوم الدين تنبيهها
للناس وزاجرة عن كتمانها وتطهيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكافة قوله تعالى فلو لا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما بعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار أما قوله
تعالى ما أنزلنا من البينات فالمراد كل ما أنزل على الانبياء كما هو وجها دون أدلة العقول وقوله تعالى والهدى
يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانهما في تفسير قوله تعالى هدى لاهتقين ان الهدى عبارة عن الدلائل
فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول
هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب ما دل على أن خبر الواحد والاجماع
والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانها داخل تحت الآية فثبت
انه تعالى توعد على كتمان الدلائل الشرعية والعقلية وجمع بين الأمرين في الوعيد فلهذا الآية تدل على أن من

أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا إليها ثم تركها أو كتم شيئا من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقيين اظهاره مرة أخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من يخرج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتعمم التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا وأصلحوا وينبغي انهم يوقر البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهم باعنا الكتمان ومأمورا بالبيان ليس كثر المخبرون فيؤثر اندبر قلنا هذا غلط لانهم ما منوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جازمهم التواطؤ على الكتمان جازمهم التواطؤ على الوضع والاقراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة) احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز أخذ الاجرة على التعليم لان الآية لمادات على وجوب ذلك التعليم كان أخذ الاجرة عليه أخذًا للاجرة على أداء الواجب وانه غير جائز وبذلك عليه أيضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله يشترون به ثمنا قليلا مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه أما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قيل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل أراد بانزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن أما قوله أو تلك يلعنهم الله فاللعنة في أصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب أما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب أن يحمل على من للجنة تأثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكد كونه قوله تعالى ان الذين كفروا وما نواؤهم كفارا أو تلك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين والناس ذكرها ووجوها آخر (أحدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانما نقول منعنا القطر بمعاصى بنى آدم عن مجاهد وعصمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجعلها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ويا أيها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجالودهم لم شهدتم علينا وكل في ذلك يسبحون (وثانيها) كل شيء سوى الثقلين الحي والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المبالغة وهو انهم لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم (الثاني) انه في الاسرة اذا أعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان أهل النار يلعنونهم أيضا حيث كانوا هم الذين نهروا على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كفروا ما أنزل الله سبحانه وتعالى (وخامسها) عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلاق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما ديك ومن نيك ومن ربك فيقول ما أدري فيضرب ضربة يسميها كل شيء الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شيء صوته الا لعنة ويقول له الملك لا دريت ولا تلت كذلك كنت في الدنيا (وسادسها) قال أبو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعهم الاغن منهم مساعدة الملعون ومشاqqته ومخالفتة مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على أن هذا الكتمان من البكائر لانه تعالى أوجب فيه اللعن ويدل على ان أحد من الانبياء لم يكتم ما حل من الرسالة والا كان داخلًا في الآية * قوله عز وجل (الا الذين تابوا وأصلحوا وينؤمنوا فاولئك

تقبل شهادته أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تابوا وهذا معنى الإخلاص في التوبة ثم بين تعالى أنه لا بد له بعد التوبة من إصلاح ما أفسده مثلاً لو أفسد على غيره دينه بإراد شبهة عليه بإزمه إزالة تلك الشبهة ثم بين ثالثاً أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله ويؤلف ذلك هذه الآية على أن التوبة لا تحصل إلا بتبلي كل ما ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على أن التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض لا تصح لأن قوله واصلحو أعام في الكل والجواب عنه أن اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من أفرادها لا أصحابنا تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً لأنه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجباً لما حسن هذا المدح ومعنى أوب عليهم أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن إزالة عقاب ما تاب منهم فإن قيل هلا قلتم إن معنى فأولئك أوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة إنما أقاد قبولها استحقيق الثواب لأنه لا يستحق بها أسوأ وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لأنها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وإن كان لا بد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن مخطئاً ومعنى قوله وأما الثواب القابل لتوبة كل ذي نوبة فهو ما يقع في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على أنه لرحمته بالمكافئين من عباده بقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم * قوله عز وجل (إن الذين كفروا وما توبوا وهم

كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) اعلم أن في الآية مسائل (المسألة الأولى) أن ظاهر قوله تعالى إن الذين كفروا وما توبوا هم كفار أعام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال أبو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الآيات واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال السابئين منهم ذكر أيضاً حال من يموت منهم من غير توبة وأيضاً أنه تعالى لما ذكر أن أولئك السكاتين ملعونون حال الحياة بين في هذه الآية أنهم ملعونون أيضاً بعد الممات والجواب عنه أن هذا إنما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى فأمّا إذا دخلوا تحت الأولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف (المسألة الثانية) لما ذكر في الكافرانه إذا مات على كفره صار الوعد لازماً من غير شرط ولما كان المعنى على الشرط عدمه عدم الشرط علمنا أن الكافر إذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك (المسألة الثالثة) أن قيل كيف يلغنه الناس أجمعون وأهل دينه لا يلغونه قلنا الجواب عنه من وجوه (أحدها) أن أهل دينه يلغونه في الآخرة لقوله تعالى ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً (وثانيها) قال قتادة والربيع أراد بالناس أجمعين المؤمنين كأنه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) أن كل أحد يلغن الجاهل والظالم لأن قبح ذلك مقرر في العقول فإذا كان هو في نفسه جاهلاً أو ظالماً وإن كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه عن السدى (ورابعها) أن يجعل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعلم ذلك (المسألة الرابعة) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافراً وإن زوال التكليف عنه بالموت لا يقطع عنا لعنه والبراءة منه لأن قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مستقطاً للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الإيمان والإصلاح فإن موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث المحال به (المسألة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا علق تعالى وجوب لعنه بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا أن الكافر إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الإيمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه (والجواب) الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر بمجموع أمور ومنها اللعن لو مات ومنها الظل في النار وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم أنه لا يحصل إلا فيه (المسألة السادسة) القائلون بأن

الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وما تلوأوه من كفار
والله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر معنى السوء والتغطية لا يلقى فيهم حال الموت لان
التغطية لا تحصل الا في حق الحي الفاهم (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع
التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم وأما
قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال أخذنا الى كذا
أى لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستمرار
للعنة فهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين (المسئلة الثالثة) خالدين فيها أى
في اللعنة وقيل في النار لانهم أضررت بنفسهم بالسأئهم وأتموا ببلادكم ما في قوله تعالى انا أنزلناه في ليلة
القدر والاول أولى لوجوه (الاول) ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم فرده اليه أولى من رده الى
ما لم يذكر (الثاني) ان جعل هذا الضمير على اللفظة أكثر فائدة من جملة على النار لان اللعن هو الابعاد
من الثواب بفعل العقاب في الآخرة واجباره في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل
اللفظ عليه أولى (الثالث) ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك
حاصلا في الحال وفي جملة على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لابد من التأويل فكان ذلك أولى واعلم انه
تعالى وصف هذا العذاب بأمر ثلاثة (أحدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم
عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف ومعناه ان الذي يتألمهم من عذاب الله فهو
متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات أقل من بعض فان قيل هذا التشابه يمنع لوجوه (الاول)
انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه (الثاني) انه تعالى يوفى عليهم ما كان
وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيه ككون ذلك تخفيفا (الثالث) انهم حين ما يحيطون بقوله
أخسوا فيها ولا تكلمون لاشك انه يزاد دغهم في ذلك الوقت أجابوا عنه بأن التفاوت في هذه الامور القليلة
فلا يستغرق بالعذاب الشديد لا ينسب لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الآية على ان هذا العقاب
متشابه وجب أن يكون دأما لانهم لوجوه وانقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه وبين ان ذلك
ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنة وهكذا
ما كانت محنة أعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بصورة الانقطاع أكثر (الصفة الثالثة) من صفات
ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فظنوا انهم الى ميسرة والمعنى ان
عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكانه تعالى أعلن ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف
حكم الدنيا فانهم يهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استهلوا الايام هلون
واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعقبوا لا يعقبون وقيل لهم أخسوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك
والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على بأس الكافر من
الانقطاع والتخفيف والتأخير • قوله عز وجل (والهكم الله واحدا لله الا هو الرحمن الرحيم) اعلم
ان الكلام في تفسير لفظ الا لا قد تقدم في تفسير اسم الله الرحمن الرحيم أما الواحد ففيه مسائل (المسئلة
الاولى) قال أبو علي قولهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم (أحدهما) أن يكون اسما والآخر
أن يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم
ليس بوصف كما ان سائر أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة فيقولك مررت برجل واحد وهذا في واحد
فاذا جرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر وراز أن
يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويعوى الاول قوله والهكم الله واحدا وأقول بتحقيق هذا الكلام في العقل
ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الوحدة انية ومختلفة في خصوصيات ما بها

أعني كونها جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا أو مجردًا ويصح أيضًا تعقل كل واحد منهم ما أعني ماهية وكونه
واحد مع الذهول عن الآخر فاذن كون الجوهر جوهرًا متلا غير وكونه واحدًا غير والمركب منهم غير فلفظ
الواحد تارة يفيد مجرد معني أنه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل تعقل الشيء
آخر وهذا معني كونه تعقلًا (المسئلة الثانية) الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات أم لا اختافوا فيها فقال
قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بأننا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالفهوم من كونه جوهرًا
غير الفهوم من كونه واحدًا ليسل ان الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدًا ولا يشاركه في كونه جوهرًا
ولانه يصح أن يعقل كونه جوهرًا حال الذهول عن كونه واحدًا والمعلوم مغايرًا غير المعلوم ولانه لو كان
كونه واحدًا نفس كونه جوهرًا لكان قولنا الجوهر واحد جاريًا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل
الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت أن المفهوم من كونه واحدًا إما أن يكون سلبياً أو ثبوتياً
لا جاز أن يكون سلبياً لانه لو كان سلبياً لكان سلباً للكثرة والكثرة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية فان كانت
الكثرة سلبية والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلباً للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو
المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان
مجموع العدومات أمراً موجوداً وهو محال فثبت ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة إما
أن يقال انه لا يتحقق لها الا في الذهن أو لها تحقق خارج الذهن والاول باطل والام يمكن الذهني مطابقاً لما
في الخارج فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحدًا وهو محال لاننا علم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه
بانه واحد قد كان واحدًا في نفسه قبل ان وجد ذهنيًا وفرضيًا واعتباريًا فثبت ان كون الشيء واحدًا صفة
ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من أبي كـ كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت
الوحدة صفة زائدة على الذات كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعييناتها فيلزم
أن يكون للوحدة وحدة أخرى ويخبر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشيء
الذي لا ينقسم من جهة ما قبل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو انسان
الى انسانين بل قد ينقسم الى الأجزاء والأجزاء لا يمكنه لم ينقسم من جهة ما قبل له انه واحد بل من
جهة أخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئاً من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة
الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد
عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على
بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه
ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيء مغاير لما به الانقسام (المسئلة
الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (أحدهما) انه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور
كثيرة (والثاني) انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ الوجود جميع
الممكنات فالجوهر الفرد عند من يشبه واحد بالتفسير الاول وليس واحد بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت
الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركباً لافتقر لتحقيقه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه
غيره فشكل مركب فهو مقتدر الى غيره وكل مقتدر الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مقتدر
الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون كذلك استحالة ان يكون مركباً فاذن حقيقة سبحانه حقيقة واحدة فردية
لا كثرية فيها بوجه من الوجوه لا كثرية مقدارية كما نكون للأجسام ولا كثرية معنوية كما تكون
للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والشخص الا انه قد صعب
ذلك على أقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر على مريد قافه وم من هذه الصفات اما هو نفس المفهوم من ذاته
أو ليس كذلك والاول باطل لوجوه (أحدها) انه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد
من هذه الصفات وان لم يمكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن

العقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة
 والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت
 هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انما عالمة أو ليست عالمة جارا مجرى قولنا الذات ذات أو لا ذات ولا استحال
 أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته فان من قال الذات ذات علم كل أحد
 بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة
 أو ليست عالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على
 الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشياء واحد الكان المرجع بهذه
 الصفات الى شيء واحد فكان ينبغي أن تكون إقامة الدلالة على كونه قادرا تقتضي عن إقامة الدلالة على كونه
 عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل اقتصرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات
 اذا ثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لا بائزان
 تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولا نابعنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي
 الجهل والعجز فالجهل والعجز اما أن يكون المرجع به الى العدم وانه ليس بعالم ولا قادر أو يكون المرجع الى
 أمر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة فان كان الاول
 كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز
 بهما المعنى تحقيق العلم والقدرة فان الجاد قد اتفق عنه الجهل والعجز بهما هذا المعنى مع انه غير موصوف
 بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات
 والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه
 واشكال آخر وهو اننا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق
 واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثلاث
 ثلاثة قايمن التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت
 موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبما هي متميزة عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصله
 بسبب الوجود والمماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان
 كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لان الوجوب صفة لا تنساب
 الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما ما من حيث هو فلا
 تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب
 أمرا قائما بالنفس ولاننا وصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجب موجود واجب
 الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية
 بذلك الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل
 يمكن التعبير عنها أم لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالتعبر عنه غير المتعبر به فهما أمران
 لا واحد وان لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو موقوف عنه فهذا جهل
 ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان
 المجموع ممتقري حقيقة الى تحقيق أجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها
 بعديها بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني)
 وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لأمر واحد
 فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم
 عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة وهنا
 حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل

الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لتصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود
 واشكال الوجوب (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لان معنى
 عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه
 لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سبب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرت اليه من حيث انه هو
 من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادئ عالم التوحيد نعم الالتفات المذكور
 لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد وسند كرسية
 من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى أما الوحدة فالمعنى الثاني وهي أنه ليس في الوجود شيء
 يشاركه في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك
 مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا أما الوحدة بالتفسير الاول فليست من
 خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شريك في وجوده ووجودات وهذه الموجودات اما مفردات
 أو مركبات فالمركب لا يتفهم من المفردات فثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممككات فالواحدية
 بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحد الحق سبحانه بها أما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى
 متوحد بهم ومقتدر بهم ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواء فهذا التخصيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق
 بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزّه عن تصرفات الافكار والاهام وعلائي العقول
 والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائي بوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة لانه ليس بذى
 اعضاء ولا بذى اجزاء ولا به منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته فهو **مكونه**
 عالم بنفسه وقادرا بنفسه وأبوهائهم يقتصر على ثلاثة أوجه فحصل تفرد بالقدم وبصفات الذات وجهها
 واحد اقال القاضي وفي هذه الآية المراد تفرد بالالهية فقط لانه أضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه
 بقوله لا اله الا هو وقال أحمداً بأنه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد
 في أفعاله لا شريك له أما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق
 سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواء أولاتكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن
 المعنى الآخر لا بد وأن يكون بقيد زائد فيكون هو في نفسه مركبا بعباده الاشتراك وما به الامتياز فيكون
 محكما معولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وأما انه واحد في صفاته
 فلان موصوفيته سبحانه بصفات مميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان
 حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها)
 ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثه وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق
 غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له
 في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الفرد انه كيف كان
 وبكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه
 واحد في صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة
 في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة لهم الا نايضا ان الذات كالبدء لتلك الصفات
 فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالمكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة
 لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقيق صفات الكمال فمعها الان التقسيم يعود في نفس الاشكال
 فينتهي الى حيث تنصر العبارة عن الوفاية (وخامسها) انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها
 من كنه ذاته وذلك لاننا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لا حله ظهر الاحكام والاتقان في عالم الخلق والوقائع
 فالله لوم من علمه انه أمر ما لا ندري انه ما هو ولكن نعلم منتهى انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذلك القول
 في كونه قادرا وحيا ففسحجان من رددع بنور عزته أنوار العقول والافهام وأما انه سبحانه وتعالى واحد

في أفعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما يمكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا
فانه يجوز ان لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممككات سواء كان ملكا
أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه تحت تصرفه وقدرته
واستيلانه وعند هذه التدبر ثمة من روائع أسرار قضائه وقدرته وبإلوح لك شيء من حقائق قوله انا كل شيء
خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الاما هو هو وما حوله واذا وقعت سفينته الفكرة في هذه اللجة
فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف
الحركة فان السير انما يكون من شيء الى شيء فالتى الاول متروك والشئ الثاني مطلوب وهما متعاربان فاذن
بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فأما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهناك تتطبع
الحركات وتضخم العلامات والامارات ولم يبق في العلة قول والاسباب الا مجرد أنه هو فيه اهو وبما من لاهو
الاهو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بضائك ومسه كينك ييا بك (المسئلة السادسة) ان قيل
ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق أولا تصح الا في الممكك قلنا لما كان الاله
هو الذي يستحق أن يكون معبودا والذي يليق به أن يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى
من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل الممككين والى جميع من تصح
عبودته مكلفا تقديرا (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح أن تدخله الاضافة
فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركنك فدل على ان الاله هو المعبود
(المسئلة الثامنة) قوله والهكم الاله واحد معناه انه واحد في الالهية لان وزود لفظ الواحد بعد لفظ الاله
يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لافي غير هافه وبخزلة وصف الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد
ولما قال والهكم الاله واحد ممكن أن يخطر ببال أحد أن يقول هب ان الهوا واحد فقل اله غير تامغاير لالهنا
فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطابق فقال لاله الاله وذلك لان قولنا لارجل يقتضي نفي هذه
الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع أفرادها اذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية فحق حصول ذلك
الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لارجل يقتضي
النفي العام الشامل فاذا قيل بعد الازيدا أفاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابجاث (أحدها)
ان جماعة من الصويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا ولا اله في الوجود الا الله
واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله لكان هذا
توحيدا لالهنا لا توحيدا لاله المطلق فثبت لا يبق بين قوله والهكم الاله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق
فيكون ذلك تكرارا محضا وان غير جائز وأما قولنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا أنه يعود
الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لا اله في الوجود لا اله الا هو كان هذا انقيا للوجود الا اله الثاني
أما لو لم يصر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفي الماهية لاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية أقوى
في التوحيد الضرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار أولى
فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بان السواد ليس بسواد
وهو غير معقول أما اذا قلت السواد ليس بوجوده فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهية
أمر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بوجوده فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود
ماهية فاذا نفيت فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقلت نفي هذه الماهية من حيث
هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية أيضا فاذا عقلت ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره
من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بوجوده فمانعت الماهية ومانعت الوجود
ولكن نفيت موصوفاة الماهية بالوجود قلت موصوفاة الماهية بالوجود هل هي امر
منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا فان كانت منفصلة عنها ما كان نفيها نفيها لتلك

الماهية فالماهية من حيث هي هي أم ممكن نفيها وحيث تدبره والتعريف المذكور وان لم تكن تلك
 الموصوفة أمراً منفصلاً عنها استحالة توجبه النفي اليها لا بتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى الوجود
 وحيث تدبره والتعريف المذكور فنبت أن قولنا لا اله الا هو حق وصديق من غير حاجة الى الازهار
 البينة (البحث الثاني) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متأخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تصور
 الوجود أو لا استحالة أن تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود وغنى عن
 تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه
 القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي وأخرنا الاثبات (والجواب) أن الامر في العقل على ما ذكر
 الا أن تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد (البحث الثالث) في كلمة هو
 اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة به وقد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم أما الاسرار المعنوية فنقول
 اعلم أن الالفاظ على نوعين مظهر ومضمرة اما المظهر فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من
 حيث هي هي كالبياد والبياض والبحر والانسان واما المضمرة فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم
 والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم هو
 والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسي من حيث اني انا مما لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من
 المستحيل ان امير مشتبهاً بغيري أو يشبهه بي غيري بخلاف أنت فانك قد تشبهه بغيري وغيرك يشبهه بك
 في عقلي وعظي وأيضاً فانت أعرف من هو فالخامس أن أشد المضمرة عرفاً انا وأشدّها بعدا عن العرفان هو
 وأما أنت فكالمتوسط بينهما والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية وما يدل على ان اعرف الضمائر
 قولي انا أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوي فيه المذكور والمؤنث من غير فصل لان الفصل انما يحتاج
 اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل وأما عند التثنية والجمع
 فاللفظ واحد أما في المتصل فكقولك شربنا وأما المنفصل فقولك نحن وانما كان كذلك للامتنان من اللبس
 وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره وينبغي ويجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر
 وهو مقبل عليه ما فيضاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه
 العلة وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالمضمرى اذا عرفت هذا فنقول ظهر أن عرفان
 كل شيء بذاته أنم من عرفانه بغيره سواء كان حاضر أو غائب فالعرفان التام بالله ليس الا الله لانه هو الذي
 يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الانقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد أن يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي
 هو اعرف الضمائر وهو قولنا انا الاله سبحانه علماً أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا الله بقي أن هنالك
 قوماً يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل
 بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الله الان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد
 ان فنياً أو أخذهما فاذ ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما استند هذا الطريق الى الذي هو أكمل
 الطرق في الاشارة بتي الطريقان الاخران وهوانت وهو انا أنت فهو للماضرين في مقامات المكاشفات
 والمشايدات لمن في عن جميع الحفظ والبشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن في
 عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل الى مقام الشهادة فقال فتأدى في الظلمات ان لا اله الا انت
 وهذا يفيك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام الشهادة والمخاطبة الابالغية عن كل ما يوايه وقال
 محمد صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وأما هو فثلاثين ثم ههنا بحث وهو
 ان هو في حقه أشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (أحدها) أن الاسم اما كلي او جزئي واعني بالكلي ان
 يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس صورته من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصورته مانعاً من
 الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث أنه ذلك المعين فان كان الاول فالشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق
 سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمر لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من

الشريعة وجب القطع بأن المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن
 والرحيم والحكيم والعليم والصابر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليه اوجه البينة وان كان الثاني
 فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو واذا كان
 العلم قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو
 اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر
 آخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل في العقل صورة ذلك الشيء وقولك هو يتناول تلك الصورة
 وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو أيضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيها) اننا قد قلنا على ان حقيقة
 الحق منزوعة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعتة لان النعت يقتضي المغايرة بين
 الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية وأيضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي
 خبر عنه ومخبر به وذلك يتنافى الفردانية فثبت ان جميع الاسماء المشتقة حاصرة عن الوصول الى كنهه
 حقيقة الحق وأما لفظ هو فانه يصل الى كنهه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه
 اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الالفاظ التي يمنع وصولها الى كنه تلك
 الحقيقة (وثالثها) أن الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة لذات ثم ما هي صفات الحق أيضا غير
 معلومة الا بالآثار الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره صرح منه الاحكام
 والاتقان ومن قدرته الا انها الامر الذي باعتباره صرح منه صدور الفعل واترك فاذن هذه الصفات
 لا يمكن انعة قلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق
 سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين لا يكون مستكفرا في كل واحد
 منهم بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل
 كانت بصيرة مجابيين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب أما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من
 حيث عرضت له اضافة أو نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما
 سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو أشرف (ورابعةها) أن البراهين
 السالفة قد دلت على ان منيع الجلال والعزة هو الذات وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكاملها
 استلزم صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى مذبح الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ
 لا توحي اليك الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو أشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف
 عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في أن ينور بذرة من لمعات انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها
 عقولنا وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونزق من حضيض ظلمة
 البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزير (المسئلة التاسعة) قال النحويون في قوله تعالى لا اله الا هو
 ارتفع هو لانه بدل من موضع لامع الاسم ولنتكلم في قوله ما جاء في رجل الازيد فقوله الازيد مرفوع
 على البدلية لان البدلية هي الاعراض عن الاول والاخذ بالتالي فكأنك قلت ما جاء في الازيد وهذا قول
 لانه يفيد نفي الهى عن الكل الا عن زيد أما قوله جاء في الازيد افهنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير
 جاء في خالق الازيد او ذلك يقتضى انه جاء كل أحد الازيد او ذلك محال فظهر الفرق والله اعلم أما الرحمن الرحيم
 فقد تقدم القول في تفسيرهما وينبأ أن الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الرحمن فاذا أردنا
 افادة الكثرة قلنا رحيم واذا أردنا المبالغة التامة التي ليست الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه
 سبحانه اغنا عن هذا الموضوع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فمهما
 يذكر هذه المبالغة في الرحمة تزج بالقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بأن رحمة سبحانه
 غصبيه وانه ما خلق الا لرحمة والاحسان • قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض
 واختلاف الليل والنهار والالوان التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاجي به

الارض بعد موتها ثبت فيها من كل دابة وتصرف الرياح والسموات والارض لآيات لقوم
 يعقلون اعلم انه سبحانه وتعالى لما ~~سبحكم~~ بالفرديانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي
 يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا وعلى توحيدِهِ وبرأيه عن الاضداد والاعتدال ثانيا وقبل
 الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهي ان الناس اختلفوا
 في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس المخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما
 الآية فهي هذه الآية وذلك لأنه تعالى قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله
 لايات لقوم يعقلون ومعلوم أن الآيات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدللت
 هذه الآية على ان المخلق هو المخلوق وأما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور (أحدها) أن الخلق عبارة عن
 اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والاثرة وهو اما ان يكون قد عا
 أو حادثا فان كان قد عا فقد حصل في الازل سمي الاخراج من العدم الى الوجود والاعراج من العدم
 الى الوجود مسبوقة بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين
 وهو محال وان كان محدثا فلا بد له أيضا من مخرج يخرج به من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج آخر
 والسكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل (وثانيها) انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للأشياء من عدمها
 الى وجودها ثم في الازل هل احدث أمر او لم يحدث فان احدث أمر ا فذلك الأمر الحادث هو المخلوق وان
 لم يحدث أمر ا فالله تعالى قاطم يخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية تنسب بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة
 بين الامر ين يستحيل تقرر هابدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة
 كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة
 العظيمة ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا
 مختارا بل حائضا طرا الى ذلك التأثير فيكون علمه موجبة وذلك كفر واجتج القائلون بأن الخلق غير
 المخلوق بوجوه (أولها) ان قالوا الازراع في ان الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل ان يخلق الاشياء
 والمخلوق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها
 الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانيها) انا اذا رأيت حادثا ما حدث بعد أن لم يكن
 قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه وأوجده قلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب
 ولو قيل انه انما وجد بنفسه قلنا انه خطأ وكفر ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله
 تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه قلنا أن خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه فخلق
 غير المخلوق (وثالثها) انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع اننا لا نعرف ان المؤثر في افعال
 العباد امر قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور
 مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لانه نقيض
 المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب
 (ورابعها) أن النجاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على
 ان خلق العالم غير العالم (وخامسها) انه يصح أن يقال خالق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر
 وخلق العرض فلهوم الخلق أمر واحد في الكل معيار لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم
 الظواهر الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت أن الخلق غير
 المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله أمل الخلق في كلام العرب
 التقدير ومضار ذلك اسمها لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا
 ويقول الناس في كل أمر يحكم هو معمول على تقدير (المسئلة الثالثة) دللت هذه الآية على
 انه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا اليه الى تحصيل

هذا الغرض (المسئلة الرابعة) ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء الله عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم الله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسبح الناس الله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيدين مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا احسنونا عما جاءكم به موسى من الايات فخذوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألو النصارى عن ذلك فخذوهم بإبراء الائمة والارض واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله ان يجعل لنا الصفاذ هبافتراديقينا وقوة على عدونا فسأل وبه ذلك فأوحى الله تعالى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبهم عذابا لا اعذبه أحد من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومي ادعوهم بوما فيوما فانزل الله تعالى هذه الآية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون أن يجعل لهم الصفاذ هبافترادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر أعظم واعلم أن الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام (فالقسم الاول) في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال بأحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولذلك كرهنا نخطأ آخر من الكلام روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب الجسطى على عمر الابررى فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرأ فنه فقال أفسر آية من القرآن وهي قوله تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فاننا أفسر كيفية بنائها والله صدق الابررى فيما قال فان كل من كان أكثر توغلا في بحار مخزونات الله تعالى كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضوع مرتب في فصول

(الفصل الاول في ترتيب الافلاك) قالوا اقربها البناية الزهرة وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم أن في هذا الموضوع ابحاثا (البحث الاول) ذكرنا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه (الاول) السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يبصران ككوكب واحد وبتميز السائر عن المستور بلونه القالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودورية المشتري ومكودة زحل ثم ان القداما وجدوا القمر يكسف الكواكب السنة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في عزم البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكشافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها لان الشمس لا تنكسف بشئ منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فمقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما في حق الشمس فقليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين جدان اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكينا فأمّا من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لاسيما وان ابا الريحان وهو استاذ هذه الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر (الثالث) قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الابعاد وأما عطارد والزهرة فانهم مالا يبعدان عن الشمس بعد التسديد فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس ككل الابعاد مع انه تحت الكل (البحث الثاني) في أعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد يدل على هذه التسعة اثبتنا هاهنا ما عداها فلم يبدل الرصد عليه لاجرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفاءها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين له الى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطبق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها

مر كوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان (أما المقدمة الاولى) فلان حركتهما وان كانت في حواسنا متشابهة لكنهما في الحقيقة لهما اليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منهما يتم الدور في ستة وثلاثين ألف سنة والاخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن بقصصنا عشرة اذ اوزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلاثين ألف سنة لاشك ان حصص كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (وأما المقدمة الثانية) وهي انها متشابهة في حركاتها واجب كونها مر كوزة في كرة واحدة وهي أيضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سيناف في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الاماذا كرناء وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير سرعاتها فاعقد اقليل جدا لا تفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذلك القول في جميع المثلثات والمواضع ومن الناس من اثبت كرة فوق ~~حركة~~ الثوابت ونحت الفلك الاعظم واحجوا من وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم كان وجدان الميل الاعظم اعظم فان بطليموس وجدته كجنا ثم وجد في زمان المأمون كجنا ثم وجد بعده المأمون وقد تناقص بدقته وذلك يقتضي أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما نارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الشكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور أيضا قطبها حول قطبي تلك الكرة فتعرض لقطبها نارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضة وتارة الى جانب الجنوب مرتفعة فيلزم من ذلك أن يتطابق معدل النمار على منطقة البروج وان يتصل عنه نارة أخرى الى الجنوب (وثانيها) ان أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكاً في ان هذا السير يكون في ازمة متساوية أو مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قراين (أحدهما) قول من يجعل اوج الشمس متحركاً كقائه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتماد لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله وثانيها ما قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه اتساع ذلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأي وذكر باربا الاسكندراني ان أصحاب الفلكيات كانوا يعتقدون ذلك أيضا وان قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى أول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصده الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصف وهذا تفاوت عظيم يبعد على التفاوت في الاكالات التي تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاسفة قصافلا بد من جعل على ازيد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه (البحث الثالث) استحجوا على ان الكواكب السبعة مر كوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا هذه الافلاك السبعة حركات أمرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الاجزكة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مر كوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز أن تكون مر كوزة في فلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليله دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مر كوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسفت تلك الثوابت والكسوف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة يجب أن تكون دون كرات الثوابت وهذا الطريق أيضا ضعيف من وجوه (أحدها) اننا لانسلم ان الكوكب لا يتحرك الاجزكة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قدينا ضعفاء لانهم على ذلك (وثانيها) سلمنا انه لا يتحرك هذه الثوابت من كرات أخرى الا ان مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان

هذه الافلاك المثلثة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركزية
 في هذه المثلثات البطيئة الحركة فاما السيارات فانهم مركزية في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى
 هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرات الثوابت (ومثالها) هب انه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك
 كرتان أحدهما فوق كرة زحل والآخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت
 الواقعة في حيز تلك السيارات فاما الثوابت المقاربة للقطبين فان السيارات لا تمر بشئ منها ولا تنكسها
 فالثوابت التي تنكسها هذه السيارات هب انها حكمنا بكونها مركزية في كرة فوق كرة زحل أما
 التي لا تنكسها هذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير رهاقي بل
 احتمالي (البحث الرابع) زعموا ان الفلك الاعظم حركته أسرع من حركات الفلك الثمانية يتحرك في اليوم والميل
 قريبا من دورة تامة وأنه يتحرك من المشرق الى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى
 انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة وأنه
 يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانما صار صدنا هذه الثوابت وجدنا
 لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا أيضا ضعيف فلم لا يجوز أن يقال ان الفلك الاعظم
 يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليس له دورة تامة والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق الى المغرب
 كل يوم وليس له دورة الا بقدر نحو عشر ثمانية فلا جرم نرى حركة الكوكب في الحسم مختلفة عن الحركة الاولى
 بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير أحسن كان الكوكب الثابت يرجع
 بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما أقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي
 يدل على انه هو الحق وجهان (الأول) وهو رهاقي ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة
 الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة أما أن يتحرك بحركة نفسه الى خلاف ذلك
 الجهة أولا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة
 متحرك الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني
 لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك (الثاني) ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم
 ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول أن يقال كل ما كان أقرب من الفلك الاعظم كان أسرع
 حركة وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة فلك الثوابت أقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين
 الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ويليها ذلك زحل
 فانه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تحلوه عن الفلك الاعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت
 بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الاعظم كان أبطأ حركة فكان
 تفاوته أكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو أبطأ الافلاك حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم
 ثلاث عشر درجة فلا جرم يتم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض التي هي أبعد الاشياء
 عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الامور مخجل ضعيف والعقل لا يسبيل له
 الى الوصول اليها

(الفصل الثاني في معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدماتين ظنيتين (احدهما) ان
 حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانما لا تبطل مرة وتسرع أخرى وليس لها رجوع عن متوجهااتها
 (والثانية) ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل يتحرك الفلك ثم انهم ينوون على هاتين المقدماتين مقدمة أخرى
 فقالوا الفلك الذي يحتمل الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الارض أو لا يكون فان كان مركزه مركز
 الارض فاما أن يكون الكوكب مركزا في نخسه أو مركزا في حرم مركز كوز في نخس ذلك الفلك
 فان كان الاول استحالة أن يختلف قرب الكوكب وبعدة من الارض وأن يختلف قطعه للقسم من ذلك
 الفلك والا عرض الاختلاف في حركة الفلك أو في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقى

القسمان الآخران (أحدهما) أن يكون الكوكب من كوزاني جرم كروي مستدير الحركة مغروزي فنحن
 الفلك المحيط بالأرض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال
 الكوكب بالنسبة إلى الأرض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر
 وأما أن يكون الفلك المحيط بالأرض ليس مركزه موافقا لمركز الأرض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم أن
 يكون الحامل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف وفي نصفه الآخر أقل من النصف
 فلا يجرى يحصل بسببه القرب والبعد من الأرض وأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه
 النصف الآخر فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطئها وقربها وبعدها
 من الأرض لا يمكن حصوله إلا بأحد هذين الشئين أعنى فلك التدوير والفلك الخارج المركز إذا عرفت هذا
 فافترسح إلى نفسك قولهم في الأفلاك فقالوا هذه الأفلاك التسعة منها ما هو كرة واحدة وهو الفلك الأعظم
 وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم إلى كرتين وهو فلك الشمس وذلك أنه يتفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم
 بحيث يقاس سطحاها المحتبان على نقطة تسمى الأوج وهو البعد الأبعد من الفلك المتفصل ويقاس سطحاها
 المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الأقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد متفصل عنه فلك آخر
 إلا أنه يقال فلكان توسعا ويسمى المتفصل عنه الفلك الممثل والمتفصل الخارج المركز فلك الأوج وجرم
 الشمس مغروق فيه بحيث يقاس سطحه سطحه ومنها ما ينقسم إلى ثلاث أكر وهي أفلاك الكواكب العلوية
 والزهرة فان لكل واحد منها ما فلكين مثل فلك الشمس وفلك آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم
 الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغروق فيه بحيث يقاس سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك
 الحامل ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر وهو فلك عطارد والقمر أما عطارد فأن له فلكين مثل فلكي الشمس ويتفصل
 من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن مركز
 الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المتفصل عنه الفلك المدير والمتفصل
 الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الأربعة وأما القمر فأن فلكه ينقسم إلى
 كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل إلى ثلاث أكر
 كما في الكواكب الأربعة وكل فلك يتفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرفت في فلك الشمس فانه ينقسم
 من المتفصل عنه كرتان مختلفتا النصف يسميان متممين لذلك الفلك المتفصل وكل واحد من هذه الأفلاك
 يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضى الله أمره كان مفعولا والناس انما وصلوا إلى معرفة هذه
 الكرات بناء على المقدمة التي قرونها ولا شك ان الوصحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها

(الفصل الثالث في مقادير الحركات) قال الجمهور أن جميع الأفلاك تتحرك من المغرب إلى المشرق
 سوى الفلك الأعظم والمدير عطارد وذلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة
 إلى التوالي والغربية إلى خلاف التوالي والفلك الأعظم يتحرك حركة مرة في كل يوم بملته دورة واحدة
 على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الأفلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع
 والغروب وتسمى الحركة الأولى وذلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ستة وستين سنة عند المتأخرين
 درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الأولى وتحرك
 على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج
 وتسمى الحركة الثانية وحركة الأوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (أحدها)
 كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك إليها وهي لا تتحرك إلى
 السيارة فكان الثوابت ثابتة لا تتأثر بها (وثالثها) عروضا ثابتة على مقدار واحد لا يتغير
 (ورابعها) ابعاد ما بين ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثماني والاربعين
 (وخامسها) الأزمنة عند أكثر عوام الامم منوطة بطولوعها وأقوالها بحيث لا يتفاوت الا في القرون

المتقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوائبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاخصاص ذلك
المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يهكون أمرا متجانزا فيقضى العقل باقعة قاره الى المخصص
(ورابعها) ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط
المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضا متساوية فاخصاص نقطتين معينتين
بالقطبية دون سائر النقط مع استوائهما في الطبيعة يكون أمرا اجازا فيقضى العقل باقعة قاره الى المقضى
وهكذا القول في تعيين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة (وخامسها) ان الاجرام
الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها يختص بنوع معين من الحركة في البعاد والسرعة
فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليله والفلك الشامن
الذى هو اصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع
الذى تحته يدور في ثلاثين سنة فاخصاص الاعظم بزيادة السرعة والاصغر بزيادة البطو مع انه على خلاف
حكم العقل فانه كان ينبغي أن يكون الاوسع ابطأ حركة اعظم مداره والاصغر أسرع استدارة لصغر مداره
ليس الاخصاص والعقل يقضى بأن كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم (وسادسها) ان
الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركزى مقمان أحدهما من الخارج والاخر من الداخل وانه
جرم متشابه الطبيعة ثم اختص أحدهما بغاية الخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب
أن يكون نسبة ذلك الخن والرقة الى طبيعته على السوية فاخصاص أحد جانبيه بالركة والاخر بالخن
لا بد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق
الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها
على السوية فلا بد من الاتفاق الى المدبر (وثامنها) اننا راها الا ان متحركة فاما أن يقال انها كانت أزلا متحركة
أو ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال أن يقال انها كانت أزلا متحركة لان ماهية الحركة تقتضى
المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل بنا فى المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية
محال وان قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة أو قلنا
انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا فلا بد ان تبدأ بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الاتفاق الى مدبر قديم
سبحانه وتعالى ليحركها بعد ان كانت معدومة أو بعد ان كانت ساكنة وهذا المأخذ أحسن
المأخذ وأقواها (وثامسها) أن يقال ان حركاتها انما تكون من لوازم جسمانيتها المعينة لكننا
نرى جسمانيتها المعينة متفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة فاذا كان كل واحد من أجزاء حركته ليس
من لوازمه فافتقرت الافلاك فى حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك التحركات ومدبر الثوابت
والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب فى تركيب هذه الافلاك
واتلاف حركاتها ترى انها مبنية على حكمة أم هي واقعة بالجرف والعبث أما القسم الثانى فى باطل وبعيد
عن العقل فان من جوز فى بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم أحدهما الى الاخر ثم تولد منهما
لبنات ثم تركبت تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانه يقضى عليه بالجنون ونحن نعلم ان
تركيب هذه الافلاك ومافيهما من الكواكب وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء فثبت انه لا بد
فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما أن يقال انها أحياء ناطقة فهي تتحرك بأنفسها أو يقال انه يحركها مدبر
قاهر والاول باطل لان حركاتها انما تكون لطلب استكمالها أولا وهذا الغرض فان كانت طالبة بحركاتها
لتحصل كمال فهي ناقصة فى ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفترقة محتاجة
وان لم تكن طالبة بحركاتها للاستكمال فهي عاثة فى أفعالها فيعود الامر الى انه يبعد فى العقول أن يكون مدار
هذه الاجرام المستظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق فى العقول قسم هو الا ليق بالذهاب
اليه الا ان مدبر قاهر اغا الباعلى الدهر والزمان يحركها الامرار مخفية ولحكم لطيفة هو المستأثر به والمطالع

عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال وتقع **كروان** في خلق السموات والارض من ريش
ما خلقت هذا باطلا (والحادى عشر) انما رايها مختلفة في الالوان مثل صفة عمارد وياض الزهرة
وضوء الشمس وحرة المريح ودربة المشتري وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم
خاص ولون خاص وترصيص خاص ونراها أيضا مختلفة بالسعادة والخوسنة ونرى أهل الكواكب
السيارة أنفسهم ونرى ما دونهم أسعدا ونرى سلطان الكواكب بعضها في بعض الانصالات فحسبنا بعض
ونراها مختلفة في الوجوه والحدود واللغات والذكورة والانوثة وكون بعضها انهاريا وليبيا وسائر
اوراجها ومستقيما وماعداوها بطامع اشتراكها بأسرها في الشفافية والصفاء والنعاء في الجوهر فبقضى
العقل بان اختصاص كل واحد منها بما يختص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصوص (والثاني عشر) وهو
ان هذه الكواكب لو كان لها تأثير في هذا العالم فهي امانة تكون متدافعة أو متعاونة أو لا متدافعة
ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض أو تكون متساوية في القوة فان كان
بعضها أقوى من بعض كان القوى غالباً أبداً والضعيف مغلوباً أبداً فوجب أن تستمر أحوال العالم على
طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر
الفعلي عليها بأسرها فتكون الأفعال الظاهرة في العالم صادرة عن غير هاتين فليكون مدبر العالم هو هذه
الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضا على حاله واحدة من غير تغير أصلا وان كانت تارة
متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فتكون هي مقفورة
في تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها أجسام وكل جسم
مركب وكل مركب مقفور الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مقفور الى غيره
ممكن وكل ممكن مقفور الى غيره ممكن لذاته وممكن لغيره فله مؤثر وكل ماله مؤثر فانه مقفور الى
مؤثره اما أن يكون حال بقاءه أحوال حدوته أو حال عدمه والاول باطل لانه يقتضى ايجاد الموجود وهو
محال فبقى القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) ان
الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والخنار
والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه
الصفات والامور المتساوية في المساوية يجب أن تكون متساوية في قابلية الصفات فاذا كل ما صرح على جسم
صريح على غيره فاذا اختصاص كل جسم بما يختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد
وأن يكون من الجائزات وذلك يقتضى بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا اله غيره
فهذا هو الاشارة الى معاهد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولو أن
ما في الارض من شجرة أو قلام والبحر عتده من بعده سبعة أبحر ما تعدت كلمات الله (النوع الثاني) من
الدلائل أحوال الارض وفيه فضلان

(الفصل الاول في بيان أحوال الارض) واعلم ان اختلاف أحوال الارض أسبابا (السبب الاول)
اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك وهي أقسام (الاول) المواضع العديدة المعرض وهي التي على
خط الاستواء بموافقتها قطبي العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية
بنصفين وتكون حركة الفلك دوائية ولم يختلف هناك الليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب أبدي الظهور
ولا أبدي الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الرأس في الدورة
مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي
الاعتمادين (القسم الثاني) المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب
الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين فاما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين
الظاهر منها ما في الشمالية أعظم من الخافي وفي الجنوبية بخلاف ذلك وهذا يكون النهار في الشمالية أطول

من الليل وفي الجنوبية بالخلاف وتصير الحركة منها جائلة ولم يتفق ايل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل
النهار وتصير الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب أبدية
الخفاء وتحر الشمس بسمت الرأس في نقطتين بعدد ما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع (القسم
الثالث) وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وهما يطل طلوع قطبي فلان
البروج وغروبها الا انها ما يماسان الافق وحينئذ يمر فلان البروج بسمت الرأس ولم يمر الشمس بسمت الرأس الا
في الانقلاب الصيفي (القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك وهما يطل مرور فلان البروج والشمس
بسمت الرأس ويصير القطب الشمالي من فلان البروج أبدية الظهور والآخر أبدية الخفاء (القسم الخامس)
أن يصير العرض مثل تمام الميل وهما يتعدى غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق
وعند بلوغ الاعتدال الربيعي أفق المشرق والمغرب يكون المنقلب الصيفي في جهة الشمال
والشتوي في جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلان البروج على الافق ثم يطلع من أول الجدي الى أول السرطان
دفعة وبغرب مقابله كذلك ثم تاخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى أن تعود الحالة
المقدمة وينعدم الليل هنالك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي (القسم السادس) أن يزداد العرض
على ذلك فينبغي ان يصير قوس من فلان البروج أبدية الظهور وما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب
في وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهارا ويصير مثلها ما يلي المنقلب الشتوي أبدية الخفاء ومدة قطع
الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هنالك لبعض البروج تكوس فاذا وافي الجدي نصف النهار من ناحية الجنوب
كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على أفق المشرق فاذا قد طلع السرطان
قبل الجوزا والجوزا قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحركت الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت
الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع)
أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هنالك معدل النهار منطبقا على الافق وتصير الحركة رجوية
ويصل الطلوع والغروب أصلا ويكون النصف الشمالي من فلان البروج أبدية الظهور والنصف الجنوبي أبدية
الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا (السبب الثاني) لاختلاف أحوال الارض اختلاف أحوالها
بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة أخرى
عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض الى ارباعا والذي وجد منه هو ما من الارض أحد
الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز ويقال والله أعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالموضع الذي
طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهندان هنالك قلعة شاذخة في جزيرة هي
مستقر الشياطين فتسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قرية من نصف الدور وهو كالجوهر عليه واتفقوا
على أن جعلوا ابتداءها من المغرب لانهم اختلفوا في التعيين فبعضهم يأخذ من ساحل البحر المحيط وهو
بحر اوقيانوس وبعضهم يأخذ من جزائرها فله فيه تسمى جزائر الطالعات زعم الاوائل انها كانت عاصمة
في قديم الدهر وبعد هاجن الساحل عشرة اجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء أيضا ولم يوجد
عرض العمارة الا الى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء الا أن بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء
عمارة الى بعد ستة عشر درجة فيكون عرض العمارة قرية من اثنين وثلاثين درجة ثم قسموا هذا القدر المعبر
سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتدأوها من خط الاستواء وبعضهم
بأخذ أول الاقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء وآخر الاقليم السابع الى بعد
تسعين درجة ولا يعد ما وراءها من الاقاليم لقلتها ما وجد وافيها من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف
أحوال الارض كون بعضها برياً وبحرياً وسيلياً وجبلياً وصحرياً وورملياً وفي غور وعلى بحر ويتركب بعض
هذه الاقسام ببعض فتختلف أحوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصينا في تفسير قوله
تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وما يتعلق بأحوال الارض انها كرة وقد عرفت ان امتداد

الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فتقول طول الارض اما ان يكون مستقيما أو مقعرا أو محدبا أو الاول باطل والاصار جميع وجه الارض مضيقا دفعة واحدة عند طلوع الشمس واصار جميعه مظلم دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لاننا اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه حالا مضبوطا من أحواله الاربعة التي هي أول الكسوف وتعامه وأول انجلائه وتعامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد المشرق منها أكثر مما في البلد الغربي والثاني أيضا باطل والالوجد الماضي من الليل في البلد الغربي أكثر منه في البلد المشرق لان الاول يحصل في غرب المقعر أو لآب في شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحذب اما ان يكون كريا أو عدسيا والثاني باطل لانه لا نجد التفاوت بين أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في أقصى عمارة المشرق في أول الليل يوجد في أقصى عمارة المغرب في أول النهار فثبت انها كرة في الطول فاما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا أو مقعرا أو محدبا أو الاول باطل والالكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الا بدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان أحواله المختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني أيضا باطل والاصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا تنقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمنا في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقتناعية (الحجة الثانية) ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول) ان الخسوف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخفاضه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخفاض القمر مستدير لاننا نحس بالمقدار المنخف منه مستدير او اذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة بأشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل كل الظل مثل شكله مستدير ان ثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجوانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للـ كسوف تتفق في جميع أجزاء البروج مع ان شكل الخسوف أبدا على الاستدارة فاذا ان الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب (الحجة الثالثة) ان الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة واحتج من قدح في كربة الارض بامر ين (أحدهما) ان الارض لو كانت كرة اكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم ككون الماء محيطا بكل الارض (والثاني) ما نشاهد في الارض من التلال والجبال العظيمة والاعوار المقعرة جدا أجابوا عن الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر لتكون مستقرا للحيوانات وأيضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحسنه يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة قالوا لو اتخذنا كرة من خشب قطر هاذراع مثلنا ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها كما نالها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيير ان الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

(الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع) اعلم ان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لان الخضم يدعى ان اضافة السموات بمقاديرها واحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته بمنع التغير فيستغنى عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فاننا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها

أعني حمولها في أحيائها وألوانها وطعومها وطبائعها وتشاهدان كل واحد من أجزاء الجبال والصخور
 الصم يمكن كسرهما وإزالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا وإذا كان الأمر كذلك ثبت
 أن اختصاص كل واحد من أجزاء الأرض بما هو عليه من المكان والحيز والمعاسة وانقرب من بعض
 الأجسام والبعد من بعضها يمكن التغير والتبدل وإذا ثبت أن انصاف تلك الأجرام بهما ثبوت أمر جائز وجب
 افتقارها في ذلك الاختصاص إلى مدير قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين وإذا عرفت ما خذ الكلام
 سهل عليك التفريق (النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة
 الأولى) ذكرنا للاختلاف تفسيرين (أحدهما) أنه افتعال من قولهم خلقه يخلفه إذا ذهب الأول وجاء
 الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والجيء ومنه يقال فلان يختلف إلى فلان إذا كان يذهب
 إليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء آخر فهو خلفه وبهذا
 فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلقا (والثاني) أراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر
 والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيتين اختلافهما ما خلفان وعندى فيه وجه
 ثالث وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الأزمنة فهما يختلفان بالامكنة فإن عند من يقول
 الأرض كره في كل ساعة عينها فمثل الساعة في موضع من الأرض صبح وفي موضع آخر ظهر وفي موضع ثالث
 عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء ولم جزأ هذا إذا اعتبرنا البلاد المختلفة في الأطوال أما البلاد المختلفة
 بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي أكثر كانت أيامه الصيفية أطول وأيامه الصيفية أقصر وأيامه
 الشتوية بالضد من ذلك فهذه الأحوال المختلفة في الأيام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلدان
 وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال
 في بيان كونه مالم الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص قل أرايتم أن جعل الله
 عليكم الليل مرصدا إلى يوم القيامة من غير الله يأتكم بضيء أول أنتم سمعون قل أرايتم أن جعل الله
 عليكم النهار مرصدا إلى يوم القيامة من غير الله يأتكم بليل تسكنون فيه أفلا تصرون ومن رجعته جعل
 لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار
 وابتغوا من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون وفي لقمان ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار
 في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار
 في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلج منه
 النهار فإذا هم مظلمون وفي الزمر يكثر الليل على النهار ويكثر النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري
 لأجل مسمى وفي حم غافر الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرات في عم وجعلنا الليل
 لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام أن يقال إن اختلاف
 أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الأول) أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط
 بمرئيات الشمس وهي من الآيات العظام (الثاني) ما يحصل بسبب طول الأيام تارة وطول الليالي
 أخرى من اختلاف الفصول وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء وهو من الآيات العظام (الثالث) أن
 انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الأيام وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات
 العظام (الرابع) أن كون الليل والنهار متعاقبين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي
 من الآيات العظام فإن مقتضى التضاد بين الشيئين أن يتقاسدا إلا أن يتعاقبا على تحصيل المصالح (الخامس)
 أن اقتبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الأولى في الصور ويقظهم
 عند طلوع الشمس شيعة بعود الحياة إليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضا من الآيات العظام المنبهة
 على الآيات العظام (السادس) أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام
 كأنه جدول ماء صاف يسيل في بحر كدز بحيث لا يتكدر الصافي بالتكدر ولا الكدري بالصافي وهو المراد

بقوله تعالى قالق الاصباح وجاعل الليل سكا (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق
 للمصالح من الايات العظام كما ينسأ أن في الموضع الذي يكون التطب على سمت الرأس تكون السنة
 ستة أشهر فيها نارا وستة أشهر لايوهناك لايم النضج ولا يصلح لمسكن الحيوان ولا يتهيأ فيه شئ من اسباب
 العيشة (الثامن) ان ظهور الضوء في الهواء اولوقلتا انه حصل بقدره الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس
 من حيث انه تعالى اجري عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس
 توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع
 كون الاجسام باسرها مقابلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز أن يقال الحركة
 لاجرام السموات ملك عظيم الجسمة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا
 أما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال وأما على قول المعتزلة
 فقد نفى أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر
 بما يفتج الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك أصله من الدوران وكل مسد يدور فلك
 وفلك السماء اسم لا طواق سبعة تجري فيها النجوم وفلك الجارية اذا استدار ثديها وفلكه المنزل من هذا
 والسفينة سميت فلكا لانها تدور وبالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجمع فاذا أريد به الواحد ذكر واذا
 أريد به الجمع أنث ومثاله قوله سم ناقة هجان ونوق هجان وذرع دلاص وذرع دلاص قال سيديويه الفلك
 اذا أريد به الواحد فضمه الفاء فيه بمنزلة ضمة بامرود وخارج اذا أريد به الجمع فضمه الفاء فيه بمنزلة ضمة
 الماء من حجر والصاد من صقر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فهما مختلفتان في المعنى (المسئلة
 الثانية) قال الليث سمي البحر بجرا الاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه
 والراعى وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر بجرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البصرة
 (المسئلة الثالثة) ذكر الجباني وغيره من العلماء بمواضع البحور المعروفة خمسة أحدها
 بحر الهند وهو الذي يقال له أيضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والرابع بحر
 الروم ومصر والرابع بحر نيطس والخامس بحر جرجان (فاما بحر الهند) فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من أقصى
 أرض الحبشة الى أقصى أرض الهند والصين يكون مقداره ذلك ثمانمائة ألف ميل وعرضه التي
 وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء ألفا وسبعمائة ميل وخبطان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض
 الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثاني)
 خليج بحر ابله وهو بحر القلزم طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى
 البحر الاخضر وعلى طرفه القسطنطينية وعلى شرقه أرض اليمن وعدن وعلى غربه أرض الحبشة
 (الثالث) خليج بحر أرض فارس ويسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقه
 تيزومكران وعلى غربه عمان طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعنى خليج
 ابله وخليج فارس أرض الجباز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع) يخرج
 منه خليج آخر الى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا وفي جزيرة
 بحر الهند من الجزائر العاصرة وغير العاصرة ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في أقصى
 البحر مقابل أرض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي مريديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها
 جبال عظيمة وانها اركنية ومنها يخرج الدقاوت الاحر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عاصرة فيها مدائن
 عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كاة التي يجلب منها الرصاص القلبي وجزيرة سريرة التي يجلب
 منها الكافور (وأما بحر المغرب) فهو الذي يسمى بالحيط وتسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند
 ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذة أرض الروس والصقالية فأخذ من أقصى
 المنتهى في الجنوب محاذيا لأرض السودان ما را على حدود الروس الاقصى وطبخه وتاهرت ثم الاندلس

والجلافة والصقالبة ثم يمتد من هذا وراء الجبال غير الملوكة والاراضي غير المسكونة نحو بحر المشرق
وهذا البحر لا يجري فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحلها وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى
جزائر الحبشة ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى أرض بلغار
المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل (وأما بحر الروم) واقرب قسمة ومصر والشام
طوله مقدار خمسة آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله
ثمنامائة ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج آخر الى أرض سمرقند طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان
وسبسون جزيرة عامرة منها خمسةون جزيرة عظام (وأما بحر نبطش) فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية
في أرض الروم والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (وأما بحر حرجان) فطوله من المغرب
الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كائتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف
هذا البحر بحر آبسكون لانهم اعلى فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنروان وباب الابواب وناحية
أرمان وليس يصل بحر آخر فهذه هي البحور العظام وأما غير هاتين البحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة
طبرية وحكي عن ارسطاطليس أن بحرا وقبائوس محيط بالارض بمنزلة المنطقة لها فهو هذا هو الكلام
المختصر في أمر البحور (المسئلة الرابعة) في كيفية الاستدلال بحريان الفلك في البحر على وجود الصانع
تعالى وتقديره وهي من وجوه (أحدها) أن السفن وان كانت من تركيب النامس الا انه تعالى هو الذي
خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلو لا خلقها لما يمكن ذلك (وثانيها) لولا الرياح
المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها (وثالثها) لولا هذه الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلت
(ورابعها) لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه
مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (وخامسها) انه خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين
واخرج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى
خص كل طرف بشيء واجوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحاصل ينفع به لانه يريح والمجول اليه
ينفع بما جمل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول
فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه (وسابعها) أن الاودية والعظام مثل جيحون
وسيحون تنصب ابد الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لاتزداد البتة ولا تمتد فخلق سبحانه
وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها (وثامنها) ما في البحار من الحيوانات
العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما في البحار من
هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذاب فرات سائغ
شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول
والالباب الى اقتدارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها (المسئلة الخامسة) دل قوله في صفة الفلك بما
ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع بالذات (النوع الخامس)
قوله تعالى وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيي به الارض بعد موتها واعلم أن دلالة هذه على الصانع
من وجوه (أحدها) أن تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللاطفة والغذوبة
لا تقدر أحد على خلقها الا الله تعالى قال سبحانه قل أرايتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين
(وثانيها) انه تعالى جعل سببا للحياة الانسان ولا كثر منافعها قال تعالى أفرايتم الماء الذي تشربون
أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون (وثالثها) انه
تعالى كما جعل سببا للحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون (ورابعها)
ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية والعظام تبقى معلقة في جوار السماء وذلك من
الآيات العظام (وخامسها) أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه متقدرا بقدر الحاجة عند الدعاء من الآيات

العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا
 (وسادسها) ما قال فستسأله الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
 وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتمولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون
 ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر في الارض فيخرج منها البخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت
 فثقلت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فانصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات ببعض
 قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره وإذا كان
 قادر على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يسكه في السماء فاما قول من يقول انه من بخار الارض
 فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الابدال القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لا نأق
 يجوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه
 أما قوله فاجبي به الارض بعد موتها فاعلم أن هذه الحجة من جهات (أحدها) ظهور النبات الذي هو
 الكل والعشب وما شاكلهما مما لا يولد مما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لا يولد مما حصلت الاقوات
 للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات بقوله
 وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح
 للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله (وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة
 ورواء ورونق فذلك هو الحياة واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على
 من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء
 والنشور والنماء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع
 المعاني الكثيرة واعلم أن احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه (أحدها) نفس الزرع لان ذلك
 ليس في مقدور أحد على الحد الذي يخرج عليه (وثانيها) اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحصى ويحصى
 (وثالثها) اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العبادات بظهور ذلك في اوقاتها
 الخصوصية (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة
 على خلق الانسان وسائر الحيوانات كقوله وبث منهم من ارجاء كثيرا ونساء واعلم أن حدوث الحيوانات
 قد يكون بالتولد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيه مما من الصانع الحكيم فلابد من ذلك في النام
 ثم في سائر الحيوانات أما الانسان فالذي يدل على افتقاره الى حدوثه الى الصانع وجوه (أحدها) يروى
 ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني اتعجب من أمر الشارح فان رقعته ذراع في ذراع
 ولولعب الانسان ألف ألف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو أعجب
 منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالجابسين والعينين والاذن والفم
 لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشبهان في الصورة فاعظم تلك القدرة والحكمة
 التي أظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حدها (وثانيها) ان الانسان متولد من
 النطفة فالمتولد في تصوير النطفة وتشكيلها اقوة موجودة في النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة
 المصورة فيها اقوة امانا ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تتمكن من هذا التصوير العجيب
 واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان
 حال استكمالها أكثر علما وقدره ثم انه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كفيها لا يقدر على ذلك فحال
 ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى امانا
 يكون جسمنا متشابه الاجزاء في نفسه أو يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية
 اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكثرة فكان ينبغي أن يكون
 الانسان على صورة كرة وتكون جميع الاجزاء المقترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي

يستدلون به على أن البسائط لا بد وان تكون كرات فثبت أنه لا بد لاطافة في انقلابها لجأود ما وئاسا نامن
 مدبر ومقدر لأعضائها وقواها وتراكيبها وما ذاك إلا الصانع سبحانه وتعالى (ومآلهما) الاستدلال بأحوال
 تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتأليفها وإيراد ذلك في هذا الموضع كلمة مذكورة كثيرا
 واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن (ورابعها) ما روى عن أمير المؤمنين علي بن أبي
 طالب رضي الله عنه أنه قال سبحانه من بصر بنحس وأسمع بعظم وأنطق بلحم ومن عجائب الأمر في هذا التركيب
 أن أهل الطبائع قالوا أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار لأنه أحار وأبسط وأدون منها في اللطافة الهواء
 ثم الماء والارض لا بد وان تكون تحت الكل لتقبلها وكثافتها ويسمونها هم قلوبها وهذه القضية في تركيب بدن
 الانسان لأن أعلى الأعضاء منه عظم القحف والعظام بارديا يس على طبيعة الارض وتحت الدماغ وهو بارد
 رطب على طبع الماء وتحت النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على
 طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء ويركبها كيف أراد وما ذكرنا في هذا الباب
 أن كل صانع يأتي بنفس لطيف فإنه يصونه عن التراب كيلا يكثره وعن الماء كيلا يجمعه وعن الهواء كيلا يزيل
 طراوته ولطافته وعن النار كيلا يحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نفس خلقتها على هذه الاشياء فقال ان مثل
 عيسى عند الله كمثل آدم خلقة من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فتخفنا فيه من
 روحنا وقال أيضا واذ خلقنا من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها وقال ونفخت فيه من روحي وقال
 في النار وخلق الجن من نار وهذا يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد (وخامسها) انظر
 الى العقل بعد انفصاله من الام فانه لو وضعت على قعره وأنفه تويا ينقطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم
 الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الاشياء وابعدها
 عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذي والملاذ وبين غيرهما ثم ان الانسان وان كان
 في أول أمره من أبعده الاشياء عن الفهم فإنه بعد استكمال أكل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك
 ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم فإنه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان أذكى في أول الخلقة
 كان أكثر فهمًا وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا أن كل ذلك من عطية
 الله الخالق الحكيم (وسادسها) اختلاف اللسنة واختلاف طبائعهم واختلاف أمر جنتهم من أقوى
 الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبليّة شديدة المشابهة بعضها ببعض ونرى الناس مختلفين جدا
 في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولا شتبه كل أحد بأحد فما كان يتميز البعض عن البعض
 وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطلق فيه لأنه بحر لا ساحل له (النوع السابع)
 من الدلائل تضرير الرياح وفيه مسائل (المسألة الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل
 التضرير وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم في الانسان والحيوان
 والنبات وذلك من وجوه (أحدها) انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعمة عن الحيوان لمات وقيل
 فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه أشد كان وجدانه أسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء أعظم
 الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شيء وبعد الهواء
 الماء فان الحاجة الى الماء أيضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلا جرم سهل أيضا وجدان الماء ولكن
 وجدان الهواء أسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاعتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه
 حاضرة أبدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة ولا يمكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل
 الطعام أصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم
 عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى أنواع الجواهر من البواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم
 كانت في نهاية العزّة فثبت أن كل ما كان الاحتياج اليه أشد كان وجدانه أسهل وكل ما كان الاحتياج اليه
 أقل كان وجدانه أصعب وما ذاك إلا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات

فترجوا أن يكون وجدانهم أمهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال
 سبجان من خص القليل بهزه * والناس مستغنون عن اجناسه
 وأذل انفس الهوا وكل ذى * نفس لمحتاج الى انفسه

(وثانيها) لولا تحرك الرياح لمجرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد الا الله فلو أراد كل من في العالم ان يقبل
 الريح من الشمال الى الجنوب أو اذا كان الهوا ساكنا لم يحركه لتعذر (المسئلة الثانية) قال الواحدى
 وتصريف الرياح أراد وتصريفه الرياح فأضاف المصدر الى المفعول وهو كثير (المسئلة الثالثة) الرياح
 جمع الريح قال أبو علي الريح اسم على فعل والعين منه واوانقلب في الواحد لاسم كسرية ياء فانه في الجمع
 القليل أرواح وذلك لانه لا شيء فيه يوجب الاعلال ألا ترى ان سكون الراء لا يوجب الاعلال كالواو
 في قوم وقول وفي الجمع الكثير رياح انقلب الواو ياء لكسرة التي قبلها نحو دمية وذيم وحيلة وحيل قال ابن
 الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها النجي بالروح والراحة وانقطاع هبوبها ما يكسب
 الكرب والغم فهي مأخوذة من الروح والدليل على ان أصلها الواو قولهم في الجمع أرواح (المسئلة الرابعة)
 قالوا الرياح أربع الشمال والجنوب والسماء والديور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب
 والسماء مشرقية والديور مغربية وتسمى الصباقبول لانها استقبلت الديور وما بين كل واحد من هذه الجهات
 فهي نكبة (المسئلة الخامسة) اختلف القراء في الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة
 مواضع البقرة والاعراف والجحر والكهف والفرقان والنمل والروم في موضعين والجنائفة وفاطر وقرأ نافع
 في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كما دأبت به الرياح وفي حم عسق ان يشأ يسكن الرياح
 وقرأ ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والجحر والكهف والروم في موضعين وقرأ الكسائي في ثلاثة مواضع
 في الجحر والفرقان والروم الاول منها * واعلم ان لكل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على
 الوحدة اية وأمان وحذفه يريد به الجنس كقولهم أهلك الناس الديار والدرهم واذا أريد بالريح الجنس
 كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فأما ما روي في الحديث من انه عليه الصلاة والسلام كان اذا هبت
 الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع أولى قال تعالى ومن
 آياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاداتنا علمهم الريح
 العقيم وقد يختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون اشارة له فن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى
 وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر لهم غير معين كقوله وما ادراك ما الساعة
 وما ادراك ما هي (النوع الثامن) من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي
 السحاب سحابا لان سحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماء مسخرا لوجوه (أحدها) ان طمع الماء
 ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاهر قاهره على ذلك
 فلذلك سماء بالمسخر (الثاني) ان هذا السحاب لو دام اعظم ضرره من حيث انه يسترضو الشمس ويكثر
 الامطار والابتلال ولو انقطع اعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار
 المعلوم هو المصلحة فهو كالسخير لله سبحانه يأتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة (الثالث) ان
 السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة نفخ الرياح الى حيث أراد وشاء فذلك هو
 التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل وأما قوله تعالى لايات لقوم يعقلون ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) قوله لايات لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعا الى الكل أى مجموع هذه الاشياء
 آيات ويحتمل أن يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين أن في كل واحد مما ذكرنا آيات
 وأدلة وتقدير ذلك من وجوه (أحدها) اننا نعلم ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على
 وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة (وثانيها) ان كل واحد من هذه الايات يدل على مدلولات
 كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دللت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان

المؤثر موجب الدام الاثر يدوامه فاصح ان يحمل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان
 دلت على علم المانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها
 وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى
 لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كانت تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب
 طاعته وشكره عايناه عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر
 (ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تجزى
 فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك
 الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وأن يكون مختصا بصفة معينة مع انه
 يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات
 المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاته اشهادا على وجود الصانع لاجرم قال
 انهم آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه وتعالى واما المحدث فكل
 ما عدا ما واذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عدا ما شاهدا على وجوده مقرا بوحديته
 معتبرا بلسان الحال بالهسته وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
 أما قوله تعالى اقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من التفارقه والاستدلال به على
 ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على
 قسمين نعم دينوية ونعم دنيوية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دينوية في الظاهر فاذا تفكر
 العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعم دنيوية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينوية
 لا يكمل الا عند سلامة الخواص وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينوية لا يكمل الا عند
 سلامة العقول وانفتاح بصر الساطن فلذلك قال لايات لقوم يعقلون قال القاضي عبد الجبار الآية تدل
 على أمور (أحدها) انه لو كان الحق يدركه بالتقليد والتأثر والاتباع والجرى على الاتى والعادة لما صح ذات
 (وثانيها) لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعارف
 بالضرورة لا يحتاج في معرفتها الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على
 الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعمة على المكلفين على
 أوفر حفظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أشجع في القلوب وأشد تأثيرا في الخواطر • فوله عز وجل

(ومن الناس من يتخذ من دون الله اندا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الدين ظموا اذ
 يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب) اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل
 القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح هذا الشيء مما يؤكده حسن الشيء ولذلك
 قال الشاعر • وبضدات تبين الاشياء • وقالوا أيضا النعمة مبهولة فاذا فقدت عرفت والناس
 لا يعرفون قدر النعمة فاذا مضوا ثم عادت النعمة اليهم عرفوا قدرها وهكذا القول في جميع النعم فلهذا
 السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) أما الله
 فهو المثل المنازع وقد بينا حقيقة قوله تعالى في أول هذه السورة فلا تتجملوا الله أندادا وأنتم تعلمون
 واختلقوا في المراد بالانداد على أقوال (أحدها) انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى
 ويرجو امن عندها النفع والضرر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول أكثر
 المفسرين وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها البعض أى أمثال ليس انها أنداد الله تعالى أو المعنى انها أنداد الله
 تعالى بحسب ظنهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيملكون مكان طاعتهم ما حرم
 الله ويحرمون ما أحل الله عن السدى والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه
 (الاول) ان قوله يحبونهم كحب الله الهام والميم فيه ضمير العقلاء (الثاني) انه يبعد انهم كانوا يحبون

الاصنام كعبتهم لله تعالى مع علمهم بانهم لا تضر ولا تنفع (الثالث) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لايعلق الا بغير اتخذا الرجال ان ينادوا وامثال الله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمونه المؤمنون من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شيء شغل قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندًا لله تعالى وهو المراد من قوله افرأيت من اتخذا الله هواه اما قوله تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم أو جميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله أم لا فن قال كانوا يعرفونه مع اتخادهم الانداد تأول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بهم حمل الآية على أحد الوجهين الباقين اما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله والقول الاول أقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله ثابتا فيهم فمكانه تعالى بين في الآية السالفة ان الاله واحد ونبيه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم معقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان أحجار لا تنفع ولا تضر ولا تسع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بأن لهذا العالم صانعا مدبرا حكيمًا ولهذا قال تعالى وان سألهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبهم لذلك الاوثان كحبهم لله تعالى وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصل طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله أى في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء على هذا القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهى ان العبد قد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روى ان ابراهيم عليه السلام قال لئن لموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خلية لا يميت خلية فأوحى الله تعالى اليه هل رأيت خلية لا يكره لقاء خلية فقال يا لئن لموت الآن فاقبض وجاء عرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما أعددت لها فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام الا أنى أحب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام المر مع من أحب فقال أنس لما رأيت المسلمين فرحوا بشي بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد فحلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى ما أرى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد فحولا وتغير انقال لهم ما الذى بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد فحولا وتغيرا كأن وجوههم المرأيا من النور فقال كيف بلغت الى هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام أنتم المقربون الى الله يوم القيامة وعن السدى قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا أمة موسى ويا أمة عيسى ويا أمة محمد غير الحيين منهم فانهم ينادون يا أولياء الله وفى بعض الكتب عيسى أنا وحقق لك محب فبحق عليك كنلى محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من أنواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالماضيات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته أو نحب ثوابه واحسانه وأما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبه لذاتها والكمال أيضا محبوب لذاته أما اللذة فانه اذا قتل نال ما تكتسبون قلنا نجد المال فاذا

قيل ولم يطلبون المال قلنا التجديده الماكول والمشروب فان قالوا لم يطلبون الماكول والمشروب قلنا نحصل اللذة
 ويندفع الالم فاذا قيل لنا ولم يطلبون اللذة وتكرهون الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شئ انما كان مطلوباً
 لاجل شئ آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهو محال لان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوباً لذاته واذا
 ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة المطلوبة للحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لاسبب آخر واما الكمال فلانا
 نجيب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل
 رسم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال
 العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال
 محبوبة لذاته اذ ثبت هذا فنقول الذين سئلوا بحجة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهو لا همهم
 الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته أما العارفون الذين قالوا انه تعالى
 محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان الكمالين هو الحق سبحانه
 وتعالى فانه لو جوب وجوده غنى عن كل ما عداه وكال كل شئ فهو مستغنى عنه وانه سبحانه وتعالى اكل
 الكمالين في العلم والقدرة فاذا كانا محبوب الرجل العالم لكمالته في علمه والرجل الشجاع لكمالته في شجاعته والرجل
 الزاهد لبراءته عما لا ينبغي من الافعال فكيف لا نجيب الله بجميع العلوم بالنسبة الى علمه كالعدم وبجميع
 القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وبجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ما للخلق من ذلك كالعدم
 فلزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره أو ما احبه غيره واعلم
 انك لما وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم
 ينظر في مخلوقاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته
 في المخلوقات أتم كان علمه بكمالته أتم فكان حبه له أتم ولما كان لانهاية مراتب وقوف العبد على دقائق حكمة
 الله تعالى فلا جرم لانهاية مراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هناك حالة أخرى وهي ان
 العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى كثرت رقيه في مقام محبة الله فاذا كثرت ذلك صار ذلك سبباً
 لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء
 فانها مع لطافتها تنقب الخجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفتها واشتد الفهم بها
 وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه
 والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتمد كل واحد
 منهما بما لا ينحصر الى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله
 والاعراض يوجب الغناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيراً بأضواء القدس مستضيئاً بأضواء
 عالم العظمة فاني عن الحفظ المتعلق بعالم الحدوث وهذا المقام اعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثالا
 الا العشق الشديد على أي شئ كان فانك ترى من التجار المشغوفين بحصول المال من نسي جوعه وطعامه
 وشرايه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند
 مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الثمانية) في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق
 لا يتصور الا الى شئ أدرك من وجهه ولم يدرك من وجهه فاما الذي لم يدرك أصلاً فلا يشترق اليه فان من لم ير
 شخصاً ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشترق اليه ولو أدرك كماله لاشترق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من
 وجهين (أحدهما) انه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خصاله بالرؤية (والثاني) أن يرى
 وجهه محبوبة ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى أن ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعاً متصوران
 في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي انفع للعارفين من الامور الالهية وان
 كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تفتقر في هذا العالم عن المحاكاة
 والتمثيلات وهي مدركات للمعارف الروحية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول

الشوق لا محالة في الدنيا فهذا أحد نوعي الشوق فيما انفضح انفضاحا (والثاني) ان الامور الالهية لانهاية
 لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لانهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن
 عقله أكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالنفس الى الاول ينتهي في دار الآخرة
 بالمعنى الذي ينهي رؤيته ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يكون في الدنيا. وأما الشوق بالنفس الى الثاني
 فيشبهه أن لا يكون له نهاية اذنهاية أن ينكشف العبد في الآخرة بجلال الله وصفاته وحكمته في أفعاله
 وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهى على سبيل التفصيل محال وقد عرفت حقيقة الشوق
 الى الله تعالى. واعلم ان ذلك الشوق لذيلان العبد اذا هلك في الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان
 والحريمان والوصول والصدا لام مخلوطة بلذات واللذات اذا سكنت محفوفة بالحريمان والفقدان
 كانت أقوى فيشبهه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كالاتهم
 حاضرة بالفعل واليهام لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتي السفالة والعلو (المسئلة
 الثالثة) في بيان ان الذين آمنوا هم أشد حبا لله أما المتكلمون فقالوا ان حبههم لله يكون
 من وجهين (أحدهما) انه ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك
 وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك (والثاني) ان حبههم لله اقترن به الرجاء والثواب
 والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاحذ في طريق التخاص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا
 الحد يكون محبته لله أشد. وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة
 البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكما كان عرفانهم أنهم وجب أن تكون محبتهم أشد
 فان قيل كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع ان ترى الهندو يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشئ
 منها أحد من المسلمين ولا يأتون به الا الله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حبا لله (والجواب) من وجوه
 (أحدها) ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة
 وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى
 آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان
 حب المؤمن أقوى (وثانيها) أن من أحب غيره رضى بقضائه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال
 قتلوا أنفسهم بغير اذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه وذلك في الجهاد (وثالثها) ان الانسان
 اذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بعرفة الرب فالذي فعلوه باطل (ورابعها) قال ابن عباس ان
 المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا رأوا شيئا أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الاحسن (وخامسها)
 أن المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع العسم اعصاما فتقتضيه محبة الواحد أما الاله الواحد
 فتستضم محبة الجميع اليه أما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جيعافيه مسائل
 (المسئلة الاولى) اعلم أن في قراءة هذه الآية اجماعا (البحث الاول) قرأ نافع وابن عامر ولورتى بالناء
 المنقوطة من فوق خطا بالنبي عليه السلام كانه قال ولورتى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقوطة من
 تحت على الاخبار عن جرير ذكرهم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم
 هذه القراءة أولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا اقدروا ما يشاهد الكفار وبها ينزونه من
 العذاب يوم القيامة أما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد القول اليهم (البحث
 الثاني) اختلفوا في يرون فقر ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية وبجته قوله تعالى كذلك يريد الله
 أعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم (البحث الثالث) اختلفوا في ان
 فقر بعض القراء ان بكسر الالف على الاستئناف وأما القراء السبع فعلى فتح الالف فيها (البحث الرابع)
 لما عرفت أن يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالناء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله
 ان القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات (الاحتمال الاول)

ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من ان والوجه فيه انهم اعلموا برون في القوة والتقدير
ولوبرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين طأوا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندا فغسل
هذا جواب لمحمد وذو وهو كثير في التنزيل كقوله ولوترى اذ وقفوا على النار ولوترى اذ الظالمون
في غمرات الموت ولوان قرأنا سيرت به الجبال ويقولون لورايت فلانا والسيما تأخذ منه قالوا وهذا الخذف
أنظم وأعظم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا
التقدير أشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد (الاحتمال الثاني) ان يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع
كسر الهمزة من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا فجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله
(والاحتمال الثالث) ان يقرأ بالياء المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهي قراءة نافع وابن عامر
قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير فيه ولوترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا
(الاحتمال الرابع) ان يقرأ بالياء المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولوترى الذين ظلموا
اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا أيضا تأويل ظاهر جيد (المسئلة الثانية) ان قيل كيف
جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذل الماضي قلنا انما جاء على انظر الماضي
لان وقوع الساعة قريب قال تعالى وما أمر الساعة الا كلح البصر أو هو أقرب وقال لعل الساعة قريب
وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى ونادى أصحاب
الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل
من هذا الباب قال تعالى ولوترى اذ وقفوا ولوترى اذ الظالمون ولوترى اذ فزعوا ولوترى اذ يتوفى
قوله عز وجل (اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال

الذين اتبعوا والوان لنا مرة فنتبرأ منهم كما تبراؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بشاكرين
من النار) اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب
على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فبين ان الذين افترقا
عمرهم في عبادتهم واعتمدوا منهم من أوكد أسباب فجاتهم فانهم يتبرئون منهم عند احتياجهم اليهم وتظهير
قوله تعالى فكفر بعضهم ببعض وبعضكم بعضا وقال أيضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو
الا المتقين وقال كلما دخلت أمة لعنت أختها وحكى عن ابيس انه قال اني ككفرت بما أشركتوني من قبل
وههنا مسائل (المسئلة الاولى) في قوله اذ تبرا أقولان (الاول) انه بدل من اذ يرون العذاب
(الثاني) ان عامل الاعراب في اذ معني شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرا يعني في وقت التبرؤ
(المسئلة الثانية) معنى الآية ان المتبوعين يتبرئون من الاتباع في ذلك اليوم فين تعالى ما لاجله يتبرئون
منهم وهو جزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه لان قوله وتقطعت بهم الأسباب يدخل في معناه انهم
لم يجدوا الى تخليص أنفسهم واتباعهم سبيلا والايس من كل وجه يرجوه الخلاص مما نزل به وباوليائه
من السلاية يومئذ تقطعت به الأسباب واختلفوا في المراد بهم ولأ المتبوعين على وجوه (أحدها)
انهم السادة والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطاء (وثانيها) انهم شياطين الجن الذين
صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي (وثالثها) انهم شياطين الجن والانس (ورابعها)
الاوثان الذين كانوا يسمون بالالهة والاقراب هو الاول لان الاقرب في الذين اتبعوا انهم الذين يصح منهم
الامر والنهي حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالاهتمام ويجب أيضا جلاهم على السادة من الناس
لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكد قوله تعالى انا اطعنا
سادتنا وكبرائنا فاضلونا السبيلا وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثاني على البناء للمفعول أي
تبرأ الاتباع من الرؤساء (المسئلة الثالثة) ذكر وافي تفسير التبرؤ وجوها (أحدها) أن يقع منهم ذلك بالقول
(وثانيها) أن يكون نزول العذاب بهم وجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا (وثالثها)

انه ظهر فيه عدم التدم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسوله فسمى ذلك التدم تبرؤا
والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللغة أما قوله تعالى ورأوا العذاب الواو والحال أى يتبرئون في حال
رؤيتهم العذاب وهذا أدل من سائر الأقوال لأن في تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله تعالى
وتقطع بهم الأسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه عطف على تبرأوا وذكر وفى تفسير الأسباب
سبعة أقوال (الاول) انها المواصلة التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثاني)
الارحام التي كانوا يتعاملون بها عن ابن عباس وابن جريج (الثالث) الاعمال التي كانوا يلزمونها
عن ابن زيد والسدي (الرابع) العهد والخلق التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس (والخامس)
ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التي كانت
لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس (السابع) اسباب النجاة تقطعت عنهم والظاهر دخول الكل
فيه لأن ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وانهم لا ينتفعون بالاسباب
على اختلافها من منزلة ونسب ونسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يمكن أن يكون من اليأس فحصل فيه
التوكيد العظيم في الزجر (المسئلة الثانية) الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به
خبراً أى عنه قال علقمة بن عبدة

فان سألتني بالنساء فأنى • يصير بادواء النساء طيب

أى عن النساء (المسئلة الثالثة) أصل السبب في اللغة الحبل قالوا لا يدعى الحبل سبينا حتى ينزل
ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شئ وصلت به الى موضع أو حاجة تزيدها
سبب يقال ما بيني وبينك سبب أى رحمة ومودة وقيل للفرق سبب لأنك تسلكه تصل الى الموضع الذى تريد
قال تعالى فاتع سبياً أى طريقاً وأسباب السموات أبوابها لأن الوصول الى السماء يكون بدخولها قال
تعالى مخبراً عن فرعون لعل ابلغ الاسباب أسباب السموات قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله • ولورام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سبيلاً لانهم بها يتواصلون أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم
كما تبرأوا منا فذلك عن منهم لأن يتكفروا من الرجعة الى الدنيا الى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم
حتى يتبرئوا منهم في الدنيا كما تبرأوا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم قدوالهم في الدنيا ما يقارب
العذاب فيتبرئون منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلو أن لنا كرة فنتبرأ
منهم وقد ذمهم مثل هذا الخطب كما تبرأوا منا والحالة هذه لانهم ان تنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة
أما قوله كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات فى قوله كذلك يريهم وجهان
(الاول) كذبرى بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرحمة عن كل أحد (الثاني)
كما اراهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) في المراد بالاعمال
أقوال (الاول) الطاعات يحسرون لم يصعوا عن السدى (الثاني) المعاصى وأعمالهم الخبيثة عن الربيع
وابن زيد يحسرون لم عملوها (الثالث) نواب طاعتهم التي أنابوا فخطو بالكفر عن الاصم (الرابع)
أعمالهم التي تفسر بوابها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانتفاء لاهرهم والظاهر أن المراد بالاعمال التي
اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوا هاتى هه فنتهم وايقتوا بالجزاء عليها
وكان يمكنهم تركها والعذول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها وفى الثاني
مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث مقاميل رأى (المسئلة الرابعة) قال
الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى الندام كالحسير من الدواب وهو الذى لا منفعة فيه يقال
حسرت فلان يحسرت حسرة وحسرت اذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسرة الكشف يقال حسرت عن
ذراعيه أى كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسرة الاعياء لانه انكشاف الحال عما وجبه طول

السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المكنتة لانها تكشف
عن الارض والطير تنحسر لانها تكشف بذهاب الريش أما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد
احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكهنة من أهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم
لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذا الآية تكشف عن
المراد بقوله وان الفجار اني جسيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار
لدلالة هذه الآية عليه * قوله عز وجل (يا أيها الناس كوا عبادي الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات
الشیطان انه لكم عدو مبين انما يأمر كرم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) اعلم أنه تعالى
لما بين التوحيد ودلالة ما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرک ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع
رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفره
لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا أيها الناس كوا عبادي الارض وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
قال ابن عباس نزلت الآية في الذين حرروا على أنفسهم السوائب والوصائل والجائز وهم قوم من ثقيف
وبني عامر بن معصعة وخزاعة وبني مدلج (المسئلة الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر
عنه وأصله من الحل الذي هو تقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل
الدين اذا وجب لانه لا انحلال للعقد بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه
العقوبة أي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانه يحل عن الطي للباس
ومن هذا تحلية الامين لان عقدة البين تنحل به واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثته كالميتة والدم
والخمر وقد يكون حراما لالخبثه كالكافر الغير اذا لم يأذن في ذلك فالحلال هو الحلال عن القيد
(المسئلة الثالثة) قوله حلالا طيبا ان شئت نصبت على الحلال ما في الارض وان شئت نصبت على انه مقبول
(المسئلة الرابعة) الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه
خبث قال تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به
الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذ به والحرام غير مستلذ لان الشرع
ينجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الاول) أنه المستلذ لانه لا يوجب الحلال لزم التكرار
فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهي لانه ان تناول ما لا شهوة فيه عا دحراما وان
كان يبعد أن يقع ذلك من العقائل الا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا
لا نسلم فان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا به حق الغير
فان كل الحرام وان استطاب الاكل فن حيث يفضي الى العقاب بصير مضررة ولا يكون مستطابا كما قال
تعالى أن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشیطان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والكشاف وهي احدى الروايتين عن ابن كثير
وخفف عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة
خطوة فاذا جمعت حركات العين للجمع كما فعل بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفان وتحريك
العين للجمع كما فعل في نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك ان ما كان اسما جمعه بتحريك العين
نحو غرفة وغرفان وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضئمة وضئمات
وعيلة وعيلات والخطوة من الاسماء لامن الصفات فيجمع بتحريك العين وأما من خفف العين فبقائه
على الاصل وطاب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت فيमारوامة الجبائي الخطوة والخطوة بمعنى
واحد وحكي عن القسراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حثوث حثوة والخطوة اسم
لما تحثت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اعترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان
الغرفة هي الشيء المعترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا اسبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان

وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهم قالوا لخطوات الشيطان طريقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره
الجبائي فالتقدير لا تأتوا به ولا تقفوا أثره والمعنيين متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة
وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كنهه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور اذ حذر ان
تعمده الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما جزمه عن
تخطيه الى الحرام لان الشيطان اغايل في المزمع ما يجزى مجرى الشبهة فيزبن بذلك ما لا يحل له فيزجر الله
تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مينا أي متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان
الترم أمور أربعة في العداوة أربعة منها في قوله تعالى ولا صلاتهم ولا منتهم ولا أمرهم فليبتكن آذان الانعام
ولا أمرهم ثم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها في قوله تعالى لا تعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا يدينهم من
بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شعائهم ولا تجرد أمرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه
الأمور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك وأما قوله تعالى اغايلهم بالسوء والفحشاء
وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتق على أمور ثلاثة (أولها) السوء
وهو متناول بجميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها)
الفحشاء وهي نوع من السوء لانه أقبح أنواعه وهو الذي يستعظم ويستفحش من المعاصي (وثالثها) أن
تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفحشاء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي من أعظم أنواع الكبر
فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الآية ان الشيطان يدعو
الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أمر الشيطان ووسوسته
عبارة عن هذه الخواطر التي تجدها من أنفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه (أحدها)
اختلفوا في ما هيئاتها فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية وقالت الفلاسفة انها صوريات الحروف
والأصوات وتخيل لانه على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض
الوجوه وان لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلات اهل تشبه
هذه الحروف في كونها حروفا ولا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه
الخواطر أصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن صوريات هذه الحروف حروفا لكني أجدهم نفسي
هذه الحروف والأصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه
الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعايقها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها
في الخارج فثبت انها في أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على
أصلنا وهو ان خالق الحوادث بأمرها هو الله تعالى فالامر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك
وأيضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا
ويحفلان كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن أن يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره
وصول تلك الخواطر ويحتمل في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل
الاتصال فاذن لا بد ههنا من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلهما ما يتكلمان به هذا الكلام في أقصى
الدماع وفي أقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم ان
قلبان الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال
وان قلنا بانها أجسام لطيفة لم يبعد أيضا أن يقال انها وان كانت لا تتوحد بواطن البشر الا انهم يتحدرون على
اتصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا بعد أيضا أن يقال انها الغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق
باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى أقصى قلبه ودماعه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة
التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائها ببعض اتصال لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه
المضائق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وعللى هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر

في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملازمة بالخير قوله تعالى اذ يوحى ربك الى
 الملائكة اني معكم فنبئتوا الذين آمنوا أي ألهوهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل عليه من الاخبار
 قوله عليه الصلاة والسلام ان للشيطان امة بآدم وللملائكة وفي الحديث أيضا انه اولد المولود لبني آدم
 قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملاك فالشيطان جاء على اذن قلبه الايسر والملاك جاء على اذن قلبه الايمن
 فهو ما يدعونه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي
 الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية (المسئلة الثانية) ذات الآية على ان الشيطان لا يأمر
 الا بالقبائح لانه تعالى ذكره بكامة انما هو للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قديد عو الى الخير
 لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك يدل على أنواع اتمان يجره من الافضل الى الفاضل ليقن من ان
 يجره من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشد ليصير ازدياد المشقة
 سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكيفية (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعملون
 يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلدا الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلمه فصار
 مستحقا للذم لاندراجهم تحت الذم في هذه الآية (المسئلة الرابعة) تلك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا
 على الله ما لا تعملون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس
 قولاً على الله بما يعلم لا بما لا يعلم * قوله تعالى (وادعبلهم اتبعوا ما أنزل الله فأوبل تتبع ما أليناه عليه آباءنا
 أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهدون) اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة أقوال
 (أحدها) انه عائد على من في قوله من يهتدون دون الله أندادهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم
 (وثانيها) يعود على الناس في قوله يا أيها الناس فعدل عن المخاطبة الى المخاطبة على طريق الالتفات
 مبالغة في بيان ضلالهم كقوله للعقلاء انظروا الى هؤلاء الخلق ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس
 نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله الى الاسلام فقبلوا تتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا خيرا مننا
 وأعلم منا فعلى هذا الآية مستأنفة والذم فيهم يعود الى غير مذكور الا ان الضمير قد يعود على المعلوم كما
 يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل تتبع ما أليناه عليه آباءنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
 الكسافي يدغم لام هل ويل في ثمانية أحرف التاء كقوله بل توثرون والنون بل تتبع والتاء هل نوب والسين
 بل سوات والزاي بل زين والصاد بل ضلوا والطاء بل ظننم والطاء بل طبع وأكثرا القراء على الاظهار ومنهم
 من يوافق في البعض والاظهار هو الاصل (المسئلة الثانية) أليناه بمعنى وجدنا عليه آباءنا بقوله تعالى
 في آية أخرى بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى وألينا سيد هادى الباب وقوله انهم
 ألفوا آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان الله تعالى أمرهم بان يتبعوا ما أنزل الله من
 الدلائل الباهرة فهم قالوا لا تتبع ذلك وانما تتبع آباءنا وأرسلنا فسادا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب
 الله تعالى عنهم بقوله أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهدون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو
 في أولو والعطف دخلت عليهم اهزمة الاستهزام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جاءت هزمة
 الاستهزام للتوبيخ لانها تقتضى الاقرار بشئ يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضى الاستهزام الاخبار عن
 المستهضم عنه (المسئلة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه (أحدها) انه يقال لامة قلد هل
 تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محققا أم لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد
 أن تعرف كونه محققا فكيف عرفت انه محق وان عرفت به بتقليد آخر لم التسلسل وان عرفت به بالعقل فذاك
 كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محققا فان قد جوزت تقليده
 وان كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم انك محق أو مبطل (وثانيها) هب ان ذلك المتمدن كان عالما
 بهذا الشيء الا انالوقدرنا ان ذلك المتمدن ما كان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهبافان ماذا
 كنت تعمل فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتمدن ولا مذهبه كان لابد من العدول الى النظر فكذلكا ههنا

(وثالثها) انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أم لا بتقليد فان عرفته بتقليد
لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب
العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت
مخالفه فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى
هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين
متابعة التقليد وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في خاطر من غير
دليل أو على ما يقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص
لانهم كانوا يعقلون كثيرا من أمور الدنيا فهاهنا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص (المسئلة
الخامسة) قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعقلون شيئا من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم
لا يهتدون الى كيفية اكتسابه وقوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء
هم بكم عني فهم لا يعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما أنزل الله تركوا
النظر والتدبر وأخذوا الى التقليد وعالوا بل تتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين
اهم انهم اتماوقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصار همهم من هذا الوجه بمنزلة
الانعام ومثل هذا المثل يريد السامع معرفة باحوال الكفار ويحذر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون
كسر القلب وتضييق الصدر حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك
مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) نعى الراعى بالغنم اذا صاح بهم وأمانع الغراب
فبالغنم المجمة (المسئلة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقتان (أحدهما) تصحیح
المعنى بالاضمار في الآية (والثاني) ابراء الآية على ظاهرها من غير اضمار أما الذين أضمر وا فذكروا
وجوها (الاول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعوا الذين كفروا الى الحق
كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعى بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام
وسائر الدعاء الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المعنوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم
المراد وهو لاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه وما كانوا يفقهون بها ويعملون بها لاجرم
حصل وجه التشبيه (الثاني) مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الساعق في دعائه
ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم فتشبه الاصنام في انها لا تفهم هذه البهائم فاذا
كان لا شك ان من دعاه بهمة عتجاه لا فقه دعا جبرا أو بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله
ان ههنا المحذوف هو المدعو في القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الادعاء ونداء
لا يساعده عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم
كمثل الساعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد
فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلقطوا به من الدعاء والنداء (الطريق
الثاني) في الآية وهو ابرأها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول مثل
الذين كفروا في قلة عقابهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم فكما انه يتبع على ذلك
الراعى بقلة العقل فكذا ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليد هم لهم كمثل الراعى
اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة أما
قوله تعالى صم بكم عني فاعلم انه تعالى لما شبهم بالبهائم زاد في تبكيهم فقال صم بكم عني لانهم صاروا
بمنزلة الصم في ان الذي سمعوه كانوا لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمى من
حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها قال النخويون صم أي هم صم وهو رفع على الذم
أما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصل لهم قال العقل عقلا

مطبوع ومسموع * ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستماع بهذه القوى الثلاثة فلما
 أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما * قوله عز وجل (يا أيها الذين
 آمنوا کارا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون) اعلم ان هذه الآية شبيهة بما تقدم
 من قوله کارا مما في الارض حاللا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة الى ههنا
 في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن هنا شرع في بيان الاحكام
 اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الاكل قديم يكون واجبا وذلك عند دفع
 الضرر عن النفس وقديم يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمنع من الاكل اذا اتفرد وينبسط في ذلك
 اذا ساعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا اخلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء أن يكون
 خاليا عن العوارض فلا يحرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله کارا في هذا الموضع
 لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما
 لقوله تعالى من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات
 ما رزقناكم معناه من محلات ما أحل الله لكم فيكون تكرار او هو خلاف الاصل أجاوبوا عنه بان الطيب
 في أصل اللغة عبارة عن المستند المستطاب ولعل أقوا ما أخذوا ان التوسع في المطاعم والاستمتاع
 طيبات ممنوع فباح الله تعالى ذلك بقوله کارا من لاذن ما أحل الله لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا
 المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا لله أمر وليس باباحة فان قيل الشكر اما أن يكون بالقاب
 أو باللسان أو بالجوارح أما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم أو العزم على تعظيمه باللسان
 وبالجوارح أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا
 فكيف يمكن ايجابه وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي مع الاقرار باللسان
 والعمل بالجوارح فاذا بينا انه لا يجب ان كل العزم بان لا يجب أولى وأما الشكر باللسان فهو اما أن يعبر
 بالاعتراف له بكونه منعم ما أو بالنداء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات وأما الشكر
 بالجوارح والاعضاء فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه
 لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي تلخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا
 للتعظيم واظهار ذلك باللسان أو بسائر الانعزال ان وجدت هنا الشبهة أما قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه (أحدها) واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله
 وبنعمه فعبّر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لا اسم الاثر على المؤثر (وثانيها) معناه ان كنتم تريدون
 أن تعبدوا الله فاشكروا فان الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذي رزقكم
 هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون أي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرّون انه سبحانه هو المنعم لا غير
 عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني والجن والانسان في نيا عظيم أخلق
 وبعبد غيري وأرزق ويشكر غيري (المسئلة الثانية) احتج من قال ان المعلق بلفظ ان
 لا يكون عدم ما عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان
 على فعل العبادات مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضا * قوله تعالى
 (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به نغصير الله فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
 غفور رحيم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أمر نافي الآية بالساقطة بتناول الحلال فصل في هذه الآية
 أنواع الحرام والأكلام فيها على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق بالتفسير والنوع الثاني ما يتعلق بالاحكام
 التي استنبطها العلماء من هذه الآية (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن كلمة انما على
 وجهين (أحدهما) أن تكون حرفا واحدا كقولك انما دارك وانما مالي مالك (الثاني) أن
 تكون ما منفصلة من ان وتكون ما بمعنى الذي كقولك ان ما أخذت مالك وان ما ركبت دابةك وجاء في التنزيل

على الوجهين أما على الأول فقوله انما الله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله انما صنعوا كيد سحر ولونصب كيد سحر على ان تجعل انما سحر فواحد اكان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلغا في حكمها على الوجه الاول فتم من قال انما تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى انما الله واحد أى ما هو الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين أى لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمجد قل انما أنا بشر مثلكم أى ما أنا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال في آية أخرى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم بطعمه الا ان يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحما من خنزير فصارت الايتان واحدة فقوله انما سحرتم عليكم في هذه الآية مفسر اقوله قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الا هكذا في تلك الآية وأما الشعر فقوله الا عني

ولست بالاكثر منهم حصي • وانما العزة للذكر

وقول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما • يدافع عن احسابه أنا ومثلي
وأما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفى فاذا اجتمعا فلا بد وان يبقيا على أصلهما فاما أن يفيد اثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطاوع واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما أنت نذير واقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما أنت الا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفى وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم للبناء للمفعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدى الميتة ما فارقه الروح من غير ذكاة مما يذبح وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المساعر وتشويه اثمنا كما يحترم الله الدم وقوله لحلم الخنزير أراد الخنزير بجميع اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما أكل به اغبر الله قال الاصمعي الالهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهمل وقال ابن أحرر

يـمـلـ بالقد فدر كانه • كما يمل الراكب المعقور

هذا معنى الالهلال في اللغة ثم قيل للحرم مهمل لرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام هذا معنى الالهلال يقال اهل فلان بجمعة أو حمرة أى احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهمل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم يذكرها ومنه استعمل الصبي فعنى قوله وما أكل به اغبر الله يعنى ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضاحك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعنى ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول أولى لانه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح أهل الكتاب أما ما ذبح أهل الكتاب فقتل لما لقوله تعالى وطعام الذين آمنوا الكتاب حل لكم أما قوله تعالى فمن اضطر ففقه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم الذون والباء فون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر احوج والحي وهو اقتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) لما حرم الله تعالى ذلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد وان لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا (الثاني) اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فاذا لا يتدبر ههنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام أخر أى فأنظر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا أو به اذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو عنه خلو ففدية وانما جاز الحذف لعلم مخاطبين بالحذف ولذا لا لفظ الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ ففقه مسائل (المسئلة الاولى) قال القرطبي غير باغ هنا لا تصلح ان تكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفي ولذلك

غطف عليها الا لانها في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كأنك قلت في اضطرابها بغيا ولا عاديافه وحلال
 (المسئلة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عهد والفرس الختيال
 ومرح وانه يعني في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والظرواح عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين
 اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغي الجرح يعني بغيا اذا بدأ بالفساد وبغت السماء
 اذا كثرت مطرها حتى تجاوز الحد وبغي الجرح والبحر والسحاب اذا طغيا أما قوله تعالى ولا عاديافه وهو
 التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عاديافه عدوا وعدوانا وعديا واعتداء وتعديا
 اذا ظلم ظلمنا مجاوز الحد وعدا طوره جاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد
 قولان (أحدهما) أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل (والثاني) ان يكون عاما في الاكل
 وغيره أما على القول الاول ففيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بان يجادلنا تسكره النفس فعديل
 الى أكل الحرام اللذيذ ولا عاد أي متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز
 سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه
 ولا عاد في سد الجوعة (القول الثاني) ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي
 ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحققين والكلام في ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيبي ان شاء
 الله تعالى أما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان (أحدهما) ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم
 عليه يفيد الاباحة (الثاني) أن المضطر كالمجأ الى الفعل والمجأ لا يوصف بأنه لا اثم عليه قلنا قد بينا
 في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف به ما أن نفى الاثم قدر مشترك بين الواجب والمنذور والمباح
 وأيضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الجرح والضيق واعلم أن هذا الجناح ان حصلت فيه
 شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير مجأ الى تناول ما يستبه الرمي كما يصير مجأ
 الى الهرب من السبع اذا أمكنه ذلك أما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن
 ان يكون مجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله تعالى
 في آخر الآية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده
 ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (أحدها) ان
 المقتضى للحرمة قائم في الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل
 فيه المقتضى للحرمة عبر عنه بالغفوة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم اجبت لكم ذلك
 (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم
 حيث اباح في تناول قدر الحاجة (وثالثها) انه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيم لانه
 غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المسقرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثاني) من الكلام
 في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) أما المقدمة ففيها
 ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال فقال
 الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرم فلا بد من صرفه ما الى فعل من
 افعالنا فيما وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لان تبعدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الانفعال
 فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال أولى من بعض
 فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فانهم اصابوا على انه ليس من الجماعات بل هذه اللفظة تفيد
 في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما يملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان
 يملك جارية فهم كل أحد انه يملك التصرف فيها كذا هنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول
 في علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذي قد مناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع

التصرفات الا ما خرج الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل
عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله
كأن من طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة أنما حرم من الميتة
أكلها (والجواب) عن الاول لان سلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني أن هذه
الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب إخراجها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر
القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيصه بالقرآن بخبر الواحد ويمكن أن
يجاب عنه بان المسلمين انما خرجوا في معسرة وجوه الحرمات الى هذه الآية فدل ان عقاد اجاعهم على
انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل والسائل أن يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثالثة) الميتة من حيث
اللغة هو الذي خرج من أن يكون حيا من دون نقص بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت وأما من جهة
الشرع فهو غير المذكي اما لانه لم يذبح أو ان ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسند ذكر حد الذكاة في موضعه
فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده
المختنقة والموقوذة والمتروية ندل هذا على ان غير المذكي منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل
الامر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكراه والله أعلم أما المقاصد
فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجوه عن الآية وهو دأخل
فيها (والثاني) ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها (أما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب
الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك
يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء
بأن هذه الاشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما بين من
حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظام والكل وأما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم فنبت انما كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انها ميتة
وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف
لا حياة فيهما لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب
مالك الى تقييد العظام دون الشعور (والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقضي للادراك
والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيي الخضر الموتى وأما الخبر فقوله
عليه السلام من احى أرضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست
عبارة عما ذكرناه بل عن كون الحيوان أو النبات يحيا في مزاجه معتدلا في حاله غير معرض
للقساد والتعفن والتفريق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجها تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر
والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن امواتها وبارها واسماها انما امتساعا الى حين
حيث ذكرها في معرض المنية والامتنان لا يقع بالتجسس الذي لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام
في شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها وأما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجمعون منها
القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت بأسا وما خصوا حال الشعر
وعدمه وقول الشافعي كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه
حلال فلهذا يقول بإباحته لان الذكاة شرط بالانقضاء وهو غير حاصل في هذه الثعالب وأما القياس فلان
هذه الشعور والعظام اجسام منتقع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب أن يقضى بطلانها كجلود
المدبوغة وأما النفع بشعر الخنزير في الفقهاء من منع تجاسسته وهو الاسلام ثم قالوا بأن عموم قوله حرمت
عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلائل تنج الانتفاع بها والخاص
مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية (المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا مات

في الماء دابة ليس لها نفس سائله لم يفسد الماء قل أو كثر ولا شافعي رضي الله عنه قولان في الماء القليل
 واحتجوا للشافعي بأنها حيوانات فإذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية وإذا حرم
 استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها وإذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء
 القليل الذي وقعت فيه وفيه وأجابوا عنه بأنه ميتة ويحرم الانتفاع بها ولو كان لم قلتم إنما متى كانت
 كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضي
 الله عنه بقوله عليه السلام إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامسحوا به ثم اغسلوه فإن في أحد جناحيه
 داء وفي الآخر دواء أمر بالمسح فربما كان الطعام طار فموت الذباب فيه فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما
 أمر النبي عليه السلام به (المسئلة الثالثة) لفقهاء مذاهب سبعة في أمر الدبائح فأوسع الناس فيه
 قول الزهري فإنه يجوز استعمال الجلود بأميرها قبل الدبائح وبليده داود فإنه قال يطهر ركها بالديباغ
 وبليده مالك فإنه قال يطهر ظاهرها دون باطنها وبليده أبو حنيفة فإنه قال يطهر ركها بالجلد المنزير وبليده
 الشافعي فإنه قال يطهر السكل الجلد الكب والخنزير وبليده الأوزاعي وأبو ثور فإنه ما يقولان يطهر جلد
 ما يؤكل لحمه فقط وبليده أحمد بن حنبل رضي الله عنهم فإنه قال لا يطهر منه شيء بالديباغ واحتج أحمد بالآية
 والخبر أما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أطلق التحريم وما فيه بحال دون حال وأما الخبر فقوله
 عبد الله بن حكيم أنا أناب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب
 أجابوا عن القس بالآية بأن تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدناه هنا أما خبر الواحد
 فقوله عليه الصلاة والسلام أيما أهاب دبغ فقد طهر وأما القياس فهو أن بالديباغ يعود الجلد إلى ما كان
 عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدبائح وهذا القياس والخبر مع معتد الشافعي
 رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة بالطعام الباسي والبهيمة منهم من منع
 منه لأنه إذا أطيح الباسي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما إذا أقدم
 الباسي من عند نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه اختلفا (المسئلة الخامسة)
 اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا وهذا يتوقف فيه فإن كان ذلك مما حلته الحياة
 أو في جملة ما هو هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وإن لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم
 ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون
 الأولاد فقالوا يا رسول الله اننا نجمع الأولاد وهي من الميتة وغيرها وانما هي للقديم والسفن فقال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكروا أثمانها فأنهم هم عن ذلك
 وأخبرهم بأن تحريمه أيها على الإطلاق أو يجب تحريم بعضها كما أوجب تنجيس أكلها (المسئلة السادسة)
 الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد إلا أنهم ما خصوا بالخبر عن ابن عمر رضي الله عنه قال عليه الصلاة
 والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر
 في قصة طوريه أن البحر ألقى إليهم حوتاً فأكلوا منه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة
 والسلام بذلك فقال هل عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه
 الحل ميتته وأيضاً فإنه ثبت بالنواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا في السمك الطافي
 وهو الذي يموت في الماء حتمت أنه فقال مالك والشافعي رضي الله عنهم لا بأس به وقال أبو حنيفة
 وأصحابه والحسن بن صالح أنه مكرره واختلفت الصحابة في هذه المسئلة أيضاً فعن علي رضي الله عنه
 أنه قال ما طفا من صيد البحر فلا تأكله وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبي
 بكر الصديق رضي الله عنه وأبي أيوب أباحته وروى أبو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه
 عليه الصلاة والسلام قال ما ألقى البحر أو جرد عنه فكلوه وماتت فيه وطفافاً لا تأكلوه وأما الشافعي رضي
 الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك

الشافعي من طعام البحر فوجب حله وأما الخبر فقول عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد
 وهذا ما نقل في قوله في البحر هو الظاهر وماؤه الحلال ميتته وهذا عام وروى عن أنس رضي الله عنه أنه عليه
 الصلاة والسلام قال كل ما طعمه على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما
 لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته وروى عن مالك رضي الله عنه أن ما وجد ميتا لا يحل وأما
 ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذ حيا فقتل عنه حتى يموت لم يؤكل حية مالك ظاهر الآية وصحة
 الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حله ما على الإطلاق فتبين
 بذلك أن قطع رأسه أن جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة في أنه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام
 أحلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع غزوات
 تأكل الجراد ولأن كل غيره فلم يفرق بين ميتته وبين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الجنين إذا خرج
 ميتا بعد ذبح الأم فقال أبو حنيفة لا يؤكل إلا أن يخرج حيا في ذبح وهو قول حاد وقال الشافعي
 وأبو يوسف ومحمد أنه يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك إن تم خلقه ونبت
 شعره أكل والالم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة
 فوجب أن يحرم قال الشافعي اخص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن
 المذكي مباح وهذا مذكي لما روى أبو عبد الله الخدرى وأبو الدرداء وأبو أمامة وكتب عبد بن مالك وابن عمر
 وأبو أيوب وأبو هريرة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وقريره أن
 كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعي بخلاف أن تكون ذكاة الجنين حاملة لشرعاً يخص ذكاة أمه
 أجاب الحنفية بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به إيجاب
 تذكيته كما تذكى أمه وأنه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وبجنة عرضها السموات والأرض ومعه
 كعرض السموات والأرض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى
 قولي كقولك ومذهبي كذهبي وقال الشاعر فعينك عينها هاجية لجهدها واذا نبت
 ماد كرها كان أحد الاحتمالين إيجاب تذكيته وأنه لا يؤكل غير مذكي في نفسه والاستحسان ذكاة أمه تبع
 أكله وإذا كان كذلك لم يجوز تخصيص الأمر بل يجب حله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعي رضي
 الله عنه من وجوه (أحدها) أن على الاحتمال الذي ذكرناه لا بد فيه من إحصاء وهو أن ذكاة الجنين
 كذكاة أمه والاضمار خلاف الأصل (وثانيها) أنه لا يسمى جنينا إلا حال كونه في بطن أمه
 ومتى ولد لا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب أن يكون
 في تلك الحالة مذكي بذكاته (وثالثها) أن حمل الخبر على ما ذكرت من إيجاب ذكاته إذا خرج حيا مستط
 فائده لأن ذلك معلوم قبل ورود (ورابعها) ما روى عن أبي سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن
 الجنين يخرج ميتا قال إن شئت فكلوه فإن ذكاة ذكاة أمه وأما القياس فن وجوه (أحدها) أنا أجمعنا
 على أن من ضرب بطن امرأة فمات وألقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بكم نفسه ولو خرج الولد
 حيا ثم مات انفرد بكم نفسه دون أمه في إيجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه
 ونرج ميتا كان تبعاً للأم في الذكاة وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكي (وثانيها) أن الجنين حال اتصاله
 بالأم في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحصل بذكاته ما كسائر الأجزاء (وثالثها) الواجب في الولد
 أن يتبع الأم في الذكاة كما يتبع الولد الأم في العتاق والاستيلاء والكتابة ونحوها (المسئلة التاسعة)
 ما قطع من الحى من الأبعاض فهو محرم لأنه ميتة فوجب أن يكون حراما إنما قلنا أنه ميتة لأن
 والمعقول أما النص فقول عليه الصلاة والسلام ما بين من حى فهو ميت وأما المعقول فهو أن ذلك البعض
 كان حيا لأنه يدرك بالأم والمذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب أن يحرم لقوله تعالى حرمت
 عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا في أن ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند

الشافعي رضي الله عنه لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح الجوسي وعند أبي حنيفة يستعقبه (القسم الثاني) مما دخل في الآية وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان قوله تعالى اغارم عليكم الميتة والدم حرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم مامات فيه من المنافع وانما يقتضي تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناول لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لا يتناولها هذا الظاهر وجله الكلام في هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) اما الذي نجس بمجاورة الميتة فيحرم واما الذي لا نجس فلا يحرم (والثاني) ان الذي نجس كيف الطريق الى تطهيره (المسئلة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبو حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ خبث فقال أبو حنيفة لا يصحابه ما تزون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بكل بعد ما يغسل ويراق المرق فقال أبو حنيفة به هذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وان كان وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها خبث فقد دخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها خبث فانما رخصت الميتة اللحم حال ابن المبارك وعنده ثلثين هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال أبو حنيفة ابن الشاة الميتة وأنفختها طاهرتان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والافنعة وقال الميث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يتسك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا وإثباتا الى دليل آخر ومعهما الشافعي ان اللبن لو كان مجزوعا في آناه فسقط فيه شيء من الميتة نجس فكذلك اذا ماتت وهو في ضرعها وهكذا الخلاف في الافنعة أما البيض اذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل ويحل أكله لان القشرة اذا ماتت حجت بين الماء كحل وبين الميتة فحل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة طهرت وانتهى هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة على ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الاتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمنع في العقل أن يحرم الاتفاع بها ويحل الاتفاع بها جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

(القسم الثاني في تحريم الدم وفيه مسثلتان) (المسئلة الاولى) الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة دم السمك ليس يحرم أما الشافعي فانه تسك بظاهر هذه الآية وهو قوله اغارم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة تسك بقوله تعالى قل لأجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فمنهم من يحد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما يقتضي هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام أجاب الشافعي رضي الله عنه بان قوله قل لأجد فيما أوحى الى محرما ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية بل على انه تعالى ما بينه الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها فعمل قوله تعالى له اغارم عليكم الميتة نزات بعد ذلك فكان ذلك سببا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح اذا ثبت هذا وجب الحكم بجرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا في السمك وأي دم وقع في الماء والثوب فانه نجس ذلك المورد (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون اسميتنا صحتهما أم لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان

بذلك تشبيها ومهم من يقول هو كاذم الجاهل ويستدل عليه بالخبر

(الفصل الثالث) في الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أجمعت الامة على ان الخنزير بجميع أجزائه محرّم وانما ذكر الله تعالى لجهل لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع يخص البيع بالهوى لما كان هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعه واعلى تحريمه وتنجيسه واختلافه في انه هل يجوز الانتفاع به للخمر فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز وقال أبو يوسف أكره الخنزير به وروى عنه الاباحة بحجة أبي حنيفة ومحمد ان نرى المسلمين يقولون الاساكفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيت انه لا ينحس الثوب لمشقة الاحتراز فلهذا جاز مثله في شعر الخنزير اذا خرب به (المسئلة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي لا بأس بأكل شيء يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وجهه أبي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الإطلاق بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان في انه هل يغسل الانعام من ولوغ الخنزير سبعا (أحدهما) نعم تشبيها بالكلب (والثاني) لا لان ذلك التشديد انما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير وتظهر الفرق

(الفصل الرابع) في تحريم ما أهله به لغير الله من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبادة الاوثان الذين كانوا يذبحون لآوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة النضر انى اذا سمي عليه بابهم المسيح وهو مذهب طاهر ومكحول والحسن والشعبى وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يذبحون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوا منهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون وأخرج الخصال بوجوده (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثاني) انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهله به لغير الله هو المراد بقوله وما ذبح على النصب (الثالث) ان النضر انى اذا سمي الله تعالى وانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم تنفع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه اذا أظهر ما يضره عند ذكر الله وارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهله به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضى تخصيص قوله وما أهله به لغير الله لانهم آياتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انما كنا كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل انما الى الباطن

(الفصل الخامس) القائلون بان كلمة انما للعصر انفقوا على ان ظاهر الآية يقتضى أن لا يحرم سوى هذه الاشياء لكان علم ان في الشرع أشياء أخرى سواها من المحرمات فتصير كلمة انما متروكة الظاهر في العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

(الفصل السادس) في المضطر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدو وان البنية فأكل فلا اثم عليه وقال أبو حنيفة معناه من اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص أم لا

فقال الشافعي رضي الله عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة بل
يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عادي الا كل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية
وبالمعقول اما الآية فهي انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم
ثم أباحها للمضطر الذي يكون موصوفاً بأنه غير باغ ولا عادي والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان
قوله فلا يندرج ليس بمتعدد نعمض اقول لفلان متعدد ويكنى في صدقه كونه متعدداً في أمر ما من الأمور
سواء كان في السفر أو في الأكل أو في غيرهما وإذا كان اسم المتعدى يصدق بـ كونه متعدداً في أمر ما
أي أمر كان وجب أن يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعدداً في شيء من الاشياء
التيه فاذا قولنا غير باغ ولا عادي لا يصدق الا اذا اتى عنه صفة التعدد من جميع الوجوه والعاصي بسفره
متعدد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عادي واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله
حرمت عليكم الميتة والدم أفهى ما في الباب أن يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه
موصوف بالعدوان كما نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة
اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية أما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية
لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وأبا بكر الرازي نقلا عن الشافعي أنه
قال في نفسه يترخص قوله غير باغ ولا عادي أي غير باغ على امام المسلمين ولا عادي بان لا يكون سفره في معصية ثم قال
تفسير الآية غير باغ ولا عادي الاكل أولى مما ذكره الشافعي رضي الله عنه وذلك لان قوله غير باغ ولا عادي شرط
والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل
لانا نمنا أن معنى الآية في اضطرراً كل غير باغ ولا عادي فلا ثم عليه واذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقاً
بالأكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك
لانا نمنا أن قوله غير باغ ولا عادي لا يصدق الا اذا اتى عنه البغي والعدوان في كل الأمور فدخل فيه
بني العدوان بالسفر فمما ولا نقول اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة
فكان على خلاف الأصل ثم الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه (أحدها) أن قوله
غير باغ ولا عادي حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف الاضطرار باقياً مع بقاء كونه غير باغ ولا عادي
فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عادي كونه كذلك في الاكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لانه
حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان
كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي عنه فصرف هذا الشرط الى التعدد في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة
(وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عادي يفيد بني ماهية البغي وبني ماهية العدوان وهذه الماهية اثنان في
عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر
من افرادها فاذا اتى العدوان يقتضي بني العدوان من جميع هذه الجهات فيكون تخصيصه بالأكل
غير جائز وأما الشافعي رضي الله عنه فانه لا يخصه ببني العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو بني
العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم بني العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده (ورابعها)
أن الاحتمال الذي ذكرناه متايد بآية أخرى وهي قوله تعالى فن اضطر في شخصه غير متجانف لاثم فأت
الله غفور رحيم فبين في هذه الآية أن المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفاً لاثم وهو الذي قلناه من ان
الآية تقتضي أن لا يكون موصوفاً بالبغي والعدوان في أمر من الأمور واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه
بوجوه (أحدها) قوله تعالى في آية أخرى وقد فضل لكم ما حرمت عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص
مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيماً وقال
ولا تقاتلوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء للنفس في التهلكة فوجب
أن يحرم (وثالثها) روي أنه عليه السلام رخص للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولما لم يفرق

فيه بين العاصي والمطيع (ورابعهما) أن العاصي بسقره إذا كان نائما فاشرف على غرق أو سرق يجب على
 الحاضر الذي يكون في الصلاة أن يقطع صلاته لانتباهه من الغرق أو الحرق فلا ينبغي عليه في هذه الصورة
 أن يسعى في انتفاء المهجة أولى (وخامسها) أن العاصي بسقره أن يدفع أسباب الهلاك كالقيل والجمل
 الصول والحيلة والعقرب بل يجب عليه فكذاهما (وسادسها) أن العاصي بسقره إذا اضطر فلو أباح له
 رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذاهما والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن
 المؤنة في دفع ضرر الناس أعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر
 الهلاك عن نفسه بهذا الأكل وإن كان عاصيا (وثامنها) أن الضرورة تبني تناول طعام الغير من
 دون الرشي بل على سبيل القهر وهذا تناول محرم لولا الاضطرار فكذاهما أجاب الشافعي عن التسك
 بالعمومات بأن دليلنا الشافي للترخص أخص من دلالتهم الرخصة والخاص مقدم على العام وعن
 الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول إلى استباحة هذه الرخص بالتوبة وإذا لم يتب فهو بالخافى على نفسه
 ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو أن الرخصة اعانة على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة
 اعانة على المعصية وذلك محال لأن المعصية ممنوعة منها والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما منافي والله
 أعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك ريقه
 وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل من ما يبدد جوعته وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان
 وجد عني عن طريقهما والا قرب في دلالة الآية ما ذكرناه أولا لأن سبب الرخصة إذا كان الاجلاء حتى ارتفع
 الاجلاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الاجلاء إلى أكلها لوجود الحلال
 فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالأكل محرم ولا اعتبار في ذلك بسبب الجوعه على ما قاله العنبري
 لأن الجوعه في الاستداء لا تبني على الميتة إذا لم يحث ضرر رابته فكذاهما ويبدل عليه أيضا أنه لو كان
 معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك ريقه لم يجز له أن يتناول الميتة فإذا أكل ذلك الطعام وزال
 خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم
 عليه الاكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المضطر إذا وجد كل ما يعبد من المحرمات
 فالأكثر من العلماء خيرهم بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير وسواها في التحريم والاضطرار فوجب
 أن يكون مخيرا في الكل وهذا هو الابق بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول
 الميتة دون لحم الخنزير وبعد لحم الخنزير أعظم شأنها في التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المضطر إلى
 الشرب إذا وجد خزا أو من غص بلفسة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فمنهم من أباحه بالقياس على هذه
 الصورة فإن الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات إبقاء للنفس ودفعاً للهلاك عنها فكذلك في هذه الصورة
 وهذا هو الأقرب إلى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبيرة وأبي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه
 لا يشرب لأنه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله وأجيب عنه بأن قوله لا يزيد العطشا وجوعا مكابرة
 وقوله يزيل العقل فكلامتان في القليل الذي لا يكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا إذا كانت
 الميتة يحتاج إلى تناولها للعلاج إما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الادوية المركبة فأباحه بعضهم للنفس
 والمعنى أما النفس فهو أنه أباح للعنيين شرب أبوال الابل وألبانها للدواي وأما المعنى فمن وجوه (الأول)
 أن التبريق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب أن يحل إقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية
 ما في الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة (الثاني) أن أباح حنيفة لما عفا
 عن قدر الدرهم من النجاسة لأجل الحاجة والشافعي عفا عن دم البراغيث للعاجلة فلم لا يحكم بالعمو
 في هذه الصورة للعاجلة (الثالث) أنه تعالى أباح كل الميتة لمصلحة النفس فكذاهما ومن الناس
 من حزمه واحتج بقوله عليه السلام أن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم وأجاب الأولون بأن
 التسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه (المسئلة السادسة) اختلفوا

في التدأوى بالنار واعلم أن الحاجة الى ذلك التدأوى ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه
في المسئلة الرابعة فان لم تنته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة (الحكم الثاني)

• قوله تعالى (ان الذين يكفون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به غنا قليلا أولئك ما يأكلون
في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم) اعلم أن في قوله ان الذين
يكفون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف
وكعب بن اسد ومالك بن الصيف وحبي بن اخطب وأبي ياسر بن اخطب كانوا يخذون من اتباعهم
الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكفوا أمر محمد عليه السلام وأمر شرارعه
فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية). اختلفوا في أنهم أي شيء كانوا يكفون فقيل كانوا يكفون صفة محمد
صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وأبي مسلم وقال الحسن
كفوا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثير من الاحبار والرهبان لياكلون أموال الناس بالمباطل ويصدون
عن سبيل الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية الكتمان فلم يروى عن ابن عباس أنهم كانوا يحرقون
يحرقون التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممنوع لان ما كانا ككاتبين بلغنا في الشهرة والتوازي حيث
يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكفون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه
السلام وكناؤا يزكرون لها تأويلات باطلة ويصرفونها عن محاسنها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه
السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكفون معاني ما أنزل الله من الكتاب أما قوله
تعالى ويشترون به غنا قليلا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكناية في به يجوز أن تعود الى الكتمان والفعل يدل
على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة الى ما أنزل الله ويحتمل أن تكون عائدة الى المكتوم (المسئلة الثانية)
معنى قوله ويشترون به غنا قليلا كقوله ولا تشتروا بآياتي غنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك
الكتمان أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشتراهم بذلك غنا قليلا (المسئلة الثالثة) انما اسما قليلا
اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس
من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من
ذلك أخذهم الاموال من كبارهم وأغنيائهم الذين كانوا نصيرين لذلك المذهب وليس في الظاهر أكثر من
اشتراهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعو فيه وأخذوا منه فالكلام مجمل وانما توجه
الطمع في ذلك الى من يجمع الى الجهل وقلة المعرفة المتكمن من المال والشح على المؤلف في الدين فيفتزل عليه
ما يلقى منه فهذا هو معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك
من وجوه (أولها) قوله تعالى أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال
بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة بيان لانه يقال أكل فلان المال اذا بذرته وأفسده وقال آخرون بل فيه فائدة
فقوله في بطونهم أي ملا بطونهم يقال أكل فلان في بطنه وأكل في بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان أكلهم
في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما
يأكلون في بطونهم ناراً عن الحسن والربيع وجاعة من أهل العلم وذلك لانه لما أكل ما يوجب النار فكانه أكل
النار كما روى في حديث آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجبر جبر في بطنه نار جهنم وقوله اني أرا في
أعصر نخرا أي عنيا فسمي باسم ما يؤكل اليه وقيل أنهم في الآخرة يأكلون النار لا كاهم في الدنيا الحرام
عن الاصم (وثانيها) قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم أملا لكههم كما ورد في قوله
الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة لهم وذكرنا في ثلاثة أوجه (الاول) انه قد دلت الدلالة على انه
سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوبك لنسلنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسلن الذين ارسل
اليهم ولنسلن المرسلين فعرنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب
أن يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم بحجة وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من

المناقشة والمساءلة ويقولوا حسوا فيها ولا تكلمون (الثاني) انه تعالى لا يكلمهم أصلا وأما قوله تعالى
 فوربك لنسألنهم أجمعين فاسألوا عما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة
 مذكورا في معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة
 فمظهر عند كلامه السرور في أوليائه وضده في أعدائه ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان
 ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك انهم عند
 الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث
 (وثانيها) قوله ولا ينزلهم من منازلهم (الثالث) لا ينزلهم من منازل الآزكية (رابعها) قوله ولهم
 عذاب أليم واعلم أن الفعل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون
 بمعنى المفعول كالطريح والقنيل بمعنى المحروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعول كالصير بمعنى المبصر
 والاليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشقة على مسائل (المسئلة الاولى) ان علماء الامول قالوا
 العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فتقوله ولا يكلمهم الله ولا ينزلهم الله الى الاهانة والاستخفاف
 وقوله ولهم عذاب أليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة أشق وأصعب
 (المسئلة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره (المسئلة الثالثة) العبرة
 بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزات في اليه ودلكنم اعامه في حق كل من كنتم شيئا من باب الدين
 يجب اظهاره فتصلح لان يتسلك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبرياء والله أعلم • قوله تعالى (أولئك الذين
 اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما صبرهم على النار) اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكنتم
 الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم أن
 الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا أو في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم وأقبح الاشياء
 الضلال والجهل فلما تروا كوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخيانة
 في الدنيا وأما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة وأخسرها العذاب فلما تروا كوا المغفرة ورضوا بالعذاب
 فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا الاحالة أعظم الناس
 خسارا في الدنيا وفي الآخرة وانما حاكمهم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عاقلين
 بما هو الحق وكانوا عاقلين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه
 أعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لاحالة أما قوله فما صبرهم
 على النار فقصه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن في هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن ما في هذه الآية
 استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي أصبرهم وأي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل
 وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الأنباري وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون الفعل بمعنى فعل
 نحو اكرم وكترم وأخبر وخبر (القول الثاني) انه بمعنى التعجب وتقديره أن الراضي بموجب الشيء لا بد
 وان يكون راضيا بعلوه ولازمه اذا علم ذلك لزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار يقتضي عذاب الله
 مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلما قال تعالى فما صبرهم على النار
 وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجين اذا عرفت هذا ظهر انه
 يجب حمل قوله فما صبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال
 اشتراهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم حسوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون
 على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال
 فصبره الى انهم يصبرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة
 (المسئلة الثانية) في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وهما بجثمان (البحث الاول)

في التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء فإما يوجد المعنيان لا يحصل التعجب
 هذا هو الأصل ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجزأة الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون
 للعظمة سبب حصول ولهذا انكسر شرح قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت فانه رأى أن
 خفاء شيء ثم على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجزأة الاستعظام وإن كان في حق العباد
 لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى لا بالمعنى
 الذي يضاف إلى العباد (البحث الثاني) اعلم أن للتعجب صيغتين (أحدهما) ما فعله كقوله تعالى فما أصبرهم
 على النار (والثاني) أقبل به كقوله اسمع بهم وأبصر (أما العبارة الأولى) وهي قولهم ما أصبره ففهم ما ذهب
 (القول الأول) وهو اختيار البصريين أن ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيد
 معقول وتقديره شيء حسن زيد أي صبره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه
 بوجوه (الأول) انه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل أن
 يقال شيء جعل الله كريما وعظيما عالما لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا
 اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى
 كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام بحسب قلنا اذا قلنا ما أعظم الله فكلمة ما هنا ليست بمعنى شيء
 فلا تكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه إلى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت
 أن تفسير هذه اللفظة بهذه الأشياء في مقام التعجب غير صحيح (الحجة الثانية) انه لو كان معنى قولنا
 ما أحسن زيد أي حسن زيد الوجه أن يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعنا ما اذا قلنا
 شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذين فلعلمنا أنه لا يجوز تفسير
 قولنا ما أحسن زيد بقولنا شيء حسن زيد (الحجة الثالثة) ان الذي حسن زيد والشمس والقمر
 والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه عن أولى فكان
 ينبغي ان لو قلنا ما أحسن زيد أن يبقى معنى التعجب والمالم يبق علما فاسدا ما قالوه (الحجة الرابعة) ان على
 التفسير الذي قالوه لافرق بين قوله ما أحسن زيد وبين قوله زيد ضرب عمرا فكان هذا ليس بتعجب وجب
 أن يكون الأول كذلك (الحجة الخامسة) ان كل صفة ثبتت لشيء فثبتت له إيمان أن يكون له من نفسه
 أو من غيره فاذا كان الموزن في تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشيء صبره حسنا إيمان
 يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره فاذا كان العلم بان شيئا صبره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير
 ضروري فاذا لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيد بقولنا شيء حسن زيد (الحجة السادسة) انهم قالوا
 المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشياء تنكر ما مبتدأوا قالوا لا يجوز أن يقال رجل
 كاتب لان كل أحد يعلم ان في الدنيا رجلا كاتبا فلا يكون هذا الكلام مقيدا وكذلك كل أحد يعلم أن
 شيئا ما هو الذي حسن زيد فأي فائدة في هذا الاخبار (الحجة السابعة) دخول التصغير الذي
 هو من خاصية الاسماء في قولك ما أحسن زيد فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان
 هذا الفعل قد لزمت طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فأخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا إشكال في العمل
 ما به والتصغير ما به فهما تان المشابهتان اما أن يكونا متساويتين أو لا يكونا متساويتين فان كانتا متساويتين
 استحتمل اجتماعهما في كل المواضع فثبت اجتماعهما هنا علما ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متساويتين
 وجب صحة طرق التصغير إلى كل الأفعال والمالم يكن كذلك علما فساد هذا القسم (الحجة الثامنة)
 تصح هذه اللفظة وبإطال أعلامه فانك تقول في التعجب ما أقوم زيد بتصحيح الواو كما تقول زيد أقوم من
 عمرو ولو كانت فعلا لكانت واو أفعال فتحة ما قبلها ألزاهم بقولون أقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما
 لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتعام التقرير ان الاعلال في الأفعال ما كان لعله كونها فعلا ولا
 التصحيح في الإسماء لعله الاسم بل كان الاعلال في الأفعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصريف وعدم

الاعلال في الاسماء لعدم التصريف وهذا الفعل بزيادة الاسم في عمله التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال اغلب الخفة فكان ينبغي أن يجعل خفة ما يترك على خفته فان هذا أقرب الى العقل (الجملة التاسعة) ان قولك أحسن لو كان فعلا وقولك زيد مفعولا لجاز الفصل بينهما بالطرف فيقال ما أحسن عندك زيدا وما أجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز قبل ما ذهبتم اليه (الجملة العاشرة) ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل متعدد مجردا كان أو من يدا اثلاثا كان أو رباعيا وحيث لم يجوز الامن الثلاثي المبرر دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان أحسن في قولنا ما أحسن زيد ان فعل بوجوده (أولها) بان أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته الى قيام الدليل المصارف عنه (وثانيها) ان أحسن مفتوح الاخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبر المبتدأ (وثالثها) الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن الاول) ان أحسن كانه قد يكون فعلا فهو أيضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفصيل وأيضا قد دللنا بالوجود الكثرة على انه لا يجوز أن يكون فعلا وانتم مطالعوننا الابدالة (والجواب عن الثاني) اننا نذكر العلة في لزوم الفتحه لا في هذه الكلمة (والجواب عن الثالث) انه من مقتضى بقولك اعلى ولينفي والحجب ان الاستدلال بالتصغير على الامة أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان تركوا هذا المعجزة أولى فهذا اجله الكلام في هذا القول (القول الثاني) وهو اختيار الاخفش قال القيس ان يجعل المذكر كور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن حله لما يكون خبر ما ضمير او هذا أيضا ضعيف لا كثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي أحسن زيد اليس هو بكلام منظم وقولك ما أحسن زيد كلام منظم وكذا القول في بقية الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وأفضل اسم وهو لفظ تفصيل كقولك زيد أحسن من عمر ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار انه وجد شيء أحسن منه كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا الخبر ومن أعلم من فلان اظهر امانه بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبي اياه بالدليل ثم قولك أحسن وان كان ينبغي أن يكون مرفوعا كما في قولك ما أحسن زيد اذا استفهوت من أحسن عضوا من أعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هذا لمعنى قولك ما أحسن زيد أي عضوا من زيد أحسن وفي هذا معناه أي شيء من الموجودات في العالم أحسن من زيد وبين ما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وان نصب قولنا زيدا أيضا للفرق لان هذا الخفض لانه أضعف أحسن اليه ونصب هذا للفرق وأيضا في كل تفصيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد أعلم من عمر وان زيد اجاوز عمر الى العلم بخول هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق (القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام وأحسن فعل كما يقول البصريون معناه أي شيء أحسن زيدا كالك تسمى بكال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنهه كماله فتسال غيرك أن يشرح لك كماله فهذا جمل ما قيل في هذا الباب وأما تحقيق الكلام في أفعاله بسند ذكره ان شاء الله في قوله أجمعهم وأبصره قوله تعالى (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) اعلم ان في الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكرنا وجهين (الاول) انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى لما احكم على الذين يكفون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم أمور (أحدها) انهم استتروا العذاب بالغفرة (وثانيها) استتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم عذابا أليما (ورابعها) ان الله لا يتركهم (خامسها) ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون

اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وأن يكون اشارة الى مجموعها (الثاني) ان ذلك اشارة الى
 ما يفعله من جرائمهم على الله في محالهم أمر الله وكما أنهم ما أنزل الله تعالى فين تعالى ان ذلك انما هو
 من أجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا يتقادون
 ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون
 (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل أن يكون في محل الرفع أو في محل النصب أما في محل الرفع بان يكون مبتدأ
 ولا محالة له خبر وفي ذلك المسير وجهان (الاول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل
 الكتاب بالحق فيبين فيه ويعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة (الثاني)
 التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية وأما في محل
 النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد سرقوه (المسئلة الثالثة) المراد
 من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المستعملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون
 هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تأويله وتحريره في شقاق بعيد وان كان الثاني
 كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقاً من لا من عند الله في شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق
 أي بالصدق وقيل ببيان الحق وقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان الذين
 اختلفوا قيل هم الكفار ارجع اختلفوا في القرآن والاقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة
 بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكفروا به وسرقوا تأويله فاذا أورد تعالى ما يجري
 مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب أن يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن
 الذي اذا عرفوه فعلى وجه التسع اربعة كتابهم أما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق وأما قوله وان
 الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم اننا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال
 انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه ربز ورابع قال انه أساطير الاولين وخامس قال انه كلام
 منقول محتق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها)
 انهم يختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها من الله تعالى القدس في عيسى والنصارى قالوا
 انها من الله تعالى بقرينه (وثانيها) ان القوم اختلفوا في تأويل الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه
 وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويل آخر فاسد لان الشئ اذا لم يكن حقاً واجب القبول بل كان متكلفاً
 كان كل احديهم كشيء آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها) ما ذكره أبو مسلم
 فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسبوا وكسبوا وعمل وعمل وكتب
 واكتب وفعل وافعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه أي نوارثوه وصاروا
 خلفاء فيه كقوله خلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار أي كل واحد يأتى خلف الآخر
 وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفاً لمن أراد أن يذكر أي كل واحد منهم ما يخلف الآخر في الآية وتأويل
 ثالث وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم
 في الكتاب فقبولوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو
 التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن أما قوله اني شقاق بعيد ففيه وجوه (أحدها) ان هؤلاء الذين
 يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة
 فلا ينبغي أن تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم موافقة وموافقة (وثانيها) كانه تعالى يقول
 لهم مد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فأنهم كاتفة قين على عداوتك وغاية المشقة ان فلان اختلفوا في الله بذلك
 الوعيد (وثالثها) ان هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل
 واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدسهم
 ذلك فادعوا فيك البتة والله أعلم (الحكم الثالث) * قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق

والمغرب واليمن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين وآتى المال على حبه ذوى
القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم
إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحسن البأس أولئك الذين صدقوا وأولئهم المنتقون اعلم
ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف العلماء فى ان هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم
أراد بقوله ليس البر أهل الكتاب لما شددوا فى البسات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر
هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما طنوا انهم قد نالوا البغية
بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يعمون ذلك فخطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل
لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد فى تلك القبلة
حتى ظنوا انه الغرض الاكبر فى الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات
وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا أشبه بالظاهر اذ لا تخص به فيه
فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو أمر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدّها (المسئلة الثانية)
الا كثرون على ان ليس فعل ومنهم من أنكره وزعم انه حرف حجة من قال انه فعل اتصال الضمائر التى
لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولستنا ولستم والقوم ليسوا فائين وهذه الحجة منقوضة بقوله انى وانى
والعلى وحجة المنكرين أمور (أولها) انه لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز أن تكون فعلا ماضيا
فلا يجوز أن تكون فعلا لبيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض وبيان انه لا يجوز أن يكون
فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لئى الحال ولو كان ماضيا لكان لئى الماضى لائى الحال (وثانيها)
انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا وعقلا وقول من قال ان ليس
داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسر ذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى ما (وثالثها)
ان الحرف ما يظهر معناه فى غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لابد وأن تقول
ليس زيد فاعلم (ورابعها) ان ليس لو كان فعلا لكان مفعلا وهذا باطل فذل الباطل بيان الملازمة ان ليس
لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب معروضا زمان مخصوص وهو الحال وهذا
المعنى قائم فى ما فوجب أن يكون مفعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك أو تذكر هذا المعنى
بعبارة أخرى فتقول ليس كلمة جامدة وضعت لئى الحال فأشبهت ما فى نى الفعلية (خامسها) انك
تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما أحسن زيد ولا يجوز أن تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك
(سادسها) انه على غير أوزان الفعل لان فعل غير موجود فى اية الفعل فكان فى القول بانه فعل اثبات
ما ليس من أوزان الفعل فان قيل أمسه ليس مثل صبيد البعير الا انهم خففوه والزموه التحفيف لانه
لا يتصرف لازمه حالة واحدة وانما تختلف اية الافعال لاختلاف الاوقات التى تدل عليها وجهه او
البناء الذى خصوه به ماضيا لانه أخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل
فى الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الاصلى لتلايمه الى عليه
النقصانات فاما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الاصل على تغيير البناء الذى هو أيضا خلاف
الاصل فذل فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبي انها كلمة مركبة من الحرف النافى الذى هو لا وأيس اى موجود
قال ولذلك يقولون أخرجه من اليبسية الى الایسية أى من العدم الى الوجود وأيسه أى وجدته وهذا
نص فى الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة بجود معناه لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى
فى الكلام والدليل عليه قول العرب اتق به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو (وثامنها)
الاستقراء دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فان قيل
ينقص قولكم بقوله نقي زيد أو عدمه قلنا قولك نقي زيد امشيت من النقي فقولك نقي دل على حصول معنى
النقي فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بان ليس فعل

فقد تكفروا في الجواب عن الكلام الاقول بان ليس قديمي لتني الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا (وعن الثاني) انه منقوض بقولهم اخذ يفعل كذا (وعن الثالث) انه منقوض بسائر الافعال الناقصة (وعن الرابع) ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المسائلة (وعن الخامس) ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للعالم وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما (وعن السادس) ان تغير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) ان اليبسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم وأما قوله من حيث ليس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما وأما نص الكتب فممنوع منه بالدليل (وعن الثامن) ان ليس مشتق من اليبسية فهي دالة على تقرير معنى اليبسية فهذا ما يمكن أن يقال في هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة (المسئلة الثالثة) قرأ سورة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدى وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعما في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما ما اسما والاخر خبرا ووجه من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بان يلى الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها أولى أن تكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في انه لا توصف كما لا توصف المظهر فكان ههنا اجتمع مظهر ومظهر والاولى اذا اجتمع ان يكون المظهر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله فكان عاقبته ما نهى النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود انه قرأ ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس (المسئلة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقرية الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدین قال تعالى ان البرار لى نعيم وان الفجار لى عليم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الانسان وأصله من الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه (المسئلة الخامسة) قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية أقوال والذى عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا فى المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع أمور (أحدها) الايمان بآية وأهل الكتاب أخلوا بذلك أما اليهود فقلعوا لهم بالتجسيم ولما هم بان عزرا ابن الله وأما النصارى فقلعوا لهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالجل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء (وثانيها) الايمان باليوم الآخر واليهود أخلوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى وقالوا ان عسنا النار الا أيا ما معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الايمان باللائكة واليهود أخلوا بذلك حيث أظهر وأعدوا جبريل عليه السلام (ورابعها) الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد أخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى وان يأتوكم أسارى فتادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم أقتلونهم وبعض الكتاب وتكفرون ببعض (وخامسها) الايمان بالنبيين واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الاموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا به ثمنًا قليلا (وسابعها) اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منها (وثامنها) الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال أوفوا بهدى أوف بهمكم وههنا سؤال وهو انه تعالى نبي أن يكون التوجه الى القبلة براثمة لكم بان البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيأزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال (الاول) ان قوله ليس البر نبي لسكال البر وليس نبيا لاصله كانه قال ليس البر كاه هو هذا فان البر اسم لمجموع

الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحدا منها فلا يكون ذلك تمام البر (الثاني) أن يكون هذا انقياد الأصل
 كونه برا لأن استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي حين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك
 انما وجورا لأنه عمل بنسوخ قدسني الله عنه وما يكون كذلك فإنه لا يعتد في البر (الثالث) ان استقبال
 القبلة لا يكون برا اذا لم يقارنه معرفة الله وانما به كون برا اذا أتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما أن
 السجدة لا تكون من أفعال البر الا اذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا أتى بها بدون هذا الشرط
 فانها لا تكون من أفعال البر روى انه لما حوت القبلة كثيرا لخوض في نسختها وصار كانه لا يراعي بطاعة
 الله الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الآية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة مع
 الاعراض عن كل أركان الدين (المسئلة السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفية
 وجوه (أحدها) ولكن البر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم
 العجل أي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر عزهبر والشجاعة عنزة وهذا اختيار الفراء والزجاج
 وقطرب قال أبو علي ومثل هذه الآية قوله أجمع لهم سقاية الحاج ثم قال كن آمن وتقديره أجمع لهم أهل سقاية
 الحاج كن آمن أو أجمع لهم سقاية الحاج كإيمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين اذا يقع
 التمثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للمتقوى أي
 للمتقين ومنه قوله ان أصبح ماؤكم غورا أي غائروا قالت النساء فاما هي اقبال وادباره أي مقبلة ومذبذبة
 معا (وثالثها) ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أي ذو درجات عن الزجاج (ورابعها)
 التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول أقرب الى مقصود الكلام
 فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بمن آمن بالله وعن المبرد لو كنت
 ممن يقرأ القرآن بقرآنه لقرأت ولكن البر يفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن محذوفة البر بالرفع والساوقون
 لكن مشددة البر بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقيق ماهية البراءة (الاول)
 الايمان بأمر خمسة (أولها) الايمان بالله وان يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب
 ويجوز ويستحيل عليه وان يحصل العلم بهذه الأمور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليه فيدخل فيه العلم
 بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها تفرغ حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم
 بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالميا بكل المعلومات قادر على كل الممكنات بما مر يد امره بما صير امتكافا
 ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما
 يجوز عليه اقتداره على انطلق والايجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان
 مفرغ على الاول لانما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا
 أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة (ورابعها) الايمان بالكتب (خامسها) الايمان
 بالرسول وههنا سؤالات (السؤال الاول) انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب
 الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالأصل في معرفة الملائكة والكتب فلم يقدم الملائكة والكتب
 في الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا الا ان ترتيب الوجود على
 العكس من ذلك لان الملائكة يوجد أولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول
 فالمرعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى لا ترتيب الاعتبار الذهني (السؤال الثاني) لم خص الايمان
 بهذه الأمور الخمسة (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفة
 توحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد الى
 سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة الى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤدوا اليها الى
 غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما أنزل الله على أنبيائه
 ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت

هذه الآية وتقرر آخر وهو ان المكاتب مسدد أو وسطا ونهاية ومعرفة المسدد أو المنتهى هو المقصود بالذات
 وهو المراد بالايان بالله واليوم الآخر وأما معرفة مصالح الوسطة فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بأمر
 ثلاثة الملائكة الاتيين بالوحي وتفسر ذلك الوحي وهو الكتاب والموسى اليه وهو الرسول (السؤال الثالث)
 لم تقدم هذا الايمان على أفعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة (والجواب) للتنبيه على ان اعمال
 القلوب أشرف عند الله من اعمال الجوارح (الامر الثاني) من الامور المعنوية في تحقق معنى البر قوله
 وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان الصغير في قوله على حبه الى ماذا يرجع
 وذكر واقعته وجوها (الاول) وهو قول الاكثريين انه راجع الى المال والنفقة وقدر وآتى المال على
 حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وأنت صحيح صحيح تامل الغنى وتحنى الفقر
 ولا تحمل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال
 الصحة أفضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك أيضا من وجوه (أحدها) ان عند الصحة
 يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشيء عند
 الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال ابن تالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
 (وثانيها) ان اعطاه حال الصحة أدل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت
 (وثالثها) ان اعطاه حال الصحة أشق فيكون أكثر توابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهده المقل فانه يزيد
 ثوابه على ما يبذله الغنى (ورابعها) ان من كان ماله على شرف الزوال فوجهه من أخذ مع العلم بانه لو لم يبه منه
 لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خافا من ضياع المال ثم انه وجهه منه طائعا وراغبا
 فكذا هي (وخامسها) انه متأكد بقوله تعالى ان تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون
 الطعام على حبه أى على حب الطعام وعن أبي الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذى تصدق عند
 الموت مثل الذى يهدى بعد ما شيع (القول الثاني) ان الصغير يرجع الى اليتام كانه قيل يعطى ويحب
 الاعطاء رغبة في ثواب الله (الثالث) ان الصغير عائد على اسم الله تعالى يعنى يعطون المال على حب الله
 أى على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انه الزكاة وهذا
 ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف
 عليه أن يتغاير ان ثبت ان المراد به غير الزكاة ثم انه لا يجوز ان يكون من التطوعات أو من الواجبات لا جاز
 أن يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقف
 التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من
 الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل
 على تحقق هذا الوجوب النص والعقول (أما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم
 الآخر من بات شبعانا وجاره طائرا الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكاة
 ثم نزل وآتى المال على حبه وحكى عن الشعبي انه سئل عن له مال فأذى زكاته فهل عليه شيء سواء فقال نعم
 يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الآية وأما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى
 الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولوا متعوا من
 الاعطاء جاز الا خدمتهم قهرا فهذا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن في هذا القول بما روى
 عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) انه معارض بما
 روى انه عليه الصلاة والسلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول أولى من قول علي (الثاني)
 أجمع الامم على انه اذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد أذى الزكاة
 بالكمال (الثالث) المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما الذى لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ
 بدليل انه يلزم التصديق عند الضرورة ويلزم النفقة على الأقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدرا فان قيل هب

انه صرح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب فلنأفهمه وجوه (أحدها) انه تعالى قدّم الاولى
فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يـكون ذلك جامعاً بين الصلة
والصدقة ولان القرابة من أوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويجوز بسببه على
المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على
ما قال كتب عليكم اذ حضر أحدكم الموت الاية وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند
بعضهم فلهذه الوجوه قدّم ذى القربى ثم أتبعه تعالى بالسائى لان الصغير الفقير الذى لا والد له ولا كاسب
فهو منقطع الخيلة من كل الوجوه ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتهت بهم ثم ذكر
ابن السبيل اذ قد تشتهت حاجته عند اشتداد رغبته الى أهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهم ما
دون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) ان معرفة المربشة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب
تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشتة حاجة من يقرب اليه أقرب ثم بحاجة اليتام ثم بحاجة
المساكين ثم على هذا النسق (وثالثها) ان ذى القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة
فيه نعمة وتؤذى قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذي
القربى ثم بالسائى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم
الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهم ما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتهت حاجته في الوقت
والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة
(القول الثاني) ان المراد بآيتاء المال ما روى انه عليه الصلاة والسلام عند ذكره لأهل بل قال ان فيها حقها هو
اطراق خلها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل
والمكاتب (القول الثالث) ان ابتداء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا أيضا
ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا اليتام وبين الزكاة (المسئلة الثالثة) أما ذوى القربى فن
الناس من محل ذلك على المذكور في آية النفل والغنية والاكثر من المفسرين على ذوى القربى للمعطين
وهو الصحيح لانهم به اخص وتطيره قوله تعالى ولا يأتى أولو الفضل منكم والسعة أن يؤثروا أولى
القربى واعلم ان ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين أو بولادة الجدتين فلا وجه لقص
ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعى أما القرابة فهي لفظ لغوية
موسوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد أما السائى فن
الناس من محله على ذوى السائى قال لانه لا يجوز من المتصدق أن يدفع المال الى اليتيم الذى لا يميز
ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراحمًا عارفاً بما وقع خطه وتكون
الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يختص على اليتيم وجه الاتفاق به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من
قال اليتيم هو الذى لا أب له مع الصغر وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والجهة فيه
قوله تعالى وآتوا السائى أموالهم ومعلوم انهم لا يؤثرون المال الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسمى يتيما أبى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغاً دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه وأما
المساكين ففيه خلاف سند كره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذى نقوله هنا ان المساكين أهل الحاجة
ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل ويتيسط وهو المراد بقوله والسائلين
وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه
يسأله يعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما
وصل اليك من السبيل والاول أشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابتداء له للزومه اياه كما
يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذى أتت عليه السمون ابن الايام وللشبعان بنو الحرب وللناس
بنو الزمان قال ذو الرقة وردت عشاء والثرى كأنها على قبة الرأس ابن ماء محلق

وأما قوله والسائلين فعني به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية المسلم والكافر
روى الحسن بن علي رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال للسائل حق ولولا على فرس وقال تعالى
وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم أما قوله وفي الرقاب ففيه مسائلان (المسئلة الأولى) الرقاب جمع
الرقبة وهي مؤخر أصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك أن مكانهم من البدن مكان الرقاب المشرف على
القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبة ولا يقال أعتق الله عنقه لأنه لما سميت رقبة ~~كأنها~~ ترأب
العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى
الآية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال الفقهاء واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات
فقال قائلون أنه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتباً فيعتقه على أداء كتابته فهو لا أجازوا شراء
الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة إلا في إعانة المكاتبين فنأول هذه الآية
على الزكاة المفروضة فحينئذ يبق في ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الأمرين فيها
قطعا ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى وأعلم أن تمام الكلام في تفسير هذه
الاصناف سابق إن شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الأمور
المعتبرة في تحقيق ماهية البرقولة وأقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى
والموفون بعدهم إذا عاهدوا وفيه مسلمان (المسئلة الأولى) في رفع والموفون قولان (أحدهما)
أنه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر الموفون والموفون عن الفراء والاختف (الثاني) رفع على
المدح على أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره وهم الموفون (المسئلة الثانية) في المراد بهذا العهد
قولان (الأول) أن يكون المراد ما أخذ الله من اليهود على عبادته بقولهم وعلى السنة رساله اليهم
بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى
عن أهل الكتاب أنهم نقضوا العهد والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي
أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم فكان المعنى في هذه الآية أن البر هو ما ذكر من الأعمال مع الوفاء
بعهد الله لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهده فخذوا أنبياءه وقتلوههم ~~وكذبوا~~ بكتابه
واعترض القاضي على هذا القول وقال إن قوله تعالى والموفون بعدهم صريح في إضافة هذا العهد
اليهم ثم أنه تعالى أكد ذلك بقوله إذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما ~~يكون~~ لزومه ابتداء من قبله تعالى
(والجواب) عنه أنه تعالى وإن ألزمهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الإلزام والتزموه فصح
من هذا الوجه إضافة العهد اليهم (القول الثاني) أن يحمل ذلك على الأمور التي يلتزمها المكلف ابتداء من
عنده نفسه وأعلم أن هذا العهد أثنان يكون بين العبد وبين الله وبينه وبين رسول الله أو بينه وبين سائر
الناس أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالتدور والايمان وأما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي
عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من
عاداه وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من
التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المتدوبات مثل الوفاء
بالمواعد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعدهم إذا عاهدوا يتناول كل هذه
الاقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه
المفسرون فقالوا هم الذين إذا وعدوا أنجزوا وإذا حلفوا أدبروا وإذا قالوا صدقوا وإذا اتفقوا أذوا
ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله أن آمنوا من فضله الآية (الامر الخامس) من الأمور المعتبرة
في تحقيق ماهية البرقولة تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين الباس وفيه مسائل (المسئلة الأولى)
في نصب الصابرين أقوال (الأول) قال الكشاف هو معطوف على ذوى القربى كأنه قال وآتى المال على حبه
ذوى القربى والصابرين قال النحويون إن تقدير الآية يصير هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه

ذو القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صفة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف على من يخشع قد عطف على الموصول قبل صلتها شيئا وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة ينزله اسم واحد ويحال ان يوصف الاسم او يوكد او يعطف عليه الا بعد ان تمامه وانقضائه يجتمع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعاً على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضاً قول **الصابرين** لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصفة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا الشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة **قول القائل** ان زيد افاضهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانفسيع اجر من احسن علام قال اولئك ففصل بين المبتدا والخبر بقوله انا لانفسيع قلنا الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالعطف الذى بينهما أشد من العطف الذى بين المبتدا والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدا والخبر جوازه بين الموصول والصفة (القول الثانى) قول القراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسبة فى صفة الشيء الواحد وأنشد القراء

الى المالك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة فى المزدحم

وقالوا فحين قرأ جملة الخطب بنصب جملة انه نصب على الذم قال أبو على الفارسي واذا ذكرت الصفات **التي** شيرة فى معرض المدح أو الذم فالاحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب فى الوصف والابلاغ فى القول فاذا خواف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كأنه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد فى الاعراب يكون وجهها واحد او وجه واحد ثم اختلاف الكوفون والبهميون فى أن المدح والذم لم يصارا لعينين لاختلاف الحركة فقال القراء على المدح والذم من كلام السامع وذلك أن الرجل اذا أخبر غيره فقال له عام زيد فرجما عن السامع على زيد وقال ذكرت واقه الظريف ذكرت العاقل اى هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فحرفى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعنى الظريف وأسكر القراء ذلك لوجهين (الاول) أن اعنى انما يجمع تفسير الاسم المجهول والمدح ياتى بعد المجرى (الثانى) أنه لو صح ما قاله الخليل اصح أن يقول قام زيد أخاك على معنى أخاك وهذا مما تعلقه العرب أصلاً واعلم أن من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أما قوله فى الباساء قال ابن عباس يريد الفقير وهو اسم من البؤس والضرر يقال يريد به المرض وهو ما اسما على فعلا ولا فعل لهما لانهم بالاسانعتين وحين الباس قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال فى سبيل الله والجهاد ومعنى اليأس فى اللغة الشدة يقال لا بأس عليك فى هذا أى لا شدة وعذاب بئس شديد ثم نسي الطوب بأس المناقبة من الشدة والعذاب يسمى بأساً لشدة قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصر ناسم بأس الله ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا أى أهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا فى ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسألة وهى انه قال هذه الواو فى الاوصاف فى هذه الآية للجمع فمن شرائط البر وتعام شرط اليأس ان يجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام به واحد منهم لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي أن يظن الانسان أن الموفى بعهد من جملة من قام بالبر وكذا الصابر فى اليأس امل لا يكون قائماً بالبر الا عند استجماع هذه الخصائص ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا يجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة فى جميع المؤمنين وما توفيقى الا بالله عليه نوكات (الحكم الرابع) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأتى بالأتى فمن عفى له من أخيه شيئاً فتابع بالمعروف واداء اليه بما حسان ذلك تحقير من ربكم ورسمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم قبل الشروع

في التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله إزالة الأحكام التي كانت
 ناسخة قبل بعث محمد عليه السلام وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون
 العفو فقط وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية ليكنهم كانوا يظهرون التعدي
 في كل واحد من هذين الحكمين أما في القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين أحدهما أشرف من الأخرى
 فلا يشرف ~~كانوا يقولون~~ ليعتللوا بالعبء من الحرمة منهم وبالمرأة من الرجل منهم وبالرجل من الرجل منهم
 وكانوا يجعلون برأحتهم ضعف برأحت خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل
 انسانا من الاشراف فاجتمع أقارب القتلى عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدي ثلاث قالوا وما
 هي قال اما تحبون ولدي أو تلوّن داري من هجوم السماء أو تدفعوا الى جملة قومكم حتى اقتله ثم ثم لا أرى
 اني اخذت عوضا وأما الظلم في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما
 بعث الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في ~~كم~~ القصاص وأزل
 هذه الآية (والرواية الثانية) في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والضير كانوا مع تدينهم بالكتاب
 سلكوا طريقة العرب في التعدي (والرواية الثالثة) انها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه (والرواية
 الرابعة) ما نقلها احمد بن حنبل الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري
 أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبد والذكرين والاثنتين يقع القصاص ويكفي
 ذلك فقط فاما اذا كان القاتل العبد حر أو الحر عبد افانه يجب مع القصاص التراجع فأما حر قتل عبدا
 فهو قوده فان شاء مولى العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يقطعوا عن العبد من دية الحر ويردوا الى
 أولياء الحر بقية دية وان قتل عبدا حر افهوه قوده فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد فأقطعوا بقية العبد
 من دية الحر وادوا بعد ذلك الى أولياء الحر بقية دية وان شاءوا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل
 رجل امرأته وهم اقود فان شاء أولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية وان قتلت المرأة رجلا فهي به قود فان
 شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية وان شاءوا أعطوا كل الدية وتركوها قالوا والله تعالى
 أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبد والاثنتين والذكرين فاما عند
 اختلاف الجنس فالأكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فترجع الى التفسير أما قوله
 تعالى كتب عليكم فعنه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى
 كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى ~~كتب~~ عليكم الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر
 أحدكم الموت ان تتركوا خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أي المفروضات
 وقال عليه السلام ثلاث كذب على ولم تكن كتب عليكم (والثاني) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله
 تعالى والله على الناس حج البيت وأما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قتل أو اقتل فلان
 أثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتد اعلى آثارهما قصاصا وقال تعالى وقالت لاخته قصه أي اتبعي
 أثره وسيمت القصة قصه لأن الحكاية تساوي المحكي ومعنى القصص لانه يذكر مثل اخبار الناس ويسمى
 المقتص من القصة تعادله جانبيه وأما قوله تعالى في القتل أي بسبب قتل القتل لأن كلمة في قد تستعمل للسببية
 كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فصارت قد ير الاية نائما الذين آمنوا
 وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتل فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب
 قتل جميع القتلى الا انهم أجمعوا على ان غير القتلى خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص
 أيضا في صور كثيرة وهي اذا قتل الوالد والد والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حرييا أو تعا هدا وفيما
 اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يفي حجة فيما عداه فان قيل قواكم
 هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان (الاول) أن القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل
 أو على ولي الدم أو على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا انه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب

عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا أقرب للتقوى (والثالث) أيضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبى عن الشيء لا تعلق له به (السؤال الثاني) اذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل أقصى ما في الباب ان الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تفسر دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من وجهين (الاول) أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجزى بحرامه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام أن يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولي الدم استيفاءه (والثاني) انه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له أن يمنع ههنا وليس له أن ينكر بل لازى والسارق الهارب من الحدود له ما أيضا أن يستتر بستر الله ولا يقرأ والفرق أن ذلك حق الا دعى (وأما الجواب) عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الآية يقتضى ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضى ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه وينفرد على ما ذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب أبو حنيفة الى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي في أحد قوله الى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية واجتج أبو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعيننا انما النزاع في ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الآية دلالة على انه اذا أراد الدية ليس له ذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا في كيفية المعاملة التي دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعي براهي جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المرة والاحر رقبته وكذلك لو أحرق الاول بالنار أحرق الثاني فان مات في تلك المرة والاحر رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تساؤل النفس بارجى ما يمكن فعلى هذا لاقتصاص الا بالسيف بجز الرقبة حجة الشافعي رحمه الله ان الله تعالى أوجب التسوية بين القسعين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (أحدها) انه يجوز أن يقال كتبت التسوية في القتل الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لو لا دخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخل تحت النص (وثانيها) اننا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الامور امارت الآية بجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مقبولة لكانها رعايا مارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لو لم تفد الا ليجاب التسوية في أمر من الامور فلا يشبهن الاوهما متساويان في بعض الامور فينتد لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المتضمنة لوجوب المعاملة كقوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بانظر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما يروى أن يهودي ارضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الأحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا واجتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعدب بالنار الاربعها (والجواب) أن الأحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان هذا

القاتل اذ لم يثبت وامر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حق من عقوبته من الله تعالى أما اذا كان ثابتا فقد انقضى واهل انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدلائل ذات على ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع ان يبقى الثابت مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تجوز لغير الموت فثبت ان شرع القصاص في حق الثابت لا يمكن ان يكون عقوبة ثم عند هذا الاختلاف افعال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انما شرع ان يكون اطفائه ثم سألوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل اطفائه وأجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لساير المكافين من حيث ربح ساير الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاضرار والتمرد أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والاني بالاني ففيه قوم من (القول الاول) ان هذه الآية تقتضي ان لا يكون القصاص مشروعاً الا بين الحرين وبين العبدين وبين الاثنين واحتجوا عليه بوجوده (الاول) أن الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد أن يقتل كل حر بالحر ولو كان قتل حر بعبد مشروعاً لكان ذلك الحر مقتولا بالحر وذلك يناقض احتجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر (الثاني) أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقا بالجملة لا بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعظم من الخبر بل اما ان يكون مساويا له أو أخص منه وعلى التقديرين فهو هذا يقتضي أن يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك يناقض كون حر مقتولا بالعبد (الثالث) وهو انه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلماذا ذكر عقوبة قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مخرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى واجبا للقصاص على الحر يقتل العبد اجمال رعاية التسوية في هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعاً فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس فجوابنا أن الترجيح معنا الوجهين (أحدهما) أن قوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التي تمسككم اشرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى في الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيها) أن الآية التي تمسككم اشتملت على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا تقتل الانثى الا بالانثى الا ما خلا هذا الظاهر لدلالة الاجماع والامتناع المستنبط من نسي هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ أما الاجماع فظاهر وأما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلا يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذلك القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والله أعلم (القول الثاني) أن قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن قوله والاني بالاني يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة ولو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض (الثاني) أن قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذکر واذ تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذکر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لغواً ليسوى نفي الحكم عن سائر العصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكرها فيها وجهين (الاول) وهو الذي عليه الاكثر أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول هذه الآية انهم كانوا يفتنون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم أن القائلين بالقول الاول أن يقولوا أما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن

المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والامامة
والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا أقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل
والشريف بالخسيس الا انه بقي في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا أن قوله كتب عليكم القصاص
في القتل يوجب قتل الحر بالعبد الا اننا نسا أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد
هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا
بحري الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام (الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن
جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري أن هذه الصورة هي التي يكتفي فيها بالقصاص أما في سائر
الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكروا لا في هذا لا يكتفي بالقصاص
بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحن هذا القول في سبب نزول هذه الآية الا أن كثيرا من المحققين زعموا أن
هذا النقص لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا
تراجع فكذلك يقتل الذكرا بالانثى ولا تراجع ولان القودنم اية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه
أما قوله تعالى فمن عني له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان فاعلم أن الذين قالوا موجب
العمد أحدهم من اما القصاص واما الدية فتكون هذه الآية وقالوا الآية تدل على أن في هذه القصة
عافيا ومعفو عنه وليس ههنا الاولى الدم والقاتل فيكون العافي أحد هما ولا يجوز أن يكون هو القاتل
لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولي الذي له الحق على القاتل فصارت تدبر الآية فإذا
عفا ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبس القاتل ذلك العفو معروف وقوله شيء منهم فلا بد من حمل
على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصارت تدبر الآية اذا حصل العفو للقاتل عن
وجوب القصاص فليتبس القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه ما لا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية
فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ولو لم يكن كذلك
لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يوجب كد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة
أي اثبات الخيار لكم في أخذ الدية وفي القصاص رحمة من الله عليكم لان الحكم في اليهود حكم القصاص
والحكم في النصارى حكم العفو فنفخ عن هذه الامة ونشرع لهم التخفيف بين القصاص والدية وذلك تخفيف
من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد يكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى
المال وقد يكون القود آثرا اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبسه
رحمة من الله في حقه فان قيل لا بد أن العافي هو ولي الدم قوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي
الدم قلنا لا بد أن العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عني له من أخيه شيء أي من سهل له من أخيه
شيء يقال أتاني هذا المال عفوا أم قرا أي سهلا ويقال خذ ما عفا أي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو
فيكون تقدير الآية فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبس ولي
الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالا حسان من غير مطال
ولا مدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على
الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا أن العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز أن يقال
المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين شر يكتن قبعة وأحد ما خيئت في قلب نصيب الآخر ما لا فاقه
تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وأمر القاتل بالأداء اليه باحسان سلمنا أن العافي
هو ولي الدم سواء كان له شريك أو لم يكن لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذا مشروط برضا القاتل الا انه تعالى
لم يذكر رضا القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عافي انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل
عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له الا النفس ولا المال أما بذل المال ففيه اجزاء النفس فلما كان هذا الرضاء
حاصلا في الاعم الاعلى لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر (والجواب) حمل لفظ العفو في هذه

الآية على اسقاط حق القصاص أولى من جله على أن يبعث القاتل المال الى ولي الدم ويأمنه من وجهين
 (الاول) ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحل اللفظ في هذه
 الآية على اسقاط الحق أولى من جله على ما ذكرتم لأنه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان
 حل قوله من عني له من أخيه شيء على اسقاط حق القصاص أولى لأن قوله شيء لفظ مبهم وحل هذا المبهم على
 ذلك المعنى الذي هو المذكور السابق أولى (الثاني) أنه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع
 بالمعروف وإداء اليه باحسان عيبا لأن بعد وصول المال اليه بالسيرة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة
 بذلك المعطى الى أن يؤمر بإداء ذلك المال بالا حسان وأما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين (الاول)
 أن ذلك الكلام انما يتنهي بفرض صورة مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركين شخصين ثم عفا
 أحدهما وسكت الآخر والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطابق على الصورة
 الخاصة المقيدة خلاف الظاهر (والثاني) أن الهاء في قوله وإداء اليه باحسان ضمير عائد الى المذكور
 سابق والمذكور السابق هو العافي فوجب أداء هذا المال الى العافي وعلى قواه كم يجب يجب أدائه الى غير
 العافي فكان قوله لكم باطلا وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا اما ان يكون ممتنع الزوال أو كان يمكن
 الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب أن يكون ممكنة أخذ الدية نافية لولي الدم على الاطلاق وان كان
 يمكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذي مادات الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وأنه غير جائز ولما
 تلخص هذا البحث فنقول الآية بقيت فيها البحوث لفظية تذكرها في معرض السؤال والجواب (البحث
 الاول) كيف تركب قوله من عني له من أخيه شيء (الجواب) تقديره من عني له من أخيه شيء من العفو
 وهو كقوله سير بريد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثاني) ان عفاني عدي يعني باللام فواجهه
 قوله من عني له (الجواب) انه يمدى بعني الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله
 تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قبل عفوت فلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت
 له عنه وعليه هذه الآية كانه قيل من عني له من جنائيه فاستغنى عن ذكر الجنائية (البحث الثالث)
 لم قيل شيء من العفو (الجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود
 فقط فحينئذ يقال القود لا يتبع بعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة أما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال
 كان مجموع حقه متبعضا لان له أن يعفو عن القود دون المال وله أن يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك
 جاز أن يقول من عني له من أخيه شيء (والجواب الثاني) أن تشكيك الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه يجوز
 أن يتوهم أن العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى أن العفو عن جزئه
 كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقه فلو عرف الشيء
 كان لا يفهم منه ذلك فلما كره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى من عني له من أخيه شيء
 (البحث الرابع) باي معنى أثبت الله وصف الاخوة (والجواب) قيل ان ابن عباس تفسر بهذه الآية
 في بيان كون الناسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الاول) أنه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص
 عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل بعد العدون وهو بالاجماع من الكبار ورواهذا يدل
 على ان صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك أن هذه
 الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلو لا أن الايمان باق مع الفسق والامانة بقيت
 الاخوة الحاصلة بسبب الايمان (الثالث) أنه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو
 انما يليق بال مؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص
 في القتلى هم الاثمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل
 قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بعد التأويل (والثاني) أن القاتل
 قديتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (وأما الوجه الثاني)

وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحد ولا شك أن المؤمن من اخوة قبل الاقدام على القتل (والثاني) الظاهر أن القاسق يتوب وعلى هذا التقدير أن يكون ولي المقتول أخاه (والثالث) يجوز أن يكون جعله أخاه في النسب كقوله تعالى والى عاد أخاهم هوذا (والرابع) أنه حصل بين ولي الدم وبين القتيل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في إطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ما أدى تعلق (والخامس) ذكره بلفظ الاخوة لعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد (والجواب) أن هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى أثبت الاخوة على الإطلاق أما قوله تعالى فاتبع بالمعروف وأداء إليه باحسان ففيه ابجاث (البحث الاول) قوله فاتبع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره فحكمه اتباع أو هو مبتدأ خبره محذوف وتقديره فعله اتباع بالمعروف (البحث الثاني) قيل على العاقبة الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه أداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فإنه يتبع عفو العاقبة بعروف ويؤدى ذلك المعروف إليه باحسان (البحث الثالث) الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا العين المال فإنه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا الغير المال الواجب فالامهال الى ان يتباع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاثم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعداء في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل أما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فضيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله ذلك أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حكم لان العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم والدية والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو وتسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس (وثانيها) أن قوله ذلك راجع الى قوله فاتبع بالمعروف وأداء إليه باحسان أما قوله فخذ ذلك التخفيف يعنى جاوز الحد الى ما هو أكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية وذلك لان أهل الجاهلية اذا عفوا وأخذوا الدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله أو أكثر من قاتله وأطلب أكثر مما وجب له من الدية أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب أن يحتمل على الجميع لعدم اللفظ فله عذاب أليم وفيه قولان (أحدهما) وهو المنه ورأه نوع من العذاب شديد الالم في الآخرة (والثاني) روى عن قتادة أن العذاب الالم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا عاقبة لأعدائى أحد اقتل بعد أخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الالم عند الإطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) اننا نرى أن القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق السائب فلا يصح إطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه (وثالثها) أن القتيل لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم

• قوله تعالى (واسم في القصاص حياة يا أولى الابواب لعلمكم تتقون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلاء توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يلحق بكال رحمة ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيده حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حياة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الآية وجوه (الاول) أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة الحياة وازالة الشئ يمنع أن تكون نفس ذلك الشئ بل المراد أن شرع القصاص يقضى الى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلا وفي حق من

يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما أيضا أما في حق من يريد أن يكون قاتلا فلا بد أن يعلم أنه لو قتل قتل ترك
القتل فلا يقتل فيبقى حيا وأما في حق من يراد جعله مقتولا فلا بد أن يعلم أنه لو قتل قتل ترك
ترك قتل فيبقى غير مقتول وأما في حق غيرهما فلا بد أن يعلم أنه لو قتل قتل ترك
وفي بقاء ما بقاء من يتعصب لهما لأن الفتنة عظيمة بسبب القتل فتؤدي إلى المحاربة التي تنتهي إلى قتل عالم
من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا وزوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل (الوجه الثاني)
في تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن سافك الدم إذا أقبل منه ارتدع
من كان يهيم بالقتل فلم يقتل فيمكن القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم أن الوجه الذي ذكرناه
غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج وذلك لأنه إذا علم
أنه إن جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الإقدام فيه يصير سببا لبقائه لأن الجرح لا يؤمن فيه الموت
وكذلك الجراح إذا اقتص منه وأيضا فالشجرة والجراحة التي لا قود فيها إذا دخل تحت الآية لأن الجراح
لا يأمن أن تؤدي جراحته إلى زهوق النفس فيلزم القود فغوف القصاص حاصل في النفس (الوجه
الثالث) أن المراد من القصاص إيجاب التسوية فيكون المراد أن إيجاب التسوية حياة غير القاتل
لأنه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي (الوجه الرابع) قرأ أبو الجوزاء
ولكم في القصاص حياة أي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص القرآن أي لكم
في القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من أمرنا ويحيي من حي عن بينة والله أعلم (المسئلة الثانية) اتفق
علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني بالغة إلى أعلى الدرجات وذلك لأن العرب عبروا
عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض أحياء للجميع وقول آخرين أكثر القتل لقتل القاتل
وأجود الفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انني للقتل ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا ويبيان
التفاوت من وجوه (أحدها) أن قوله ولكم في القصاص حياة أخصر من الكل لأن قوله ولكم لا يدخل
في هذا الباب إذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لأن قول القاتل قتل البعض أحياء للجميع لا بد فيه من تقدير
مثله وكذلك في قولهم القتل انني للقتل وإذا تأملت علمت أن قوله في القصاص حياة أشد اختصارا من
قولهم القتل انني للقتل (وثانيها) أن قولهم القتل انني للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء
نفسه وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص
ثم ما جعله سببا لمطابق الحياة لأنه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قوله
القتل انني للقتل فيه تكرير لفظ القتل وليس قوله في القصاص حياة كذلك (ورابعها) أن قول القاتل
القتل انني للقتل لا يفيد إلا الردع عن القتل وقوله في القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح
وغيرهما فهو أجامع للفوائد (وخامسها) أن نفي القتل مطلوب تبعا من حيث أنه يتضمن حصول الحياة
وأما الآية فأنتم إذا قلتم حصول الحياة وهو مقصود أصلي فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظلم القاتل
مع أنه لا يمكن أن يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما الثاني لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو
القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرها ظاهر التناوب بين الآية وبين كلام
العرب (المسئلة الثالثة) احتجبت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة في قولهم أن المقتول
لوم يقتل لوجب أن يموت فقالوا إذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لوم يقتل فذهب أن شرع القصاص يزجر
من يريد أن يكون قاتلا عن الإقدام على القتل لأن ذلك الإنسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله
فحينئذ لا يكون شرع القصاص مقصبا إلى حصول الحياة فإن قيل انما انما نقول فيمن قتل لوم يقتل كان
يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لوم يقتل كيف يكون حاله فإذا
قلتم كان يموت فقد حكمتم في أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون يموت كقتله وذلك يصح ما أئزمنكم
لأنه لا بد من أن يكون على قولكم المعلوم أنه لم يقتله أم لا لأنه منعه مانع عن القتل أو بأن خاف قتله أنه كان

يموت وفي ذلك صحة ما أئزمتناكم هذا كاه ألفاظ القاضى أما قوله تعالى يا أولى الألباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فإذا أرادوا الإقدام على قتيل أعدائهم وعلوا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعاً لهم لأن العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فإذا خاف ذلك كان خوفه سبباً للكف والامتناع إلا أن هذا الخوف إنما يتولد من الفكر الذى ذكرناه عن له عقل يهديه إلى هذا الفكر فمن لا عقل له يهديه إلى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الألباب وأما قوله تعالى لعلمكم تتقون ففيه مسائل (المسئلة الأولى) لفظة لعلم للتربى وذلك إنما يصح في حق من لم يكن عالماً بجميع العلوم وجوابه ما سبق في قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خافكم والذين من قبلكم لعلمكم تتقون (المسئلة الثانية) قال الجبائى هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى سواء كان في العلوم أنهم يتقون أو لا يتقون بخلاف قول الجبيرة وقد سبق جوابه أيضاً في تلك الآية (المسئلة الثالثة) في تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والأصم أن المراد لعلمكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص (والثاني) أن المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص للتقوى بحمله على الكل أولى ومعلوم أن الله تعالى إنما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لأجل أن يتقوا النار باجتنب المعاصى ويكفوا عنها فإذا كان هذا هو المقصود الأصلي وجب حمل الكلام عليه (الحكم الخامس) * قوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين

والأقربين بالمعروف حقا على المتقين اعلم أن قوله تعالى كتب عليكم يقتضى الوجوب على ما بيناه أما قوله إذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معانية الموت لأن في ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الإيصاء ثم ذكرنا في تفسيره وجهين (الأول) وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضوراً مارة الموت وهو المرض والخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فميت يخاف عليه الموت أنه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلذانه قد وصل (والثاني) قول الأصم أن المراد فرض عليه الوصية في حال الصحة بأن يقولوا إذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضى والقول الأول أولى الوجهين (أحدهما) أن الموصى وإن لم يذكر في وصيته الموت جاز (والثاني) أن ما ذكرناه هو الظاهر وإذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره أما قوله إن ترك خيراً فلا خلاف أنه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وماتت فوا من خير وانه أحب الخير من خير فقير وإذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان (أحدهما) أنه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهري قال الوصية واجبة في الكل واجتج عليه وجهين (الأول) أن الله تعالى أوجب الوصية فيما إذا ترك خيراً والمال القليل خير من المال الكثير فلهذا قال في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وأيضاً قوله تعالى لما أنزلت إلى من خير فقير وأما المعقول فهو أن الخير ما يستفيع به والمال القليل كذلك فيكون خيراً (الحجة الثانية) أن الله تعالى اعتبر أحكام الموارث فيما يبقى من المال قل أم كنز دليل قوله تعالى الرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كنز نصيباً مغروراً فوجب أن يكون الأمر كذلك في الوصية (والقول الثاني) وهو أن لفظ الخير في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن من ترك درهمين لا يقال أنه ترك خيراً كما يقال فلان ذومال فائتمار إذ تعظيم ماله ومجاورته حد أهل الحاجة وإن كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتولاه الإنسان من قليل أو كثير وكذلك إذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فائتمار إذ به تكثير النعمة وإن كان أحد لا ينفعك عن نعمة الله وهذا باب من الجواز مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء النقص كما قد روى من قوله لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وقوله ليس يؤمن من بات شعباناً وجره جائع ونحو هذا (الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء كان قليلاً أو كثيراً لما كان التقييد بقوله إن ترك خيراً كلاماً مقيداً لأن كل أحد لابد وأن يترك شيئاً ما قليلاً كان أو كثيراً أما الذى يموت عرباً أو لا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذى يستر به عورته فذلك

في غاية الندرة فإذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير فقد زال المال هل هو مقدار بمقدار معين
محدود أم لا فيه قولان (القول الأول) أنه مقدار بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى
عن علي رضي الله عنه أنه دخل على مولى له سمى في الموت وله سبعة مائة درهم فقال أولاً وصي قال لا إنما
قال الله تعالى أن ترك خيراً وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قال لها إنني
أريد أن أوصي قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله أن ترك خيراً
وإن هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس إذا ترك سبعة مائة درهم فلا يوصي
فإن بلغ ثمانمائة درهم أوصي وعن قتادة ألف درهم وعن النخعي من ألف وخمسمائة درهم (والقول
الثاني) أنه غير مقدار بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال لأن مقدار من المال يوصف
المربحانة غنى وبذلك القدر لا يوصف غير بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يتبع في الإيجاب
أن يكون متعلقاً بمقدار مقدّر بحسب الاجتهاد فليس لأحد أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على
أن هذه الوصية لم تجب فيه لقط بأن يقول ولو جبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية
ففيه مثلان (المسئلة الأولى) أنها قال كتب لأنه أراد بالوصية الإيصاء ولذلك ذكر الصمير في قوله في بدله
بعد ما جده وأيضاً اعتمد ذكر الفصل بين الفعل والوصية لأن الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤث والفعل
كالعوض من تأنيث والتأنيث تقول حضر القاضي امرأة فيذكرون لأن القاضي فصل بين الفعل
وبين المرأة (المسئلة الثانية) رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثاني)
على أن يكون مبتدأ والوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع يكتب كما تقول قبيل عبد الله قائم فقولا
عبد الله قائم جملة مركبة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع قبيل أما قوله للوالدين والأقربين ففيه مسائل
(المسئلة الأولى) اعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة بين يعد ذلك أنها واجبة لمن فقال للوالدين
والأقربين وفيه وجهان (الأول) قال الأصم أنهم كانوا يوصون للابعد من طلب الفخر والشرف
ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى في أول الإسلام الوصية لهؤلاء ولا منعاً للقوم عما
كانوا اعتادوه وهذا بين (الثاني) قال آخرون أن إيجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الموارث جعل
الله الخيار إلى الموصي في ماله والزعم أن لا يتعدى في إخراج ماله بعد موته عن الوالدين والأقربين فيكون
واصل إليهم بتلك واختياره ولذلك لما نزلت آية الموارث قال عليه الصلاة والسلام إن الله قد أعطى كل
ذي حق حقه فلا وصية لوارثين إن ما تقدم كان واصل الله بهم بعبطية الموصي فأما الآن فالله تعالى قدر
لكل ذي حق حقه وإن عطية الله أولى من عطية الموصي وإذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة فعلى هذا
الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والأقربين (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله والأقربين
من هم فقالوا قائلون هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد وهو قول عبد الرحمن
ابن زيد عن أبيه (والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ويحاجه أن المراد من الأقربين من عد الوالدين
(والقول الثالث) أنهم جميع القربان من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية
للقرابة ثم رآها منسوخة (والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون
عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيجوز أن يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويجوز أن يكون المراد منه
تعيين من يوصي له من الأقربين عن لا يوصي لأن كلا الوجهين يدخل في المعروف فكأنه تعالى أمره
في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فإذا فاضل بينهم فبالمعروف وإذا سوى فيكمثل وإذا حرم البعض فكمثل
لأنه لو حرم الفقير وأوصى للفقير لم يكن ذلك معروفاً ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقه هما بين بنى العم لم يكن
معروفاً ولو أوصى لأولاد الجدة البعيدة مع حضور الأخوة لم يكن ما يأتيه معروفاً فالله تعالى كافه الوصية
على طريقة جيدة خالية عن شوائب الإيجاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لا يجد أن يقول لو كانت
الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا أما قوله تعالى حقاً على

المتقين فزيادة في تركه وجوبه بقوله مقام صدره وكذا أي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم (فالجواب) من وجهين (الاول) ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم ان اثر التقوى وتحرام وجعله طريقة له وذهب بان يدخل الكل فيه (الثاني) ان هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا اجل ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين يفي عن الوجوب ثم انه تعالى أكد ذلك بالاجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار أبي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه (أحدها) ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من انصابتهم (وثانيها) انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية من حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المناقاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصوصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقرباء ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخل تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسهطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب المجابة ومنهم من يسقط في حال وثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل حله الرحم فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تسمعون به والارحام وبقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايضا ذى القربى فهذا تقرير مذهب أبي مسلم في هذا الباب أما القائلون بان الآية منسوخة فيسوجه تغريما على هذا المذهب ابجاث (البحث الاول) اختلفوا في انها باي دليل صارت منسوخة وذكرنا وجوها (أحدها) انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذي حق حقه ففعلوا هذا بعدلانه لا يتسع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل انه لا بد وأن تكون منسوخة فحين لم يخالف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم باسباب الارث فلا يبقى الوصية شيء الا ان هذا التخصيص لا نسخ (وثانيها) انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لأوصية لوارث وهذا أقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبرا واحدا الا ان الأئمة نقلته بالقبول فالتحقيق بالمتواتر وإقائل أن يقول ويدعي ان الأئمة نقلته بالقبول على وجه القلق أو على وجه القطع (والاول) مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به (والثاني) ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الاحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وانه غير جائز (وثالثها) انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا لانهم اكتبوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل وإقائل أن يقول المأثبات ان في الاممة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعي انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو أن نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقرباء قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقرباء لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في آية المواريث من بعد وصية يوصي بها أو دين وظاهر الآية يقتضي انه اذا لم تكن وصية ولا دين فالأصل أجمع

مصروف الى أهل الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم (البحث الثاني) القائلون
 بأن هذه الآية صارت منسوخة واختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث
 وفي حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فمن يرث
 ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار
 والعلامة بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمصيبة وقال طاوس ان
 أوصى للأجانب وترك الأقارب نزاع منهم ورد إلى الأقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية بقيت دالة على وجوب
 الوصية للقريب الذي لا يتكسرون وارثا رجعة هؤلاء من وجهين (الحجة الاولى) ان هذه الآية دالة
 على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب أمّا بآية الموارث وأما بقوله عليه الصلاة
 والسلام الا الوصية للوارث أو بالاجماع على انه لا وصية للوارث وهما الاجماع غير موجود مع ظهور
 الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا
 (الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده
 وأجمعنا على ان الوصية لغير الأقارب غير واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب
 وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية وأما الجمهور والقائلون بأن هذه الآية صارت
 منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو
 دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بأن هذه الآية ما صارت منسوخة في حق القريب
 الذي لا يكون وارثا واختلفوا في موضعين (الاول) نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للفقير
 فالأفقر من الأقرباء وقال الحسن البصري هم والأغنياء سواء (الثاني) روى عن الحسن وخالد بن زيد
 وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فممن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث
 الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب ووردت الى
 الأقارب والله أعلم به قوله تعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فانما سمعه على الذين يبدلون ان الله سميع عليم) اعلم أنه
 تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها تابعها بما يجري مجرى الوصية في تغييرها أمّا قوله تعالى
 فمن بدله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المبدل من هو فيه قولان (أحدهما) وهو المسموع ورأيه هو
 الوصي أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصي فبان بغير الوصي الوصية إما في الكتابة وإما في قسمة الحقوق
 وأما الشاهد فبان بغير شهادة أو بكتبتها وأما غير الوصي والشاهد فبان ينعوا من وصول ذلك المال الى
 مستحقه فهو هؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله (والقول الثاني) أن المنهي عن التغيير هو
 الموصى من غير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لاننا انهم كانوا في الجاهلية
 يوصون للأجانب ويتركون الأقارب في الجوع والضر قاله تعالى أمرهم بالوصية للأقربين ثم زجر
 بقوله فمن بدله بعد ما سمعه من أمرض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) الكتابة في قوله فمن بدله
 عائدة الى الوصية مع ان الكتابة المذكورة مذكورة والوصية مؤثقة وذكرها فيه وجوها (أحدها) أن
 الوصية بمعنى الإيصاء ودالة عليه كقوله تعالى فمن جاءه موعظة أي وعظوا والتقدير فمن بدله ما قاله الميت أو ما
 أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قيل الهاء راجعة الى الحكم والقرض والتقدير فمن بدله الأمر المقدم ذكره
 (وثالثها) أن الضمير عائدة الى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤثقة (ورابعها) أن
 الكتابة تعود الى معنى الوصية وهو قول أو فعل (خامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحق فيجبوز أن
 يكنى عنها بكتابة المذكر أما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاسم انما ثبت أو يعظم بشرط ان يكون
 المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسمع لولم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه أما قوله فانما سمعه على
 الذين يبدلون فاعلم أن كلمة انما للعصر والضمير في قوله فانما عائدة الى التبديل والمعنى أن انتم ذلك التبديل
 لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام

(أحدهما) أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه (وثانيها) أن الإنسان إذا أمر الوارث بفضاء دينه ثم إن الوارث كفر فيه بان لا يقتضى دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب كفره ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) أن الميت لا يعذب بسبب كفر غيره عليه وذلك لأن هذه الآية دالة على أن التبدل لا يعود إلا إلى المبدل فإن الله تعالى لا يؤخذ أحد بأذى غيره وتتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس نفسا إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليه الما ما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثالثة) إذا وصى للأجانب وفي الأقارب من تشته حاجته هل يجوز للأوصى تغيير الوصية أم لا من يقول بوجوب الوصية إن لا يرث من الوالدين والأقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للأقارب واجبة عليه فإذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الأجانب كان ذلك الاجنبى أحق به ومنهم من قال يقتضى ذلك ويرد إلى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أما من لا يوجب الوصية للقريب الذى لا يرث فاما أن يكون ذلك بالثالث أو بأكثر من الثالث فإن كان بالثالث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثالث لأنه عليه الصلاة والسلام قال الثالث والثالث كثير فندب إلى النقصان ومنهم من قال بل الثالث مستحب لأنه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقد تركوه وهذا هو الأولى فاما إن كانت الوصية بأكثر من الثالث فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة والتمس الرضاء منهم وقال آخرون لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت ثم إذا وصى بأكثر من الثالث اختلفوا بينهم من قال يجوز أن اجازة الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله إن الله مبيح عليهم فنعناه أنه تعالى سمح للوصية على حدها ويعلمها على صفتها فلا يفتنى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله أعلم • قوله تعالى (فمن خاف من موص بجنفا أو عا فاصح بينهم فلاثم عليه إن الله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما نوى عدم تبديل الوصية بين أن المراد بذلك التبدل أن يبدله عن الحق إلى الباطل أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الإصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص بجنفا أو عا فاصح بينهم لأن الإصلاح يقتضى ضربا من التبدل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبدل وبين ذلك التبدل الأول بأن أوجب الاثم في الأول وأزاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلا وتغييرين للتأثير لأن حكمهما واحد في هذا الباب وهما مسائل (المسئلة الأولى) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية) الجنف الميل في الأمور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون في الماخى وفتحها في المسئلة قبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لأثم والفرق بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد (المسئلة الثالثة) في قوله تعالى فمن خاف قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية فإن قيل الخوف انما يصح في أمر متفرد والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف (والجواب) من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصالح إذا شاهد الموصى بوصى فظهرت منه أمارات الجنف الذى هو الميل عن طريق الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل أو شاهد منه تعمد أبان يزيد غير المستحق أو يذمه المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعنده ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الإصلاح لأن إصلاح الامر عند ظهور أمارات فسادة وقبل تقرر فسادة يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصى يقول وقد حضر الموصى والشاهد على وجه المشورة أريد أن أوصى للأباعد دون الأقارب وإن أزيد فلا نافع أنه لا يكون مستحقا للزيادة أو ناقص فلا نافع أنه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف وانما لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص بجنفا فعلقه بالخوف الذى هو الفتن ولم يلقه بالعلم (الوجه الثاني) في الجواب أنه إذا وصى على الوجه الذى ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز أن يستمر لأن الموصى ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك

لم يصبر الخلف والايثم مع الوصيين لان تجوز نفسه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف
(الوجه الثالث) في الجواب ان بتقدير ان تستقر الوصية ومات الموصي فن ذلك يجوز ان يقع بين الورثة
والموصي لهم مصالحة على وجه ترك الميراث والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الخلف والايثم ماضيا
مستترا فصح أن يعاقبه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه **ب** كن أن تذكر في معنى الخوف وان
كان الوجه الاول هو الاقوى (القول الثاني) في نفسه قوله تعالى فن خاف أي فن علم والخوف والخشية
يسبب عملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين
الظن مشابهة في أمور كثيرة فلذلك اصح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون
مدعى الآية أن الميت اذا اخطأ في وصيته أو جازئها متعمدا فلا سرح على من علم ذلك أن يغيره ويرد إلى
الاصلاح بعدموته وهذا قول ابن عباس وقتادة والريبع (المسئلة الرابعة) قد ذكرنا أن الخلف هو الخطأ
والايثم هو العمد ومع الوصيين أن الخطأ في حق الغير في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد
في ذلك فن هذا الوجه سوى عز وجل بين الامرين أما قوله تعالى فاصح بينهم فبينهم فبينهم مسائل (المسئلة
الاولى) هذا المصالح من هو الظاهر انه هو الموصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد
يكون المراد منه من يتولى ذلك بعدموته من وال أو ولي أو وصي أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون
تحت قوله تعالى فن خاف من موص اذا ظهرت لهم أمارات الخلف والايثم في الوصية أو علموا ذلك فلا
وجه للتخصيص في هذا الباب بل الموصي والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لانهم
ثبتت الوصية فكانت تعلقهم بها أشد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول الضمير في قوله فاصح بينهم لا بد
وأن يكون عائدا إلى المذكور سابق بما ذكرنا المذكور السابق (وجوابه) انه لا شبهة أن المراد بين أهل
الوصايا لان قوله من موص دل على من له الوصية فصار **ك** أنهم ذكرنا فاصح أن يقول تعالى فاصح
بينهم كأنه قال فاصح بين أهل الوصية وقال قائلون المراد فاصح بين أهل الوصية والميراث وذلك هو ان
يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث فاصح يصلح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف
من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصي انما يدل على أهل الوصية لا على الورثة (وثانيها) أن الخلف
والايثم لا يدخل في أن يوصى بأكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز إلا بالرضى صار **ك** ولا يحتاج
في ابطاله إلى اصلاح لانه ظاهر البطلان (المسئلة الثالثة) في بيان كيفية هذا الاصلاح وههنا بحثان
(البحث الاول) في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا أن ذلك
الخلف والايثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول فاصلاحها انما يكون بإزالة هذه الامور الثلاثة ورد كل
حق إلى مستحقه (البحث الثاني) في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول الخلف
والايثم ههنا يقع على وجوه منها أن يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال إلى الوراث
اما بذكر اقرارا وبالغرام عقد ففهمنا يمنع منها أن يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للاباعد
وفي الاقارب شدة حاجة ومنها أن يوصى مع فله المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه أما قوله تعالى
فلايثم عليه ففيه مسلمان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول هذا المصالح قد أتى بطاعة عظيمة في هذا
الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به أن يقال فلايثم عليه وجوابه من وجوه (الاول) انه
تعالى لما ذكر اثم المبدل في أول الآية وهذا أيضا من التبديل بين مخالفة الاول وانه لا يثم عليه لانه رد
الوصية إلى العدل (والثاني) لما كان المصالح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصي له ويؤثر فيه
انما زال الشبهة وقال فلايثم عليه (والثالث) بين أن بالوصية والاشهاد لا يتجتم ذلك وانه متى غير
إلى الحق وان كان خاف الوصية فلايثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرفا لما له عن أحب إلى
من كرهه لا ذلك يؤهم القبح فبين الله عز وجل أن ذلك حسن اقله فلايثم عليه (الرابع) أن الاصلاح بين
الجماعة يحتاج فيه إلى **ك** ثمار من القول ويحاف فيه أن يتخلله بهض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين

تعالى أنه لا يتم على المصلح في هذا الجنس إذا كان قصده في الإصلاح جملة (المسئلة الثانية) ذلك قوله
 الآية على جواز المصلح بين المتنازعين إذا خاف من يزيد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور في الشرع
 أما قوله إن الله غفور رحيم ففيه أيضا سزال وهو أن هذا الكلام انما يطبق بن فعل فعلا لا يجوز أما هذا
 الإصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) أن هذا من
 باب تنبيه الادمي على الاعلى كانه قال انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان أوصل رحمتي وثوابي
 اليك مع انك تتحمل المحن الكثيرة في اصلاح هذا المههم كان أولى (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أن
 ذلك الموصى الذي أقدم على الجف والاثم حتى اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضل
 (وثالثها) أن المصلح ربما احتاج في اتياء الإصلاح الى أقوال وأفعال كان الاولى تركها فإذا علم تعالى
 منه أن غرضه ليس الا الإصلاح فانه لا يؤاخذ به الا أنه غفور رحيم (الحكم السادس) * قوله تعالى
 (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم أن الصيام
 مصدر وصام كالقيام وأصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك
 عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام الظهيرة قال امرؤ
 القيس

فدعها واصل الهم عنها بجسرة * تؤول اذا صام النهار وهجرا

وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركبت وصام الفرس اذا قام على غير
 اعتلاف وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت الجحاح وأخرى تعلق اللبغا

ويقال بكزة صائمة اذا قامت فلم يدر قال الرازي * والبكرات شر من الصائمة * ومصام الشمس حيث
 تستوى في منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس

كان الثريا علفت في مصامها * بامر اس كائن الى صم جندل

هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن
 المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتراح النية أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان

(المسئلة الاولى) في هذا التشبيه قولان (أحدهما) انه عائد الى أصل ايجاب الصوم يعني هذه
 العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم الى عهدكم ما اخل الله امة من ايجابها

عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة تشاقق والشئ الشاق اذا عم سهل
 تحمله (والقول الثاني) ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشئ

بالشئ يقتضى استواءهما في أمر من الامور فاما أن يقال انه يقتضى الاستواء في كل الامور فلا ثم القائلون
 بهذا القول ذكر واوجوها (أحدها) ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى أما اليهود

فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا في ذلك أيضا لان ذلك
 اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصا دفوا

فيه اخر الشديدي فلوله الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل يزيد فيه فزادوا عشر اثم بعد زمان اشتكى
 ملكهم فندرسه جانزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة قائمة تحسين يوما وهذا معنى قوله

تعالى اتخذوا السبائرهم ورجبناهم أربابا وهذا روى عن الحسن (وثانيها) انهم أخذوا بالوثيقة زمانا
 فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الاخير يستن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا الى تحسين

يوما ولهذا كره صوم يوم السبت وهو روى عن الشعبي (وثالثها) أن وجه التشبيه انه يحرم الطعام
 والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بأن الامة

مجمعة على أن قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لا بد
 فيه

فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلاً على ثبوت هذا المعنى قال أصحاب القول الأول قد بينا أن تشبيه شيء بشيء لا يدل على مشابهة من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم أن يكون صومهم محتسباً بامتنان وان يكون صومهم مقدراً بثلاثين يوماً ثم إن مثل هذه الرواية مما تنفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك (المسئلة الثانية) في موضع كائنه أقوال (الأول) قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر لأن المعنى فرض عليكم فرضاً كالذي فرض على الذين من قبلكم (الثاني) قال ابن الأنباري يجوز أن يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبهاً وعملها كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال أبو علي هو صفة المصدر محذوف تقديره كاتبة كما كتب عليهم محذوف المصدر وواقع معناه مقامه قال ومثله في الاتساع والم حذف قولهم في صريح الطلاق أنت واحدة ويريدون أنت ذات تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف إليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه أما قوله تعالى عليكم تتقون فاعلم أن تفسيره لعل في حق الله تعالى قد تقدم وأما أن هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) أنه سبحانه بين هذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماص الهوى فإنه يردع عن الشر والبطور والقوا حش ويهون لذات الدنيا ويرياستها وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه في أكثر الصوم فإن عليه آخر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعاً عنه عن ارتكاب المحارم والقوا حش وهو ما عليه أمر الياسة في الدنيا وذلك جامع لأسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثبت عليهم في كتابي وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى أن يقول عند إيجابها لعلكم تتقون منبهاً بذلك على وجه وجوبه لأن ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وأن يكون واجباً (وثانيها) المعنى ينبغي لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم في التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعلكم تتقون أفع به صومكم وترككم للشهوات فإن الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة في المعلوم والمنكوح أشد من الرغبة في سائر الأشياء فإذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المعلوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون إهمالها وترك المحافضة عليها بسبب عظم درجاتها وإصالتها (وخامسها) لعلكم تتقون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لأن الصوم شعارهم والله أعلم * قوله تعالى (أيام معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له وان تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون) اعلم أن في قوله تعالى أيام معدودات مسائل (المسئلة الأولى) في اتصاف أياماً أقوال (الأول) تصب على الظرف كأنه قيل كتب عليكم الصيام في أيام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة (الثاني) وهو قول القراء أنه خير ما لم يسم فاعله كفولهم أعطى زيداً (والثالث) على التفسير (الرابع) بإضمار أي فصوموا أياماً (المسئلة الثانية) اختلفوا في هذه الأيام على قولين (الأول) أنهم غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة أيام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا أيضاً فقال بعضهم أنه كان تطوعاً ثم فرض وقيل بل كان واجباً وافق هؤلاء على أنه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بأن المراد بهذه الأيام غير صوم رمضان بوجوده (الأول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم قبل هذا على أن قبل وجوب صوم رمضان كان صوماً آخر واجباً (الثاني) أنه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الآية ثم ذكر حكمها أيضاً في الآية التي بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريراً محضاً من غير فائدة وأنه لا يجوز (الثالث) أن قوله تعالى في هذا الموضع

وعلى الذين يطيقونه فدية بدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير يعني إن شاء صام وإن شاء أعطى الفدية
وأما صوم رمضان فإنه واجب على التعيين فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان (القول
الثاني) وهو اختيار أكثر المحققين كابن عباس والحسن وأبي مسلم إن المراد بهذه الأيام المعدودات شهر
رمضان قالوا وتقديره أنه تعالى قال أولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله
تعالى أياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن فعلى هذا
الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان وإذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره وثبات
النسخ فيه لأن كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به إمامنا عليهم السلام ولا بقوله عليه السلام
إن صوم رمضان نسخ كل صوم (فالجواب) أنه ليس في الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز
أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا
لبعض فبصح أن يكون شرعه ناسخا للشرع غيره سلمنا أن هذا الخبر يقتضي أن يكون صوم رمضان نسخ
صوما ثبت في شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام واجب بغير هذه الآية فمن أين لنا أن المراد بهذه
الآية غير شهر رمضان (وأما حجته الثانية) وهي أن هذه الأيام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض
والمسافر مكررا (فالجواب) أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا
بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية
دون القضاء ويجوز أيضا أنه لأفدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعينين
تعالى أن افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم المقيم فإنه يجب عليهم القضاء في عدة من
أيام آخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حقا كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم
لما انتقل عن التخيير إلى التضييق حكمهم بعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من
حيث تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الإفطار وجوب
القضاء مكانهما أولا فلهذا هو القاعدة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض لأن الأيام المعدودات سوى شهر
رمضان (وأما حجته الثالثة) وهي قولهم صوم هذه الأيام واجب تخيير وصوم شهر رمضان واجب معين
(الجواب) ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا تخييرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول وأعلم
أن على كلا القولين لا بد من نظري النسخ إلى هذه الآية أما على القول الأول فظاهر وأما على القول
الثاني فلأن هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان واجبا تخييرا والآية التي بعدها تدل على التعيين
فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله من شهد
منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالنسخ وذلك لا يصح (وجوابه) أن الاتصال في التلاوة
لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها أن المتقدم في التلاوة هو
الناسخ والنسخ متأخر وهذا ضابط ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا إن ذلك في التلاوة
أما في النزول فكان الاعتماد بالحوال هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرا هي المتأخرة
فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكينة متأخرة في التلاوة عن الآية المدينة وذلك كشير
(المسئلة الثالثة) في قوله معدودات وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم (وثانيهما) قلائل
كقوله تعالى ذراهم معدودة وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفته تقديره وأما الكثير
فإنه يصعب ما ويحصى حثيثا والمقصود من هذا الكلام أنه سبحانه يقول إنى رحمتكم وخفت عنكم حين
لم افرض عليكم صيام الدهر كما ولا صيام أكثره ولو شئت لفت ذلك ولكنى رحمتكم وما أوجب الصوم
عليكم إلا في أيام قليلة وقال بعض المحققين يجوز أن يكون قوله أياما معدودات من صلاته قوله كما كتب
على الدين من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة
وإن اختلفت المذتان في الطول والقصر ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه إيانا أن فرض الصوم

علينا وعلى من قبلنا ما كان الامدة قليلة لاتشبه تشبهتها فكان هذا بالكونه تعالى رحيمًا يجمع الامم
 ومهمهم لا امر التكليف على كل الامم اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر
 فالمراد منه أن فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضاً أو مسافراً فله
 تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام أخر قال الفضال رحمه الله انظر والى عجيب ما به الله عليه من بركة فضله
 ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في أول الآية أن لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامة المتقدمة
 والغرض منه ما ذكرنا أن الامور المشاقة اذا عجت خفت ثم نأنيب بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه
 سبب لحصول التقوى فلولم يفرض الصوم اوقات هذا المقصود الشريف ثم نأنيب بين انه يختص بايام معدودة
 فانه لو جعله أبداً أو في أكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعاً انه خصه من الاوقات بالشهر الذي
 انزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامساً ازالة المشقة في الزامه فاباح تأخير
 لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعي في ايجاب
 الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً الى قوله أخر فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم
 مريضاً أو مسافراً فافطر فليقض واذا قدر في معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي
 كما نقول من أناني أتيت (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص بجميع أعضاء
 الجني بالحالة المتضمنة لصدور افعاله سلامة تلقى به واختلاف في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال
 (أحدها) ان أى مريض كان وأى مسافر كان فله أن يترخص تنزيلاً للفظ المطلق على أقل أحواله وهذا
 قول الحسن وابن سيرين يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو بأكل فاعتل بوجع اصبعه
 (وثانيها) ان هذه الرخصة مختصة بالمرض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهه وبالمسافر الذي يكون
 كذلك وهذا قول الامم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكل الاحوال (وثالثها) وهو قول أكثر
 الفقهاء ان المرض المبيح للفظ هو الذي يؤدي الى ضرر في النفس أو زيادة في العلة اذ لا فرق في الفقه بين
 ما يخاف منه وبين ما يؤدي الى ما يخاف منه كالحجوم اذا خاف انه لو صام تشدد ساه وصاحب وجع العين
 يخاف ان صام أن يشدد وجع عينه قالوا وكيف يمكن أن يقال كل مرض مريض مع علمنا أن
 في الامراض ما ينقص الصوم فالمراد ان منه ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تأثيره في الامر اليسير لا عبرة به
 لأن ذلك قد يصل فيمن ليس عريض أيضاً فاذا يجب في تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) أصل
 السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن أحوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر
 التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي اتهم ما والمسفر المضي
 لانه قد انكشف وظهور ومنه أسفر الصبح والسفر المكاب لانه يكشف عن المعاني ببيانها وافتتحت المرأة
 عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسعى المسافر مسافر الكشف قناع الكثر عن وجهه وبروز
 للارض الفضاء وسعى السفر سفر الانه سفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافياً منهم
 واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاملة في كل سفر ولو كان السفر فرسخاً
 وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معيقاً على كونه مسافراً حيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى
 ما في الباب انه يرى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عوم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال
 الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم وأما إلاكثر فليس عدد
 أولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي انه مقدار ستة عشر فرسخاً ولا يحسب منه
 مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة أميال باميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر
 أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهي أربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة أقدام خطوة وهذا
 مذهب مالك وأحمد وإسحاق وقال أبو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاث مراحل أربع

وعشر من فرسخا حجة الشافعي وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام
آخر مائة أو أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما إذا كان السفر مريضا أو على سفر فعدة من أيام
الواحد يسهل تحمله أما إذا تكررت التعب في اليومين فإنه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلها لهذا
التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان قال أهل اللغة وكل بريرة أربعة
فراسخ فيكون مجموعها ستة عشر فرسخا وروى الشافعي أيضا أن عطاء قال لابن عباس أقصر إلى
عرفة فقال لا فقال إلى مر الظهران فقال لا ولكن أقصر إلى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة
وجدة وعسفان أربعة برد وحجة أبي حنيفة أيضا من وجهين (الاول) ان قوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدل ساعة في ثلاثة أيام بسبب الإجماع على أن هذا القدر مريض والاقل
منه يختلف فيه فوجب أن يبقى وجوب الصوم (الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يصح المقيم
يوم أو ليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن دل الخبر على أن لكل مسافر أن يصح ثلاثة أيام ولا يكون كذلك
حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة أيام لانه عليه السلام جعل السفر على المصالح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن
وجعل هذا المصالح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة (والجواب عن الاول) انه معارض بما ذكرناه من الآية
فان رجوا جابهم بان الاحتياط في العبادات أولى رجونا جابنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع
بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقة والترجيح لهذا الجانب لان
الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط
(والجواب عن الثاني) انه عليه السلام قال يصح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على انه لا تحصل الإقامة
في أقل من يوم وليلة لانه لو نوى الإقامة في موضع الإقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة أيام
لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل من ثلاثة أيام (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول رعاية اللفظ تقتضي أن
يقال فمن كان منكم مريضا أو مسافرا لم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر وجوابه أن الفرق
هو أن المريض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصت والا فلا وأما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل
في منزل فان عدم الإقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفرا وان عدم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا
فاذن كونه مسافرا أمر يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده
(المسئلة الخامسة) العدة فعلة من العدة وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المحجون ومنه يقال للجماعة
المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعلة على التنكير ولم يقل فعلة أي
فعلة الايام المعدودات قلنا لا فإينا أن العدة بمعنى المعدود فامر بان يصوم اياما معدودة مكانا والظاهر
انه لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فاعني ذلك عن التعريف بالاضافة (المسئلة السادسة) عدة قرأت من فوعة
ومن صوبة أما الرفع فعلى معنى فعلية صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف وأما ضمها عليه فبدل
عليه حرف الفاء وأما النصب فعلى معنى فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء العبادة
الى انه يجب على المريض والمسافر أن يفطروا بصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن عمر وقيل
الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن
علي الأصمغاني وذهب أكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان شاء افطروا وان شاء صام حجة الاولين
من القرآن والخبر أما القرآن فمن وجهين (الاول) اننا قرأنا عدة بالانصب كأن التقدير فليصم عدة
من أيام أخر وهذا لا يجاب ولو اننا قرأنا بالرفع كان التقدير فليصم عدة من أيام وكلمة على لا وجوب
ثبت أن ظاهر القرآن يقتضي ايجاب صوم ايام أخر فوجب أن يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة
انه لا قائل بالجمع (الحجة الثانية) انه تعالى اعاد في ما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقيبها يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هنالك يسر الا انه

أذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الا كونهم ماضين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا وأما الخبر فاشان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر واردين سبب خاص وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام من علي رجل جالس تحت مظلة فقال عنه فقيل هذا صائم أجهدته العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لا نقول البتة نعموم الا نلحقه ووص السبب (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام الصائم في السفر كما فطر في الحضر (أما حجة الجمهور) فهي ان في الآية اشارة الى التقدير فافطر فعدة من أيام آخر وتام تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا ما يان الجواز فكما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضررب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله أوبه أذى من رأسه فقدية أى خافى فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز اما ان الدليل دل على وقوعه في تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولما نال أن يقول هذا ضعيف ويانه من وجهين (الاول) أنا اذا جرينا ظاهرا قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم (منا الاضمار في قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقد ينسب في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان يحمل التخصيص أولى (والثاني) وهو ان ظاهرا قوله تعالى فليصمه يقتضى الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب ينتفي في حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء أجرين بقوله تعالى فليصمه عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم تفعل ذلك وإذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرهما من غير اضممار (الوجه الثاني) ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالاظهار لا بالمرض والسفر فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضممار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فليصمه قضاء ماضى بل قال فليصمه صوم عدة من أيام أخر وايضا يجب الصوم عليه في أيام أخر لا يستدعي أن يكون مسبوقا بالاظهار (الوجه الثالث) ما روى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حزة الاسلمى سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل أموم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام من ان شئت وفطر ان شئت ولقائل أن يقول هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الايام فرفع هذا الخبر غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فلا اعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية وان تصوموا خير لكم وسيأتى بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى (المسألة الثامنة) المذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان (الفرع الاول) اختلفوا في ان الصوم أفضل أم الفطر فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي أوفى الصوم أفضل وهو مذهب الشافعى وأبي حنيفة ومالك والنورى وأبي يوسف ويحمد وقالت طائفة أفضل الامر من الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعى وأحمد وأحق وقالت فرقة ثالثة أفضل الامر من أيسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر في الصلاة أفضل فوجب أن يكون الافطار أفضل (الجواب) ان من أصحابنا من قال الامام أفضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين (أحدهما) ان الذمة تبقى مشغولة بقاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها (والثاني) ان فضيلة الوقت تفوت بالنظر ولا تفوت بالقصر (حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضى انه ان كان الصوم أيسر عليه صام وان كان الفطر أيسر أفطر (الفرع الثاني) انه اذا أفطر كيف يقتضى فذهب على وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال الباقر بن المتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان (الاول) ان قراءة أبي فعدة من أيام متتابعات (والثاني) ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء (حجة الفرقة الثانية) ان قوله فعدة من أيام أخر تارة في سياق الاثبات فيكون ذلك أمرا بصوم أيام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد

ما يتابع مخالفته هذا التمسيم. وعن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال إن الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد أن
يثنى عليكم في قضاءه إن شئت فقل وإن شئت ففرق واقع علم وروى أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم على
أيام من رمضان أفيجزى أن أقضيه امتنفر فأفصل له أرايت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما
كان يجزيك قال نعم قال فأنه أحق أن يعفو ويصفح (المسألة التاسعة) أخر لا يتصرف لأنه حصل فيه بيان
الجمع والعقل أما الجمع فلا يجمع أخرى وأما العدل فلا يجمع أخرى وأخرى تأتت آخر وآخر على وزن
أفعل وما كان على وزن أفعل فإنه إما أن يستعمل مع من أوعى الألف واللام يقال زيد أفضل من عمر وزيد
الأفضل وكان القياس أن يقال رجل أخير من زيد كما تقول أقدم من عمر والآخر من عمر حذفوا الهمزة من اللفظ من لأن
لفظه اقتضى معنى من فاقه فطرا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والألف واللام منافيان من فلما جاز استعمله
بغير الألف واللام صار آخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم نظائرها لأن الألف واللام استعملتا فيها ثم حذفنا
أما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية مسائل (المسألة الأولى) القراءة المشهورة المتواترة بيطيقونه وقراء
عكرمة وأيوب السجستاني وعطاء بطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد
ابن جبيرة ومجاهد قال ابن جني أما عين الطاقة فواو كقولهم لا طقة لي به ولا طوق لي به وعليه قراءة
بطوقونه فهو بفتح الواو فهو كقولك يجشونه أي يكفونه (المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله وعلى
الذين يطيقونه على ثلاثة أقوال (الأول) أن هذا راجع إلى المسافرين والمريض وذلك لأن المسافرين
والمريض قد يكون منهم من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق الصوم (أما القسم الأول) فقد ذكر الله
حكمة في قوله ومن كان مريضاً أو على سفر فعند من أيام أخر (وأما القسم الثاني) وهو المسافرين
والمريض اللذان يطيقان الصوم فإليه ما الإشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكأنه تعالى أثبت للمريض
وللمسافر حالتين في أحدهما ما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام (والثانية)
أن يكون مطيقاً للصوم لا يشغل عليه فينبذ به يكون مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية (القول
الثاني) وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح بخبره الله تعالى
أولاً بين هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقاً علينا (القول الثالث) أنه نزلت هذه الآية
في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين (أحدهما) أن الوسع فوق الطاقة فالوسع أهم لمن كان
قادر على الشيء على وجه السهولة أما الطاقة فهو وأهم إن كان قادر على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله
وعلى الذين يطيقونه أي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثاني) في تقرير هذا
القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فإن معناه وعلى الذين يجشونه ويكفونه ومعلوم أن هذا لا يصح
إلا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة إذا عرفت هذا فقول القائلين بهذا القول اختلفوا على
قولين (أحدهما) وهو قول السدي أنه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يروى أن أنسا
كان قبل موته يفطر ولا يستطعم الصوم ويطعم لكل يوم مسكيناً وقال آخرون إنما تناول الشيخ الهرم
والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع إذا خافا على نفسيهما وعلى ولديهما ما فقال
دأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقضى. واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا فطر فعليه الفدية أما
الحامل والمرضع إذا فطرا فهل عليهما الفدية فقال الشافعي رضي الله عنه عليهما الفدية وقال أبو حنيفة
لا تجب حجة الشافعي أن قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضاً الفدية واجبة على
الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضاً عليهما وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا
جرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلا وجب الفدية عليهما أيضاً كان ذلك
جمعاً بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في تفسير قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه (أما القول الأول) وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على محتمل من وجوه (أحدها)
أن المرض المذكور في الآية إما أن يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله أو المراد

كل ما ينسب من هذا والمراد منه ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق
والقسم الثالث أيضا باطل لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فاقم بالنسبة إلى
ما فوقها ضعيفة وبالنسبة إلى ما تحته أقوى فإذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله
هو تلك المرتبة صارت الآية مجعلة وهو خلاف الأصل ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم
الأول وذلك لأنه مضبوط يحمل الآية عليه أولى لأنه لا يقضي إلى صيرورة الآية مجعلة إذا ثبت هذا فنقول
أول الآية دل على إيجاب الصوم وهو قوله **كتب عليكم الصيام** أي أيا ما معدودات ثم بين أحوال
المعدورين ولما كان المعدور على قسمين منهم من لا يطبق الصوم أصلا ومنهم من يطبقه مع المشقة والشدّة
فأفقه تعالى ذكرهم القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثاني (الجزء الثانية) في تقرير هذا القول أنه
لا يقال في العرف للقادر القوى أنه يطبق هذا القول لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا في حق من يقدر عليه
مع شرب من المشقة (الجزء الثالثة) أن على أتوكم **لا بد من إيقاع النسخ في هذه الآية وعلى**
قولنا لا يجب ومعلوم أن النسخ كل ما كان أقل كان أولى فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون
في اللفظ ما يدل عليه غير جائز (الجزء الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها آية
شهود الشهر وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت
الآية ناسخة لم يكن هذا المكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لا تقابل ذلك الموضع لأن هذا التقدير أو جوب
الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتاً للعسر فكيف يليق به
أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضى رحمه الله على فساد قول الأصم فقال إن قوله
وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل
قول الأصم (والجواب) أنيأنا ان المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم
البيته والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكأن المغيرة جائلة
فثبت بما يأننا أن القول الذي اختاره الأصم ليس بضعيف أما إذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساد بقى القولان
الآخران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث
وهو قول من حله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر
الآية وأن تصوموا خير لكم لأنه لا يطبقه ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطبق الصوم
ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمنع أن يقال له لو تمت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فإن العبادة
كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً ما قوله تعالى فدية طعام مسكين فقيه مسكينان (المسئلة الأولى) قرأ نافع
وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالضم مضاعفاً إليه مساكين جمعاً والباقرن فدية منونة طعام بالرفع
مسكين مخفوض أما القراءة الأولى فقيه ابجثمان (الأول) أنه ما معنى إضافة فدية إلى طعام فنقول فيه
وجهان (أحدهما) أن الفدية لها ذات وصفها أنها طعام فهذا من باب إضافة الموصوف إلى الصفة
كقولهم مسجد الجامع وقوله الجماع (والثاني) قال الواحدى الفدية اسم للقدرة الواجب والطعام
اسم بعم الفدية وغيرها فهذه الإضافة من الإضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى
ثوب من خز وخاتم من حديد فكذلك ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية إلى الطعام مع أنك تطلق على
الفدية اسم الطعام (البحث الثاني) أن في هذه القراءة جمعوا المساكين لأن الذين يطيقونه جماعة وكل
واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين وجمعوا ما بعده مفسر الله ووجدوا
المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية في معنى
الجزاء وهو عبارة عن البذل القسام عن الشيء وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره
وهو متان وعند الشافعي مت (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية على أن الإمستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد إلى الصوم فثبت

القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه أوجب عليه القسدية وانما يجب عليه القسدية اذا لم يصم فذل
 هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم يجوز ان يكون الصيام عائدا الى
 القسدية قلنا الوجهين (أحدهما) ان القسدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الصيام اليها (والثاني)
 ان الصيام مذكروا القسدية مؤثثة فان قبل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت
 قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فمن تطوع
 خيرا فهو خير له فقيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكينا أو أكثر (والثاني) أن يطعم المسكين
 الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهري من صام مع القسدية فهو خير له أما قوله وأن
 تصوموا خير لكم فقيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير
 وأن تصوموا أي المطيعون أو المطوفون وتحملة المشقة فهو خير لكم من القسدية (والثاني) ان هذا
 خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعني المريض والمسافر والذين يطيعونه وهذا أولى لان اللفظ عام ولا يلزم
 من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه محتملناهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى
 الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر
 فعدة من أيام أخر وان التقدير فافطر فعدة من أيام أخر (الثالث) أن يكون قوله وأن تصوموا خير لكم
 عطفًا على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله ان كنتم تعلمون أي ان
 الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وان تصوموا خير لكم (الثاني) أن آخر الآية متعلق بأولها والتقدير
 كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من
 المعاني المورثة للتقوى وغيرها ما ذكرناه في صدر هذه الآية (الثالث) ان العلم بالله لا بد وأن يكون
 في قلبه خشية الله على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية
 يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكانه قبل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا
 لكم * قوله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والرفقان

فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر وانكم لو العتية وتكبروا والله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر
 مأخوذ من الشهرة يقال شهر النبي شهر شهرة وشهرا اذا ظهر وحسب الشهر شهر الشهرة أمره وذلك لان
 حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور
 الشيء وحسب الهلال شهر الشهرة ويانه قال بعضهم سمي الشهر شهر باسم الهلال (المسئلة الثانية)
 اختلفوا في رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر
 رمضان أي شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا اجار رمضان وذهب رمضان
 ولكن قولوا اجار شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى (القول الثاني)
 انه اسم للشهر كشمس رجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل
 انه من الرمضاء بمعنى كون الميم وهو مطريا في قبل الحريف بطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه
 انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الامة من الذنوب
 ويطهر قلوبهم (الثاني) انه مأخوذ من الرض وهو حار جارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء
 فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتعاشهم في هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته كما هو تابعها
 لانه كان يتبعهم أي ينجمهم شدته عليهم وقيل لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة
 التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام مرض الحار وقيل سمي بهذا الاسم لانه يمرض الذنوب أي يجرقها
 وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يمرض ذنوب عباده الله (الثالث)
 ان هذا الاسم مأخوذ من قولهم رمضت النصل أرمصته ومضا اذا دفعته بين حجرين ليرق ونصل رميض

ومر موسى فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم وهذا القول
يحكى عن الأزهري (الرابع) لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر أيضا سمي بهذا الاسم
فاللعن ان الذنوب تلتشى في جنب رحمة الله حتى كأنهم احترقوا وهذا الشهر أيضا رمضان يعني ان الذنوب
تحترق في جنب برئته (المسئلة الثالثة) قرئ شهر بالرفع وبالنصب أمّا الرفع ففيه وجوه (أحدها)
وهو قول الكشاف انه ارتفع على البذل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثاني) وهو
قول الفراء والاختصاص انه خبر مبتدأ محذوف بدل قوله أياما كما أنه قيل هي شهر رمضان لان قوله
شهر رمضان تفسير للأيام المعدودات وتبين لها (الثالث) قال أبو علي ان ثلث جعلته مبتدأ محذوف
الخبير كأنه لما تقدم كتب عليكم الصيام قبل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أي صيامه (الرابع)
قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدأ وخبره الذي مع صلته كقوله زيد الذي في الدار قال أبو علي والاشبهه أن
يكون الذي وصفا ليكون لفظ القرآن نصا في الأمر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان
منه وصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وأيضا اذا جعلت الذي وصفا كان
حق النظم أن يكفى عن الشهر لان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب
ففيه وجوه (أحدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانيهما) على الإبدال من أيام معدودات
(وثالثها) انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشف واعترض عليه بان قيل فعلى
هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي أنزل فيه القرآن خبر لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل
بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان يجري الشيء الواحد
وايقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز أما قوله أنزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر
بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهو انه أنزل فيه
القرآن فلا يعد أيضا تفضيلا منه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم وبما يحقق ذلك ان الأنوار
الصمدية متجلية أبدا يتمتع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها
في الأرواح البشرية والصوم أقوى الأسباب في إزالة العلائق البشرية ولذلك فان أبواب المكاشفات
لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على
قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان
هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب أن يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع أسرار كثيرة والقدر الذي
أشرنا اليه كاف هنا ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أنزل فيه القرآن في نفسه قولان
(الاول) وهو اختيار الجوهري ان الله تعالى أنزل القرآن في رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم لم نزله
صحف ابراهيم في أول ليلة من رمضان وأنزل التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن
لاربع وعشرين وههنا سؤالات (السؤال الاول) ان القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة
وانما نزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة منجما بمعاوضا وكانزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الأشهر
فما معنى تخصيص انزاله بمرضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) ان القرآن أنزل في ليلة القدر
بجمله الى السماء الذي انزل الى الارض فجاء ما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة
على هذا الوجه فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان السماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم أو كان
في المعلوم ان في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من أقرب الجهات أو كان فيه مصلحة بليريل عليه السلام
لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته أما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجما مفزقا قد شرحتها
في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا ولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به
فؤادك (الجواب الثاني) عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو
قول محمد بن اسحاق وذلك لان مبادئ المال والدول هي التي يؤرخ بها المكنون منها أشرف الاوقات ولانها

أيضا أوقات مضبوطة معلومة . واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من الجواز وههنا يحتاج
فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه (السؤال الثاني) كيف الجمع
بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا أنزلناه في ليلة مباركة
(الجواب) روى ان ابن عمر استدل بهذه الآية بقوله انا أنزلناه في ليلة القدر ان ليلة القدر لا بد وأن تكون
في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان وهذا يمكن
يقول اقبل فلان في هذا الشهر فيقال له في أي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسير الكلام الاول
فكذا ههنا (السؤال الثالث) ان القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال ان الله تعالى أنزل كل القرآن من
الروح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم أنزله الى محمد مصحيا الى آخر عمره ويحتمل أيضا أن يقال انه
سبحانه كان ينزل من الوحي المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا وأخته يجتاجون اليه
في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا مادام فايها ما أقرب الى الصواب (الجواب)
كلهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن يحتمل أن يكون المراد منه الشخص وهو
رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف (القول
الثاني) في تفسير قوله أنزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة أنزل فيه القرآن معناه أنزل في فضله القرآن
وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله أن يقال أنزل في الصديق كذا آية يريدون في فضله قال ابن
الانباري أنزل في إيجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول أنزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في إيجابها
وأنزل في الحر كذا يريد في تحريمها (المسئلة الثانية) القرآن اسم لما بين الدقين من كلام الله واختلفا
في اشتقاقه فروى الواحدى في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي رضي الله عنه كان
يقول ان القرآن اسم وليس بمفعول ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال
فيهم قراءة ولا يسمي القرآن كما يقول واذا قرأت القرآن قال الواحدى وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله
يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق . واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من
لأيه مزمع ومنهم من يزمه أما الاولون فلم يسموا فيه اشتقاقا (أحدهما) انه مأخوذ من قرئت الشيء بالشيء
اذا صغرت أحدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قرآن غيره موزن فسمى القرآن قرانا اما لان ما فيه
من السور والآيات والحروف يقترب بعضها ببعض أولان ما فيه من الحكم والشرائع مقترب بعضها ببعض
أولان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترب بعضها ببعض أعنى اشتقاه على جهات
الفصاحة وعلى الأسلوب الغريب وعلى الاخبار عن الغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو
مشتق من قرن والاسم قرآن غيره موزن (وثانيهما) قال الفراء أطلق ان القرآن سمي من القرائن وذلك
لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فهى قرائن وأما الذين همزوا فلهنم وجوه (أحدها) انه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فانما قرأه
قرأ وقراءة وقرأناه ومصدر ومثل القرآن من المصادر الريحان والنقصان والخمران والفقران
قال الشاعر

ضجوا بأشنع عنوان السجود به . يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أي قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقرء يسمى قرآنا لان
المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا والمكتوب كتابا واشتهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه
اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو
همجان اللون لم تقرأ جنينا . أي لم تجمع في رجبها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو أيام انقطاع الدم
في رجبها فسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمي قرآنا لان
الفارسي يكتبه وعند القراءة كأنه يلقى من فيه أخذ من قول العرب ما قرأت الناقة نسلا قط أي مارمت

بولد وما أسقط ولد اقط وما طرحت وسمى الحيف قرأ هذا التأويل فالقرآن يلقظه القارئ من فيه ويأقبه
 فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا في تفصيل قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان
 التنزيل مختص بالنزول على ميل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله
 تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل اذ ثابت هذا فنقول لما كان
 المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن انزاله من الموح الحفوظ الى السماء الدنيا
 لا جرم ذكره بل حفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجع على سائر الاقوال أما قوله
 هدى للناس ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يتنازع بين الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال
 انه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين وههنا هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه)
 ما ذكرناه هناك (المسئلة الثانية) هدى للناس وينتات نصب على الحال أي أنزل وهو هداية للناس
 الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل أما قوله تعالى
 وينتات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو أن يقال ما معنى قوله وينتات من الهدى بعد قوله هدى
 وجوابه من وجود (الاول) انه تعالى ذكر أنزل هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون هدى للناس
 بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لاشك انه أفضل فكانه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى
 والفرق بين الحق والباطل فهذه من باب ما يذكرا الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه أشرف أنواعه والتقدير
 كانه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا يات من الهدى ولا شك ان هذا غاية المسالقات (الثاني)
 أن يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا ينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى
 والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة
 والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال واذا نزلنا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم تهتدون
 وقال ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فيمن تعالى وتقدس ان القرآن مع كونه
 هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان (الثالث) أن يحتمل الاول على
 أصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين فحينئذ نزول التكرار والله أعلم وأما قوله تعالى فمن شهد منكم
 الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدى رحمه الله في البسيط عن الاخفش والمازني انهما
 قالوا الفاء في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة قالوا وذلك لان الفاء قد تدخل للمطف والجزاء وتكون
 زائدة وليس للمطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملائكم
 ثم تردون الى عالم الغيب وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة
 العظيمة التي لا يشارك سائر الشهور فيها في ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة
 ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كانه قيل للماعلم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة
 فانتم أيضا خصوصه بهذه العبادة أما قوله تعالى فانه ملائكم الفاء فيه غير زائدة وأيضا بل ههنا باب
 مقابلة الضمة بالضمة كانه قيل لما فروا من الموت فجروا وهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغنى الموت عن
 القدر (المسئلة الثانية) شهد أي حضر والشهود الحضور ههنا قولان (أحدهما) ان مفعول شهد
 محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انما يصح على الظرف وكذلك
 الهاء في قوله فليصمه والقول الثاني مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر به قلبه وعرفته فليصمه
 وهو كما يقال شهدت عصر فلان وأدركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر أما
 القول الاول فانه ما يتم باضمار أمر زائد وأما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لان
 شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا انما
 بينا في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالخصيص أولى وأيضا فلا ناعلى القول
 الاول لما التزمنا الاضمار لابتداء من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم

شهد الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه
 قال قول الاول لا يثبت الامع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يثبت بمجرد التزام التخصيص
 فكان القول الثاني أولى هذا ما عندي فيه مع ان أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا الى
 الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو السابق وهو شهر رمضان ونظيره
 قوله تعالى لولا جواز عليه بأربعة شهداء فاذ لم يأثروا بالشهادة أى فاذ لم يأثروا بالشهادة الاربعة (المسئلة
 الرابعة) اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط
 وجزاء فالشرط هو شهر رمضان والشهر والجزء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بنهاية لا يرتب عليه الجزاء
 والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله الى آخره فشهر رمضان يحصل عند الجزاء الاخير من الشهر
 وظاهر هذه الآية يقتضى ان عند شهر رمضان الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه
 يفغى الى ابتاع الفعل في الزمان المنقضى وهو متعسف فلماذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على
 ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التأويل وطريقه أن يجعل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب
 الشرط فيصير تقديره من شهد جزءا من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد
 شهد جزءا من أجزاء الشهر وقد تحقق الشرط فيرتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا
 التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الاحتمال لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن
 علي ان المراد من هذه الآية فمن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه
 لا يصح البتة الاحتمال القول ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان (أحدهما) انه اذا شهد أول الشهر هل يلزمه
 صوم كل الشهر (والثاني) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (أما الاول) فهو انه نقل عن
 علي رضي الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب أن يصوم الكل لا ينافي ان الآية
 تدل على ان من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فمختلفون ان قوله تعالى فمن
 شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد أول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر
 والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر خاص والخاص مقدم على العام
 فنثبت انه وان سافر بعد شهر رمضان فانه يحل له الافطار (وأما الثاني) وهو ان أبا حنيفة زعم ان الجنون
 اذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لا ناقد للتعا على ان المفهوم من هذه الآية ان من أدرك
 جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والجنون اذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب
 أن يلزمه صوم كل رمضان فاذ لم يمكن صيام ما تقدم فاقضوا واجب (المسئلة الخامسة) اعلم ان قوله تعالى
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين (البحث الاول) ان شهر رمضان يحصل فنقول اما
 بالرؤية وأما بالسمع أما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاما أن يكون منفردا بتلك الرؤية
 أولا يكون فان كان منفردا بها فاما أن يرد الامام شهادته أولا يردّها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته
 لزمه أن يصوم لان الله تعالى جعل شهر رمضان مبدء الوجوب الصوم عليه وقد حصل شهر رمضان في حقه
 فوجب أن يصوم عليه الصوم وأما ان تفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أولا يفرد بالرؤية فلا كلام
 في وجوب الصوم وأما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والافطار جميعا واذا
 شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به احتسابا لا امر
 الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من
 العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الاعلى قول الاثنى وعلى انه
 لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يقطروا احتسابا فكذلك
 لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يقطروا احتسابا (البحث الثاني) في الصوم فنقول ان
 الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس

مع النية وفي الحديث (القيد الأول) الامساك وهو احتراز عن شئين (أحدهما) لو طارت ذبابة الى حلقه
أو وصل غبار الطريق الى بطنه لا يطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في آية الصوم يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والثاني) لو صب الطعام أو الشراب في حلقه كرها أو حال النوم لا يطل
صومه لان المتبر هو الامساك والامتناع والاكرام لا ينافي ذلك (القيد الثاني) قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة
دخول داخل وخروج خارج والجماع وحذو الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من متفقه مفتوح الى
الباطن أما الدماغ أو البطن وما فيه من الامعاء والمثانة أما الدماغ فيحصل الفطر بالسوط وأما البطن
فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فإني بالاختيار والاستئناس يطلان الصوم وأما الجماع فالألاج يطل
الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلا يأكل أو يشرب ناسيا للصوم لا يطل صومه عند أبي حنيفة
والشافعي وعند مالك يطل (القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى
وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر وكلية حتى لا تنهأ الغاية وكان
الاعشى يقول أول وقته إذا طلعت الشمس وكان يبيع الأكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس
ويحتج بانتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداءه يجب أن يكون من عند طلوعها وهذا باطل
بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعشى أنه دخل عليه أبو حنيفة يعود فقال له الاعشى انك لثقل على قلبي
وأنت في بيتك فكيف إذا زرتني فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا
أقول في رجل ما صام وما صلى في دهره عني به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له
وكان لا يغسل من الاثرال فلا صلاة له (القيد الخامس) قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام
إذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أظفر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند
غروب ضوء الشمس فاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار (القيد السادس) قولنا مع النية
ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان الى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله فليصمه والصوم
هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكانه يقول لا بد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام
أفضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام إنما الاعمال بالنيات (المسئلة
السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع
الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الاصمعي قال لا يصح ذلك وقد تقدم شرح هذه
المسئلة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاختف بالانقضاء جائز لان ايجاب الصوم
على التعيين أثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر
فعذرة من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان السبب في التكرار أما قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام إنما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والاصح
ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فإنه ما أوجبه الا في مئة قلب له من
السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا
مسائل (المسئلة الاولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للفنى والسعة اليسار لانه يسهل به
الامور والبد اليسرى قيل تلى الفعالي باليسر وقيل انه يقهله الاصر بما وتنها اليمنى (المسئلة الثانية)
المعتزلة احتجوا بهذه الآية في أن تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتسددون
ماتسرفه فكيف يكلفهم ما لا يتسددون عليه من الايمان فجوابه ان اليسر والعسر لا يفيدان العموم
لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وأيضا فلوسلمان ذلك
لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فتصرفه الى المعهود السابق في هذا الموضع (المسئلة الثالثة)
المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريد الله وذلك لان المريض لو حمل نفسه
على الصوم حتى اجهد له كان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريد الله منه اذ كان لا يريد العسر (الجواب)

يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد أن يأمره بخلافه غير وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد ثبت بدون الارادة (المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمة سبحانه لعباده فلو أراد بهم أن يكفروا فاصبروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لانتقائه أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والجواب) انه معارض بالعلم أما قوله تعالى وتكملوا العدة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو بكر عن عاصم وتكملوا العدة بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكلت وكملت (المسئلة الثانية) لقاتل أن يقول وتكملوا العدة على ما ذاعلق جواينا اجعوا على ان الفعل المثل محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) ما قاله الفقهاء وهو ان التقدير وتكملوا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اياحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقبيها ألفاظا ثلاثة فقوله وتكملوا العدة جملة لا امر بمراجعة العدة وتكبروا الله ما علمتم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون هذه الترخص والتسهيل وتظهر ما ذكرنا من حذف الفعل المنه ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين أي اربنا (الوجه الثاني) ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذي تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للامر بضع والمسافر اغناها كمال العدة لانه مع الطاعة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فيبين تعالى انه كاف الكل على وجه لا يـكـون اكمال العدة عسرا بل يكون سهلا يسير او الفرق بين الوجهين أن في الاول اضمار وقع بعد قوله وتكملوا العدة وفي الثاني قبله (المسئلة الثالثة) انما قال وتكملوا العدة ولم يقل وتكبروا الله لانه لما قال وتكملوا العدة دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقتضى ولو قال تعالى وتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء أما قوله وتكبروا الله على ما هذاكم ففيه وجهان (الاول) أن المراد منه التكبير ليله الفطر قال ابن عباس حتى على المسلمين اذا راوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة يكبر ذلك غداة الفطر واحج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى وتكملوا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم وقال معناه وتكبروا الله نهر رمضان وتكبروا الله عند انقضائه على ما هذاكم الى هذه الطاعة ثم يقرع على هذا ثلاث مسائل (احدها) اختلاف قوله في ان أي العيدين أو كذا في التكبير فقال في القديم ليله النحر أو كذا لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليله الفطر أو كذا لورود النص فيها (وثانيها) أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليله الفطر وقال مالك لا يكبر في ليله الفطر ولكنه يكبر في يومه وروى هذا عن أحمد وقال إسحاق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي أن قوله تعالى وتكبروا الله على ما هذاكم يدل على ان الامر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع مع الا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس فتحصل هذه الهداية فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعي أن وقت هذا التكبير تمتد الى أن يحرم الامام بالصلاة وقبل فيه قولان آخران (أحدهما) الى خروج الامام (والثاني) الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال أبو حنيفة اذا بلغ الى أدنى المصلى ترك التكبير (القول الثاني) في تفسير قوله وتكبروا الله أن المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم أن تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل (أما القول) فالأقرب بصفاته العلي وأسمائه الحسنى وتزنيته عمالا يليق به من ندو صاحبته وولد وشبهه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب (وأما العمل) فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم أن القول الاول أقرب وذلك لان تكبير الله تعالى به هذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخص به هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الاوقات أما قوله تعالى

على ما هذاكم فانه يتبين الانعام العظيم في الدنيا بالاذلة والتعريف والتوفيق والعصمة ومنه دأبنا
بخلق الطاعة وأما قوله تعالى ولعلكم تشكرون فبما بختان (أحدهما) أن كلمة لعل للترجي والتبرج
لا يجوز في حق الله (والثاني) البحث عن حقيقة الشكر وهذا بختان قدم تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث
وهو انه ما لقائه في ذكر هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم
العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته وكونه أكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء وأوصاف الواصفين
وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلالة وعزته واستغناؤه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله
بهذه الهداية العظيمة لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار
قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون وقوله عز وجل (واذا سألك عبادي عنى فانى قريب اجيب دعوة
الداع اذا دعى فليس تجيبوا الى وليؤمروا بى لعلهم يرشدون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية
اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه
ولتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تشكرون فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر والتكبير بين الله سبحانه
بلفظه ورجسته قريب من العبد مطلق على ذكره وشكره فيسمع نداه ويحجب دعاه ولا يتجرب رجاءه
(والثاني) انه أمره بالتكبير أولا ثم رغبه في الدعاء ثانيا تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء
الجميل ألا ترى ان الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال أولا الذى خلقنى فهو يهدى
الى قوله والذى أطعمنى أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء
فقال رب هب لى حكما والحق فى الصالحين فكذا ههنا أمر بالتكبير أولا ثم رغب فى الدعاء ثانيا (الثالث) ان
الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم
على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله فى ذلك التكليف ثم ندوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم
عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الآية يخبرهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم ونصرهم
(المسئلة الثانية) ذكرنا فى سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ما روى عن كعب انه قال قال
موسى عليه السلام يا رب اقرب أنت فانا جيك أم بعيد فانا ديك فقال يا موسى أنا جليس من ذكرنى قال
يا رب فانا نكون على حالة نجح لك ان نذكرك عليهم من جنابة وغائط قال يا موسى اذكرنى على كل حال فلما كان
الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده فى ذكره وفى الرجوع اليه فى جميع الاحوال فانزل الله
تعالى هذه الآية (وثانيها) أن اعرابا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقرب ربنا فتنابجه
أم بعيد فتناديه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان فى غزوة وقد رفع أصحابه
اصواتهم بالتكبير والتليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون اسم ولا غابا انما تدعون سمعا
قريشا (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره ان سبيبه أن الصحابة قالوا كيف ندع وربنا يا نبي الله فانزل الله
هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره انهم سألو اى ساعة ندعوا الله فانزل الله تعالى هذه الآية
(وسادسها) ما ذكره ابن عباس وهو ان يهود أهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعانا فنزلت هذه
الآية (وسابعها) قال الحسن بن سالم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أين ربنا فانزل الله هذه
الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقضى تحريم الاكل بعد النوم
ثم انهم أكادهم ندعوا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية
واعلم أن قوله واذا سألك عبادى عنى فانى قريب يدل على انهم سألو النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك
السؤال اما انه كان سؤالاً عن ذات الله تعالى أو عن صفاته أو عن أفعاله اما السؤال عن الذات فهو ان
يكون السائل عن ان يكون التشبيه فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات وأما السؤال عن الصفات فهو
ان يكون السائل سأل عن انه تعالى هل يسمع دعائنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سمعا أو يكون
المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن فى الدعاء وهل اذن فى الدعاء وهل اذن فى ان ندعوه بجميع الاسماء

أوماذن الابان ندعوه باسم معين وهل اذن لنا أن ندعوه كيف شئنا أوماذن الابان ندعوه على وجهه معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سال الله تعالى انه اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادي عني فاجبهم ان هذه الوجوه الان حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الاول) أن ظاهر قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثاني) أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك انهم فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقاتل ايضا أن يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم يدل ان لما قال فاني قريب قال اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام أما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلبين (المطلوب الاول) في بيان أن هذا القرب ليس قريبا بحسب المكان ويدل عليه وجوه (الاول) انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمنع أن يكون في الصغر والحجارة مثل الجوهر القرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته ممتزجة في حقيقة كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان ممتزجا الى غيره والمفتقر الى غيره ~~ممكن~~ لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمنع أن يكون في المكان فلا يكون قربه قريبا بالمكان (الثاني) انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متنا من جميع الجهات أو غير متناه عن جهة دون جهة أو كان متناها من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال ايضا لهذا الوجه ولانه لو كان احدا الجانبين متناها والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبايع والخصم لا يقول بذلك (وأما القسم الثالث) وهو ان يكون متناها من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة (الثالث) وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من جهة العرش وبعدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بحسب الجهة ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم أو المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم أينما كنتم وقال ونحن أقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد أن يقال انه كان في بعض أولئك الحضازين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقتهم فاذا سألوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا دعاءنا صح أن يقول في جوابه فاني قريب فان القرب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع الصوت أو باخفائه صح أن يجيب بقوله فاني قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلبنا بالدعاء صلح هذا الجواب أيضا وان سألوه اننا اذا ذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح أن يجيب بقوله فاني قريب أي فانا قريب بالنظر اراهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على انه لو لم يدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يجيب رجاؤه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم أن

قوله تعالى فاني قريب فيه سر عظمي وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجود دائم انما كان بايجاد الصانع
فكان ايجاد الصانع كانه وسط بين ماهيات الممكنات وبين وجود دائم افكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن
من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام أعلي من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات
الممكنات موجودة فهو أيضا لاجله كان الجوهر جوهر او السواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكما ان
تأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك تأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى
قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوّن من الماهية تمتنع
لانه لا يعقل بعمل السواد سوادا فنقول فكذلك أيضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية
ولا يمكن جعل الموصوفة دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية أيضا فلا
يكون بالفاعل وموصوفة الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شيء البتة
بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام
الذي قرأناه أما قوله تعالى أجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو عمرو
وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني بالثبات الياء فيهما في الوصل والباقيون يحدونها فالاولى على الوصل
والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت
الشيء أدعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه
موضع الاسم كقوله هم رجل عدل وسقيفة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه
المعونة وأقول اختلف الثامن في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من
وجوده (أحدها) ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة
الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتمنع الوقوع فلا حاجة أيضا الى الدعاء (وثانيها) ان حدوث
الحوادث في هذا العالم لا بد من اتهامها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والالزم اما التسلسل
واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب اتهامها بالآخرة الى المؤثر
القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض
المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان ممتمنع الوقوع ولما ثبتت هذه الامور في الازل لم يكن للدعاء
البتة أثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والافضة متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتر كذا
لا ينقص شيئا منها فاني فائدة في الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدّر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا
وكذا ما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال جف القلم عما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام انه قال
أربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي
الصدور فاني حاجة بالداعي الى الدعاء واهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام
الى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء أفضل والا لما كان كذلك (ورابعها) ان المطلوب
بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواب المطلق لا يمهله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت
بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان أجل مقامات الصديقين وأعلىها الرضا بضوء الله تعالى والدعاء
ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح اراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لمصلحة البشر (وسادسها)
ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى انه
عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغلته ذكرى عن مسئلتى أعطيت أفضل ما أعطى
السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور والاعظم من العقلاء ان الدعاء أهم
مقامات العبودية ويدل عليه وجوده من النقل والعقل أما الدلائل النقلية فكثيرة (الاول) ان الله تعالى ذكر
السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية أما الاصولية فتقوله ويسألونك عن
الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة وأما الفروعية فمنها في البقرة على التوالى يسألونك ماذا
ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن النحر والميسر يسألونك عن الميتاح يسألونك عن الحيض

وقال أيضا يسألونك عن الانفصال ويسألونك عن ذى القربين ويستنبئونك أحق هو يستفتونك قل الله
 ينصركم في الكلالة إذا عرفت هذا فنقول هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالأغلب فيها أنه
 تعالى لما حكى السؤال قال الحمد لله وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع قاء التعقيب والسبب فيه أن
 قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤل عن قدمها وحدثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى
 فقل فيسفيها ربى نسفا كنه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فإن الشك فيه
 كفر ثم تقدير الجواب أن النصف ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل فيكون محكفي الكل وجواز عدمه يدل
 على امتناع قدمه أما مسائل المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها قاء التعقيب أما الصورة الشائعة وهي
 في هذه الآية قال وإذا سألك عبادى عني فإني قريب ولم يقل فقل فإني قريب وذلك يدل على تعظيم حال
 الدعاء من وجوه (الاول) كنه سبحانه وتعالى يقول عبادى أنت إنما تحتاج الى الوساطة في غير وقت الدعاء
 أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك (الثاني) أن قوله وإذا سألك عبادى عني يدل على أن العبد له
 وقوله فإني قريب يدل على أن الرب للعبد (وثالثها) لم يقل فالعبد عني قريب بل قال أنا منه قريب وفيه
 مرتقيس فإن العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو وفي مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من
 الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب يقضه وبرحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من
 العبد الى الحق فلهذا قال فإني قريب (الرابع) أن الداعي مادام بقي خاطره مشغولا لا يغير الله فانه
 لا يكون داعيا له فإذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق فامتنع من أن يبقى في هذا المقام
 ملاحظا لحقه وطالب بالتصبيه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية فلا جرم حصل القرب فانه مادام بقي العبد
 ملتصقا الى عرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لأن ذلك الغرض يحجب عنه الله فنبت أن الدعاء يقصد
 القرب من الله فكان الدعاء أفضل العبادات (الحجة الثانية) في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم
 ادعوني استجب لكم (الحجة الثالثة) أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر به بل بين في آية
 أخرى أنه إذا لم يسأل يقض فقال فلو لا إجابة هم بإسئلتهم عوا ولكن قست قلوبهم وزيين لهم الشيطان
 ما كانوا يعقلون وقال عليه السلام لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم
 اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مع العبادة وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة
 وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم فقل الدعاء هو العبادة معناه أنه مقام العبادة وأفضل العبادة كقوله
 عليه السلام الحج عرفة أى الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم (الحجة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم فضرعنا
 وخفية وقال قل ما يدعوكم ربى لولا دعاؤكم والآيات كثيرة في هذا الباب فمن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن
 (والجواب عن الشبهة الاولى) أنها متناقضة لأن إقدام الإنسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع
 فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى اسكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم
 الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضى أن يكون العبد معطابقا للرب
 وبين الخوف للذين هم ماتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتسكاليف مع الاعتراف بأحاطة علم الله
 بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقالوا أرأيت أنعم لنا هذه أشتى قد فرغ منه أم أمر يستأنف فقال بل شئ قد فرغ منه فقالوا نقيم العمل
 اذن قال اسمعوا فكل ميسر لما خلق له فانتظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علمهم بين الامر بين
 فرهم سابق القدر والمفروغ منه ثم الزمهم العمل الذى هو مدرجة العبد فلم يعطل ظاهر العمل بما يقيد من
 القضاء والقدر ولم يترك أحد الامرين للاسرو وأخبر أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل
 ميسر لما خلق له يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب أن نعلم
 شيئا فرق ما بين الميسر والميسر فمذهبنا ما عرفته فانه ينزله مسألة القضاء والقدر وكذا القول في باب الكسب
 والرزق فانه مفروغ منه في الاصل لا يزيد الطلب ولا ينقص الترك (والجواب عن الشبهة الثانية) أنه ليس

المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالحكمة (وعن
 الثالثة) انه يجوز ان يسير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان
 مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه وذلك من أعظم المقامات
 وهذا هو الجواب عن بقية الشبهة في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مشهور
 وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك أتى
 بحسب المضطر اذا دعاه ثم انما ترى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب (والجواب) ان هذه الآية
 وان كانت مطلقة الا انه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون
 اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) ان الداعي لا بد وأن
 يجد من دعائه عوضا لما سعى فإبطلت به التي لا جها دعاء وذلك اذا وافق القضاء فاذا لم يسأله القضاء فانه
 يعطى سكينته في نفسه وانشر احاطى صدره وصبر يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم
 فائدة وهو نوع من الاستجابة (وثانيها) ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لاترذالا لاحدى ثلاث ما يدع باثم ارقطية رحمة اما أن يجعل له
 في الدنيا واما أن يدخره في الآخرة واما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان
 في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا
 استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعوني أستجب لكم يقتضى أن يكون
 الداعي عارفا بربه والى ان يكون داعيا له بل اشي متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي أن يكون عارفا
 بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاؤه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب
 هكذا استحتمل منه أن يقول بقلبه وبقلبه يارب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا
 الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة
 عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل
 وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والشاء على الله كقول العبد يا الله
 الذي لا اله الا انت وهذا انما يسمى دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا
 التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة لتجانب اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري أجيب
 ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر
 فتقول اسمع الله ان حده أى أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداع أى اسمع تلك الدعوة فاذا
 حملنا قوله تعالى ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيها) أن يكون المراد من
 الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة
 عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا الاشكال (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال
 عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة وما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ان الذين
 يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله
 تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان يفسر الدعاء بطالب
 العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذکور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات
 الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة أجيب دعوة الداع اذا دعان
 مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم سيم ظلم وذلك لان وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب
 دعوته صفة مدح وتعظيم ألا ترى اننا اذا أردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب
 الدعوة واذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين والقاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف

لا يثبت الايمان لا ياتون ايمانه بالتسوي بل التفاضل وقديما قال الله ما يطلبه الا ان ذلك في ربي اجابة الدعاء اما قوله تعالى فليستحيوا الى وليهم من ربي فيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم ان يقال الله تعالى قال اما اجيب دعاءك مع اني غني عنك مع التاكيد ان انت ايضا تجيب الدعاء مع انك محتاج الى من كل الوجوه فما اعظم هذا الكرم وفيه دققة اخرى وهي انه تعالى لم يقل لتعبدوا بعبادة حتى اجيب دعاءك لانه لو قال ذلك اصاب دعائي وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء وانه غير معطل بطاعة العبد وان اجابة الرب في هذا الباب الى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسئلة الرابعة (المسئلة الثانية) قال الواحدى اجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب العنوي

وداع دعائنا من يجيب الى النداء • فلم يستجبه عند ذلك مجيب

وقال أهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالطلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستحيوا الى وليهم من ربي تكرارا محضاً وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الذاعات كان الايمان متقدماً على الطاعات وكان حق النظم ان يقول فليؤمنوا بوليهم وليستحيوا الى فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته لا يستقدم الطاعات والعبادات اما قوله تعالى لعلهم يرشدون فتعال صاحب الكشف ترى يرشدون بفتح الشين وكسر هاء ومعنى الآية انهم اذا استجابوا الى وامنوا بوليهم ارشدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيداً قال تعالى فان آمنستم منهم يرشدوا وقال اولئك هم المرشدون • قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن اباس

لكم وأنتم ليسن لهن علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان ياترونهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلاواشربوا حتى يتبين لكم الظلمات الايض من الخطايا السوداء من الفجر ثم أتوا الصيام الى

الليل ولا ياترونهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك بين الله آياته للناس لعلهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى ان في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا أفطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم الامة في هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتاً في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قوله بوجوه (الحجة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يفتضى تشبيه مومنا به ومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضاً في صومنا واذ ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكمهم كان ثابتاً في شرعنا (الحجة الثانية) التمسك بقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتاً لهذه الامة من أول الامر لم يكن اقوله أحل لكم فائدة (الحجة الثالثة) التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم ولو كان ذلك حلالاً لهم لما كان بهم حجة الى أن يحتانون أنفسهم (الحجة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولو لان ذلك كان محرماً عليهم وانهم أتوا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لم يصح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم (الحجة الخامسة) قوله تعالى فالان ياترونهن ولو كان الحل ثابتاً قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالان ياترونهن فائدة (الحجة السادسة) هي ان الروايات المتقدمة في سبب نزول هذه الآية تدل على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ اجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال (أما الحجة الاولى) فضعيفة لا ياتينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدق مشابهتهما في أصل الوجوب

(وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لأننا سلمنا أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقلنا قوله أحل لكم معناه أن الذي كان محرما على غيركم فقد أحل لكم (وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام وإن الله تعالى أوجب علينا الصوم ولم يبين في ذلك الإيجاب زوال تلك الحرمة فكان يحظر بنا لهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوجه بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فإن مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الأمور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع وإن لم تكن بحجة قوية إلا أنها لا أقل من أن تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الأسباب **ك**انوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم شددوا وامسكوا عن هذه الأمور فقال الله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف أهم عالون لم تبين الرخصة فيه أشدوا وامسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعوا هاهنا المراد أصل الخيانة النقص وخان واختان وتخنون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله أنه لو لم تبين لكم أحلال الأكل والشرب والمباشرة طول الليل أنكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصالحها بالامسالك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى (وأما الحجة الرابعة) فضعيفة لأن التوبة من العباد الرجوع إلى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع إلى العبد بالرحمة والاحسان وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيل على من قبلنا كقوله ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم (وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لأنهم كانوا بسبب تلك الشبهة متمنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال فالآن باشروه (وأما الحجة السادسة) فضعيفة لأن قولنا هذه الآية ناسخة لمحكم كان مشروعا لا يتعلق له بيب العمل ولا يكون خيرا لو احدى حجة فيه وأيضا ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لأن المذكور في تلك الروايات أن القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم لأن ظاهره هو المباشرة لأنه اقتعال من الخيانة فهذا أصل الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) القائلون بأن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم انسختم ذكرها في سبب نزول هذه الآية أنه كان في أول الشريعة يحل الأكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل أو يصلي العشاء الآخرة فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء إلى الليلة الآتية فجاء رجل من الأنصار عشيبة وقد آجده الصوم واختلوا في اسمه فقال معاذ اسمه أبو صرمة وقال البراء بن قيس بن صرمة وقال الكلبى أبو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن أنس فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في الخل نهارى أجمع حتى أمسيت فأثيت أهلى لتطعمنى شيئا فأبطأت فثمت فأيقظونى وقد حرم الأكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر إليك من مثله رجعت إلى أهلى بعدما صليت العشاء الآخرة فأثيت امرأتى فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذى منعوا فنزل قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف قرئ أحل لكم ليلة الصيام الرفث أى أحل الله وقرأ عبد الله الرفث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام أراد بالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلنا اسلموا أنا أخوكم * فقد برئت من الإحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر وهو أنه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الإشارة إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال الليث الرفث أصله قول الفحش وأنشد الزجاج

ورب أشرب بجمع كظم * عن اللغاورفث التكلم
إذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس أنه أنشد وهو محرم
وهن يمشين بيننا همنيا * ان يصدق الطير تلك أيسا

فقبل له أترقت فقال انما الرقت ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرقت هو قول النخعي ثم جعل ذلك اسما لما يكتم به عند النساء من معاني الافشاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى ههنا عن الجماع بانظ الرقت الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض فلما غشاها أو لمستم النساء دخلتم بين ذواتهم منكم من قبل أن تدعوهن فما استمتعتم به منهن فلاتعربوهن (جوابه) السبب فيه استمتاع ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيارنا لانفسهم والله أعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرقت بالى لتضمنه معنى الافشاء في قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرقت بقتضى حصول الحل في جميع الليل لان ليلة نصيب على الطرف وانما يجب كون الليل طرفا لارقت لو كان الليل كله مشغولا بالرقت والاسكان طرف ذلك الرقت بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ وأما الذي بعده من قوله وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود فذلك يكون كائنا كيد هذا النسخ وأما الذي يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرقت يقتضي حصول الرقت في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون النسخ هو قوله وكلاوا واشربوا أما قوله تعالى من لباس لكم وأنتم لباس لهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان الرجل والمرأة يعتقنان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما صاحبه كاثوب الذي يلبسه معنى كل واحد منهما لباسا قال الربيع بن فراس لكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد من لباس لكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل واحد منهما ما يستتر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) انما معنى الزوجان لباسا ليس لكل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد حرز ثلثي دينه (وثالثها) انه تعالى جعله لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها أهلا لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد استترها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد منهما ما كان كاللباس الساتر لا آخر في ذلك المحذور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحذور (المسئلة الثانية) قال الواحدي انما وحده اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعل من مضار فاعل وتأويله هن ملابسات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف فان قلت ما موقع قوله من لباس لكم فقول هو استئناف كالبیان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه الخلطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنباهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن أما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يحونه خونا وخيانة اذ لم يف له والسيف اذا ناعن الضربة فقد خا بك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان يتظاهر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أي نقض العهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خاوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فتعال صاحب الكشف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يحتانون أنفسهم الا انه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت في ما ذللا بد من حل هذه الخيانة على نبي يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالان مباشرتهن فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصي الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان

الله لانه جلب اليه القاتل وعلى هذا القول يجب أن يتطوع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن جعله على وقوعه من جميعهم لأن قوله علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم أن يكونوا مختارين لانفسهم لسكاف علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاختيار واذا صح ذلك فيجب أن يتطوع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولا يبي مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فأنتم جلتوه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن جلتناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى لأن الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تحتانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تحتانون أنفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن أولى فلا أقل من التساوي وبهذا التفسير لا يثبت النسخ (القول الثاني) أن المراد علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم لو دام ذلك الحزمة وعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقفوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الأول أولى لانه لا حاجة فيه الى اضممار الشرط وان يقال بل الثاني أولى لأن على التفسير الأول بصير اقدامهم على المعصية سببا للنسخ التكليف وعلى التفسير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا للنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة أما قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول أبي مسلم فرجع عليكم بالأذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتى النسخ لا بد فيه من اضممار تقديره تبت فتاب عليكم فيه أما قوله تعالى وعفا عنكم فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم ان اباح لكم الاكل والشرب والمعاملة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال أماني هذا المال عفو أي سهل ان ثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم وأما على قول مثبتى النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى أيضا قول أبي مسلم لأن تفسيره لا يحتاج الى الاضممار وتفسيره مثبتى النسخ يحتاج الى الاضممار أما قوله تعالى فالآن باسروهن ففيه مسائلتان (المسئلة الاولى) هذا امر واراد عقب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للإباحة كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركز الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للإباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول الجمهور وانما الجماع مسمى بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ومنه ما روى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثاني) وهو قول الاصم انه الجماع فمادونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد فمنهم من جعله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب أن لفظ المباشرة لما كان مستقما من تلاصق البشريتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيبادون الفرج وكذا المعانقة والملازمة لانهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد به هو الجماع لأن السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولأن الرقت المتقدمة ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحه الجماع تنفع اباحه مادونه صارت اباحه دلالة على اباحه ما عداه فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع عما دونه صلح اختلاف المقصرين فيه فهذا هو الذي يجب أن يعتمد عليه على ما نلصقه القاضي أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا في الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لا بتغاء ما وضع الله له الشكاح من التناسل قال عليه السلام تناكروا تناسلوا تكثروا (وثانيها) انه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنهم ولا بأس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة الا باذنهم

(وثالثها) أن يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وسد له دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم
وتقديره قوله تعالى فابتغوا من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيذ تقديره فالآن بأشروهن وابتغوا
هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد أن كانت محترمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبي مسلم فالآن
بأشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وإن كنتم تظنونهم محترمة
عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة
فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تناسروهن في الاوقات والاحوال والافاق التي اذن لكم في مباشرتهن
(وسابعها) أن قوله فالآن بأشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبتغوا هذه
المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله الاعلى أزواجهن أو ما ملكت
أيانهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء يعني اطلبوا اليه القدر وما كتب
الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها وجوهوا وجهها وراحميها استبعدوا هذا الوجه وعندى انه لا بأس به وذلك
هو ان الانسان ما دام قلبه مستغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية
والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير الآية
فالآن بأشروهن حتى تخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذ تخلصتم منها فابتغوا
ما كتب الله لكم من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتلهيل ومطلب ليله القدر ولا شك
أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (أحدها) ان كتب
في هذا الموضع بمعنى جعل كتبه في قلوبهم الايمان أى جعل وقوله فاكبتنا مع الشاهدين فساكتها
للذين يتقون أى أجعلها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كتبه أى قضاه
وقوله كتب الله لا غلبان أو رسل وقوله ليرز الذين كتب عليهم القتل أى قضى (وثالثها) أمهله هو ما كتب
الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكمكم به على عبادهم فقد أثبتته في اللوح المحفوظ (ورابعها)
هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس وابتغوا قرأوا لا يحسن
وابغوا أما قوله وكأوا واشربوا فالفائدة في ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجاع بالليل بعد النوم لما تقدم
احتج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلا اقتصر تعالى على قوله فالآن بأشروهن
لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فتقرن الى ذلك قوله وكأوا واشربوا التيمم الدلالة على الاباحة أما قوله
تعالى حتى يتبين لكم الخطيط الابيض من الخطيط الاسود من الفجر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) روى
انه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم أخذت عقالي ابيض واسود فجاءت ما تحت وسادتي وكنت أقوم
من الليل فانظر اليه ما ظم يتبين لي الابيض من الاسود فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فأخبرته فضحك وقال انك لعرض النقا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال لرسول الله صلى
الله عليه وسلم انك لعرض النقا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعاً على انه تعالى
كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخطيط الاسود هو
بياض الصبح الكاذب لانه بياض مسطط يشبه الخطيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مسطط
في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالأجماع انه ليس
كذلك (وجوابه) أن لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازماً وذلك لان الفجر
انما يسمى فجر لانه يتفجر فيه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لافي الصبح الاول فلما دلت الآية على
ان هذا الخطيط الابيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق
فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخطيط مع ان الصبح الصادق ليس مسطط والخطيط مسطط (جوابه)
ان القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتشر ابل يكون
صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب بطلع دقيق والصباح يدور دقيقا

وبرفع مستطيل لا يزال السؤال فاما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعيد لانه يعد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك أن كلمة حتى لانتهاه الغاية فقلت هذه الآية على أن حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم أبوهم لم الاصفهاني لاشي من المفطرات الا احده هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقهاء من تكلف التي والحقنة والسعوط فليس شيء منها يفسد فطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فيق ماعداهما على الحل الاصل فلا يكون شيء منها مفطرا او الفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها وأما التي والحقنة فالتنفيس تكررهما والسهو طائفة فلهذا لم يذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جعفر أن الجنب اذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قواهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة الرابعة) زعم الامم أن يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قيام الاول النهار على آخره فكما أن آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص وقال في الآية ان المراد بالخطيط الابيض والخطيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما أن يكون التشبيه في الشكل مراد انه هذا غريب قول لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخطيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخطيط الابيض والخطيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم أعرو الصيام الى الليل وجدنا لها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ايلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الامم ومن الناس من سلم ان أول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقياس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الا افطار الا بعد غروب الحرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الا افطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها (المسئلة الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء أجفرت فجرا وفجرته تفجييرا قال الازهرى الفجر أصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما من في قوله من الفجر فقليل للتبعض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كأنه قيل الخطيط الابيض الذي هو الفجر (المسئلة السادسة) ان الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما أن يكون قطعيا أو ظاهريا أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظني فنقول اما أن يحصل ظن ان الصبح طلع فيحرم الاكل والشرب والوقاع فان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان أكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وحك ذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لانضاء في صورتين قياسا على ما لو أكل ناسبا وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء لانه أمر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما النسيء فعند مالك يجب عليه القضاء وأما الباقرين الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضا الا أنا سقطناه عنه للنسب وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه الصلاة والسلام أطعمك الله وسقاك فانت صيف الله فتم صومك (والقول الثالث) انه اذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الدليل حل الاكل وفي النهار حرمة أما اذا لم يقبل على ظن لبقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فهو ما يكره الاكل والشرب والجماع فان فعلى جاز لان الاصل بقاء الليل والله أعلم أما قوله تعالى ثم أعرو الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان كلمة الى

لانتها الغاية فظاهر الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطوعه ومنتهاه وانما
 يكون مقطوعا ومنتهى اذ لم يبق بعد ذلك وقد تنبى هذه الكلمة لالانتها كما في قوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك
 على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار
 والمرافق من جنس الليل فيكون داخل فيه وقال أحد من يعي سبيل الى الدخول والخروج وكلا الأمرين
 جائز تقول أكلت السمكة الى رأسها وجائز أن تكون الرأس داخل في الأكل وخارجا عنه الا انه لا يشك في عقل
 ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخل فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل أخذًا بالواقع
 ثم ساء قلنا انه يحل أو غير محل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عن رضى الله عنه قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم اذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد أظطر الصائم
 فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكاف أن يتناول عند هذا الوقت
 شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضى الله عنه بإسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
 الوصال قبل ان يارسول الله انك لو اصل أى كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله فقال انى لست مثلكم انى آيت
 عند ربى يطعمنى ويسقينى وقبل فيه معان (أحدها) انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة (والثاني) انه
 عليه الصلاة والسلام قال انى على ثقة من انى لو احدثت الى الطعام أطعمنى الله من طعام الجنة
 (والثالث) انى أعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعما حقيقه لم يكن مواصلا وحكى محمد
 ابن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة أيام فلما كبر جعلها خسا فلما كبر جعلها اثلا فظاهر
 كلام الشافعي رضى الله عنه يدل على ان هذا النهى نهى تحريم وقيل هو نهى تنزيه لانه ترك للمباح وعلى
 هذا التأويل صح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعلى ذلك هو
 بالخير في الاستيفاء الا ان يخاف المرء من التقصير في الصوم المستأنف أو في سائر العبادات فيلزمه حينئذ
 أن يتناول من الطعام قدر يزول به هذا الخوف (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الليل ما هو فن
 الناس من قال آخر النهار على أوله فاعتبروا في حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل
 عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحرارة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور
 الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب رضى الله عنه في المسئلة الثالثة (المسئلة الثالثة) الحنفية
 تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد
 وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم أعوا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان
 الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منى بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم
 العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح
 صوم الفرض نية بعد الزوال الا أننا قلنا الاقل يلحق بالأغلب فلا جرم أبطلنا الصوم نية بعد الزوال وصححنا
 نية قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله
 تعالى ثم أعوا الصيام الى الليل أمر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد
 لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الأحكام المذكورة
 في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم
 وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم
 فيه نهرا لاليلافين تعالى تحريم المباشرة فيه نهرا لاليلافين ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد
 ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضى الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المزمع للشيء
 وحبسه نفسه عليه يزا كان أو انما قال تعالى يعكفون على أصنامهم والاعتكاف الشرعى المكث في بيت الله
 تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى
 وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية)

وليس الرجل المرأة بغير شهوة جازلان عائشة رضي الله عنها كانت ترسل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما إذا لمسه بشهوة أو قبلها أو باثرها فمبادون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يعلل به الاعتكاف للشافعي رحمه الله فيه قولان الأصح أنه يطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل احتج من قال بالافساد أن الأصل في لفظ المباشرة ملاقاتة البشريتين فقوله ولا يتأثروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور لأن معنى المباشرة حاصل في كلهما فإن قيل لم يلزم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لأن ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع وهو قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ثم لما أذن في الجماع كان ذلك إذا ما فمبادون الجماع بطريق الأولى أما هنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب إبقاء لفظ المباشرة على موضوعه الأصلي ووجه من قال إنه لا يطل الاعتكاف أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب أن لا تفسد الاعتكاف لأن الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الاعتكاف الخلو من المسجد وذلك لأن المسجد مميز عن سائر الأبنية من حيث أنه بني لأقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز إلا في المسجد الحرام والحجفة فيه قوله تعالى إن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام والمسجد الأقصى وقاله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا وقال الزهري لا يصح إلا في الجامع وقال أبو حنيفة لا يصح إلا في مسجده أمام راتب ووذن راتب وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز في جميع المساجد إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لأن قوله ولا يتأثروهن وأنتم عاكفون في المساجد عام يتناول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والأفضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية لأنه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية فبقي فيما عداه على الأصل واحتج المزني بحجة قول الشافعي رضي الله عنه بما مر من ثلاثة (الأول) لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لأن الصوم الذي هو وجبه أمام صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب التمهيد بسبب الاعتكاف أو صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك بمنع وحيث أجمعوا على أنه يصح في رمضان علمنا أن الصوم لا يوجب الاعتكاف (والثاني) أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز إلا مشاربا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الأمر بخلاف ذلك علمنا أن الاعتكاف يجوز مفردا أبدا بدون الصوم (والثالث) ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله إنني نذرت في الجاهلية أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أو ف يذكرك ومع الصوم أنه لا يجوز الصوم في الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه لا تقدر لزمان الاعتكاف فلو نذرت اعتكاف ساعة ينفقد ولو نذرت أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كمالو نذرت أن تصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل أو كثير ثم قال الشافعي رضي الله عنه وأحب أن يعتكف يوما وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف فإن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ووجه الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بتقدير معين من الزمان أولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع إلى أقل ما لا يمتنع ووجه أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولأن على هذا التقدير

لا يتميز المعتكف عن ينظر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز أن يكون إشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو إشارة الى كل ما تقدم في أول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال اللث حد الشيء منقطعه ومنتهاه قال الازهرى ومنه يقال للمعزوم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبوابة حد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكاملون يسمون الكلام الجامع للمانع حدا وهي الحديد حديد ما فيه من المنع وكذلك الحد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فقول المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراته التي قدرها بقادر مخصوصة وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان (الاول) ان قوله تعالى تلك حدود الله إشارة الى كل ما تقدم والامور المقتدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها (والثاني) انه تعالى قال في آية أخرى تلك حدود الله فلا تقربوها وقال في آية المواويث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق فنهى أن يتعداه لان من تعدهاء وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهى أن يقرب الحد الذي هو الحيز بين حيز الحق والباطل لئلا يلهي في الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حصى وحصى الله محارمه فمن رجع حول الحصى يوشك بان يقع فيه (الثاني) ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني لا تقربوها أى لا تتعرضوا لها بالتغير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان أقر بها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في النهار وقيل هذه الآية قوله ولا تبغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم موانعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهم في غير المأوى وتحريم مواقعتهم في الخمر والنفاس والعذة والرذة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المقتدمة أكثرها تحريميات لاجرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أى تلك الاشياء التي منعت عنها انما منعت عنها الله ونهيه عنها فلا تقربوها أما قوله تعالى كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه (أحدها) المراد انه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر آياته على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما يذنبه من أحكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليستقيموا به ما لا يلزم (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد انه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقضاء في هذه الآية بالانقضاء القليلة تيساراً فيها وافيها قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس أى مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمة الله على الخلق في ذكره مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلمهم يتقون فقد مر شره غير مرة (الحكم الثامن) من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال • قوله تعالى (ولأن كالأموال لكم بينكم بالباطل

وتدلوها الى الحكم لتأكلوا فريقتا من أموال الناس بالانتم وأنتم تعلمون) اعلم انهم مثلوا قوله تعالى ولأن كالأموال بينكم بقوله ولا تلزوا أنفسكم وهذا يخالفها لان أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب الاحكام المال انما يحرم المعنى في عينه أو لحال فوجه اكتسابه (والقسم الاول) الحرام لصفة في عينه واعلم ان الاموال اما أن تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوانات أما المعادن وهي أجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وهو ما يجري مجرى السم وأما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والجمعة أو العقل فزيل الحياة

السهم ومنزىل الصحة الادوية في غير وقتها ومنزىل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات وأما الحيوانات
 فتقسم الى ما يؤكل وما يحل ان يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تجل بجميع
 أجزائها بل يحرم منها الفرس والدم وكل ذلك مذكور في كتب الفقه (القسم الثاني) ما يحرم نخل من جهة
 اثبات اليد عليه فنقول أخذ المال اما أن يكون باختيار المالك أو بغير اختياره كالارت والذى باختياره
 اما أن لا يكون مأخوذا من المالك كأخذ المعادن واما أن يكون مأخوذا من مالك وذلك اما أن يؤخذ قهرا
 أو بالتراضي والمأخوذ قهرا اما أن يكون لسقوط عهدة المالك كالغنائم أو لاستحقاق الاستحقاق كوات الممتنعين
 والتفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصدقات والايحة واما أن يؤخذ
 بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الاول) ما يؤخذ من غير مالك كذيل
 المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن
 لا يكون المأخوذ محتصا بذى حرمة من الآدميين (الثاني) المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو النفي
 والغنمة وسائر أموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا أخرجوا منه الخس وقسموه بين المستحقين
 بالعدل ولم يأخذه من كافر له حرمة وأمان وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من
 عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم بسبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق
 (الرابع) ما يؤخذ تراضيا بعوض وذلك حلال اذ روى شرط العوضين وشرط العاقلين وشرط اللغطين
 أعنى الايجاب والقبول بمعية الشرع به من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالتراضي
 من غير عوض كفى الهبة والوصية والصدقة اذ روى شرط المعقود عليه وشرط العاقلين وشرط العقد
 ولم يؤد الى ضرر بوارث أو غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث
 قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا
 وتعديل القسمة بين الورثة وخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع مداخل الحلال
 وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا
 عرفت هذا فنقول المال اما أن يكون لغيره أو له فان كان لغيره كانت حرمة لاجل الوجوه الستة المذكورة
 وان كان له فأكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار أو الى السرف المحرم وكل هذه
 الاقسام داخله تحت قوله ولانا كوا أموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع
 من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال الذين يأكلون
 أموال البائس غلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان
 لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلنكم رؤس أموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك أصحاب
 النار هم فيها خالدون جعل آكل الربا في أول الامر مؤذنا بجارية الله وفي آخره معتزلا للنار (المسئلة الثانية)
 قوله ولانا كوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لما
 كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف في من يتفق ماله أن يقال انه أكله فلهذا السبب
 عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة) الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطول فهو باطل
 وجمع الباطل بواطل وأباطيل جمع أبطولة ويقال بطل الأجير يبطل بطله اذا تعطل واتسع اللهو أو ما قوله
 تعالى وتدلوا بها الى الحكام فيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالها
 في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوى أدليها ادلاء فاذا استخراجت دلوتها قال تعالى فأدلى دلوه ثم جعل كل
 القاء قول أو فعل ادلاء ومنه يقال للصحف ادلى بحجته كانه يرملها البصير الى مراده كادلاء المستقى الدلو يصل
 الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقراءة أو رحم اذا كان متسببا اليه فيطلب الميراث بثلث النسبة
 طلب المستقى الماء بالدلو اذ عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير ولانا كوا أموالكم بينكم
 بالباطل ولاندلوا بها الى الحكام أى لا ترشوها اليهم لتبأ كوا طائفة من أموال الناس بالباطل وفي تشبيهه

الرشوة بالادلاء وجهان (أحدهما) ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدول المملوكة من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالقصد البعيد يصير قريباً بسبب الرشوة (والثاني) ان الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمتنع في ذلك الحكم من غير تثبت كضئ الدلو في الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوهاً (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال البيت في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول السكبي (ورابعها) قال الحسن المراد هو ان يحلف ليدفع حقه (وخامسها) هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا أقرب الى الظاهر ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل لانها باسرها أكل بالباطل أما قوله تعالى وأنتم تعلمون فالمنع وأنتم تعلمون انكم مباطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالترجيح أحق روي عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال اختصم رجلان الى ابي موسى عليه وسلم عالم بالخصوصة وجاهل بها ففضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يارسول الله والذي لا اله الا هو اني محق فقال ان شئت أعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضى عليه مثل ما قال أولاً ثم عاوده ثالثاً ثم قال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومة فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يارسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومة وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار (الحكم التاسع) * قوله تعالى (يسألونك عن الاهل قل هي مواقيت للناس والحج وليس

البريات تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفاً فاجيبوا أو أقول ثمانية منها في سورة البقرة (أولها) واذا سأل عبادي عني فاني قريب (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة فالجموع ثمانية في هذه السورة (والثالث) قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم (والعاشر) في سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) في بني اسرائيل يسألونك عن الروح (والثاني عشر) في الكهف ويسألونك عن ذي القرنين (والثالث عشر) في طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) في النازعات يسألونك عن الساعة ولهذا الاستلزام ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدأ (فالاول) قوله واذا سأل عبادي عني وهذا سؤال عن الذات (والثاني) قوله يسألونك عن الاهل وهذا سؤال عن صفة الخلافة والطهارة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد (أحدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثاني) قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها وظهير هذا الله ورد في القرآن سورتان أولهما ياء للناس (احدهما) في النصف الاول وهي السورة الرابعة من سور النصف الاول فان أولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء (وثانيها) في النصف الثاني من القرآن وهو أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثاني أولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم ياء للناس الذي في النصف الاول تشتمل على شرح المبدأ فقال ياء للناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وياء للناس الذي في النصف الثاني يشتمل على شرح المعاد فقال ياء للناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسيحان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عباده (المسئلة الثانية) روي أن معاذ بن جبل وذهبية بن غنم وكل واحد منهما ما كان من الانصار قال لا يارسول الله ما بال الهلال يبدو اذ يقام مثل الخطيب ثم يزيد حتى يمتلي ويستوى ثم لا يزال يتقص حتى يعود كما بدأ الآية يكون على حالة واحدة كالشمس فترت هذه الآية وروي أيضاً عن معاذ ان اليهود سألت عن الاهل واعلم أن قوله تعالى يسألونك عن الاهل ليس فيه بيان انهم عن أي شيء سألو لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهل في نقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في ان السؤال كان عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الاهل

جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قرا بعد ذلك
 وقال أبو الهيثم يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا وكذلك ليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قرا
 قال الزجاج فعال يجتمع في أقل العدد على افعلة نحو مثال وأمثله وسمار وأجرة وفي أكثر العدد يجتمع على
 فعل مثل سحر الا أنهم كرهوا في التضعيف فعل نحو هلال ونحال فاقصر وا على جمع ادنى العدد أما قوله تعالى قل
 هي مواعيت للناس والنج فيه مسالتان (المسئلة الاولى) المواعيت جمع الميعات بمعنى الوقت كما يعاد بمعنى
 الوعد وقال بعضهم الميعات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميعات ربه والهلال ميعات الشهر ومواضع
 الاحرام مواعيت الحج لانها مواضع ينتهي اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجوع فصارت مكان الجمع بكرر فيها
 فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت في رأس آية فتون ليحري على طريقة الآيات كما ينون
 القوافي مثل قوله اقلى اللوم عاذل والعتابن (المسئلة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدر
 من أربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس
 من نقطة معينة من الفلك بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها الآن
 تقوم اصطلاحا على ان تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة
 القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه
 مع الشمس وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي مع ان القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد
 العدم والمولود الخارج من الظلم لا حرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليته فهو عبارة
 عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة نصف النهار وعودها
 اليها فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليته ثم ان المنجمين اصطلاحا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم
 بليته أما أكثر الامم فانهم جعلوا مبادئ الايام بليتها من مفارقة الشمس افاق المشرق وعودها اليه من
 الغداة واحتج من نصرو مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله أولاً وأولى
 فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض
 وفي شريعة الاسلام يقتضون النهار من أول رقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من
 الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار ككله مع زيادة من زمان الليل معلومة
 المقدار محدودة المبدأ وأما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالسنة مستوية جزء من أربعة وعشرين
 من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءاً من يوم وجزء من اثني عشر جزءاً من ليلة فهذا كلام مختصر
 في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول أما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها
 الفصول الاربعة وذلك لاق الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال
 أخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامته الرأس ويتوارى الانحناء الى ان تصل
 أول السرطان وتشتد الحرارة ويزداد الحزم مادامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرأس ويتوارى
 الانحناء ثم ينعكس الى أن يصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم يأخذ الحزم في الانقصاص والبرد
 في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى ويشتد البرد حينئذ يبعدها عن سمت
 الرأس ويتوارى البرد ثم ان الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال ومادامت في الجدى والدلو فالبرد
 اشتد ما يكون الى ان تنتهي الى الحمل فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى
 زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول
 الاربعة واما قضاها مشهورة في الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا أن
 نوره مستفاد من الشمس ابداً يكون أحد نصفه مضيئاً بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيئ
 هو النصف القوي فالحرم نحن لانرى من نوره شيئاً وعند الاسد يقال يكون نصفه المضيئ مواجهاً لنا
 فلا نرى نوره مستنيراً بالتمام وكلما كان القمر أقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيئ أقل وكلما كان

أبعد كان المرئي من نصفه المضيء أكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع ويكون كل ليلة أقرب الى الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قد له أصحاب الطبائع والنجوم وأما الذي يقوله الأصوليون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الماهية يتنوع اختلافها في الموازن وهذه مقدمة يقينية فاذا حصل الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جازئان يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الاسباب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاد ما وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى استناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها وبعداها من الشمس بل عندئذ ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا الذي في جرم القمر بقي ههنا أن يقال الفاعل المختار لم يخص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة وبدل عليه وجوده (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوساطة فحينئذ يكون فعل تلك الوساطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معلا لغرض فذلك الغرض ان كان محدثا فمتقرا احداثه الى غرض آخر وان كان قديما لازم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولاعله لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه بالثبوت فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون (والجواب الثاني) قول من قال لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون به هذا المذهب سلوا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم انما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر فالتفت سبحانه وتعالى ذكر وجود الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في آية ثالثة فهو نأية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدينا أماما متصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى أشهر معلومات (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يترصدن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا (ورابعها) النذور التي تتعلق بالاوقات والفضائل الصوم في أيام لانعلم الا بالاهلة وأماما متصل منها بالدينا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال وحده وفضاله ثلاثون شهرا وخبرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لانسلم اننا نحتاج في تقدير الزمنية الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقريرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وبأجرائها مثل ان يقال كلفتم بالطاعة الفلانية في أول السنة أو في سدها أو ثلثها أو نصفها وهكذا سائر الاجراء ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال كلفتم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة وأيضا بتقدير ان يساعده على انه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وبالايوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع مع معهامرة أخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره أو لم يحصل ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر في هذا الباب ليميز تقديره به (والجواب عن السؤال الاول) أن ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة أبسر من احصاء الايام لان الاهلة

اثنا عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى
 الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس أقرب
 الى الضبط وأبعد عن الخطأ ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كما كان
 المصنف الذي يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى المصنّف ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى
 الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا همنا الجواب عنه (وأما السؤال الثاني) فجوابه ما ذكرتم
 الا انه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وانصافها وأواخرها أسهل مما اذا لم يكن
 كذلك وأخبر جل جلاله أنه دبر الالهة هذا التدبير العجيب لما فاع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون
 به هذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته كما قال تعالى ان في خلق السموات
 والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لا يات لاولى الالباب وقال تعالى تبارك الذي جعل
 في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقرا منيرا وايضا لولم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبهة
 الفلاسفة في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير الى احوالها فهو سبحانه وتعالى بحكمته
 القاهرة أبقي الشمس على حالة واحدة وأظهر الاختلاف في احوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس
 على احوالها ليس الابادة الله وتغير القمر في اشكاله ليس بالتغيير الله فيصير الشكل بهذا الطريق شاهدا
 على اقتدارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسجد بحمده وامن لا تفقهون تسميهم
 اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر أن الاختلاف في احوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من
 الجهات التي ذكرناها تبين بقوله قل هي مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لان تعدد جميع هذه
 الامور يفضي الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار
 على كونه مقيما فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج فقيه انه عارفة تقديره
 وللحج كقوله تعالى وان اردتم أن تسترضعوا اولادكم أي لا ولادكم واعلم اننا بينا أن الالهة مواقيت لكثير من
 العبادات فافراد الحج بالذكرة لا يفيده من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف
 الا بالالهة قال تعالى الحج أشهر معروفة وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالالهة قال تعالى شهر
 رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه
 ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان افراد الحج بالذكرة انما كان لبيان أن الحج مقصور على الاشهر التي عينها
 الله تعالى لفرضه وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء
 والله أعلم أما قوله تعالى وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
 في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشئ
 فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من باب بل ياتيه من خلفه ويقيم على هذه الحيلة حولا كما لا فنهاهم الله
 تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تفسير او على هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها
 على وجه التطير لكن البر من يتق الله ولم يتق غيره ولم يحف شيئا كان يتطيره بل توكل على الله تعالى واتقاه
 وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له
 مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتسام التحقيق في الآية أن من رجع
 خائبا يقال ما فلع وما الفتح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى
 تصيروا مفلحين متبحرين وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالانهي عن التطير وقال لا عدوى
 ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد اشر لك كما حال وانه كان يكره الطيرة ويحب القفال الحسن وقد
 عاب الله تعالى قوما تطيروا وجوسي ومن معه وقالوا الطير نايك وبين معك قال طائركم عند الله (الوجه الثاني)
 في سبب نزول هذه الآية روى أن في أول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب
 أعقابهم فظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلبا يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من أهل الوبر خرج

من خالف الجاهل وقيل لهم ليس البر يخرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى (الوجه الثالث) ان
 أهل الجاهلية اذا احرصوا فبقوا واختلف بينه أو حقيقته تقبض منه يدخل ويخرج الا الحس وهم قريش وكثيرة
 ونخاعة وثقف وخيتم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وخولاهم وبنو الحساشد منهم في دينهم
 والجاهلية الشدة وخولاهم في احرصوا لم يدخلوا بيوتهم البيعة ولا يستظلون البر ولا يأكلون اللبن والاقط
 ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حال كونه محرما من باب يستان قد حارب قابضه ذلك الرجل الذي كان محرما فانبه فقال له عليه السلام نفع
 عني قال ولم يارسول الله قال دخلت الباب وأنت محرمة فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت بستانك وهديك
 وقد رأيته دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم في أمر الاحرام ليس ببر ولكن
 البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقالوا البيوت من أبوابها فهدا ما قيل في سبب نزول
 هذه الآية (المسئلة الثانية) ذكر وافي تفسير الآية ثلاثة أوجه (الأول) وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية
 على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الان على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الآية فان
 القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغيير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك
 وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة
 ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما ذكر أن الحكمة
 في اختلاف احوال الالهة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها
 في الحج لاجرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان نأوا البيوت من
 ظهورها بقوله يسألونك عن الالهة لانه انما اتفق وقوع القصة في وقت واحد فزلت الآية فيه مامعا
 في وقت واحد ووصل أحد الامرين بالآخر (وثالثها) كانهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال
 الالهة فقيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنكم وارجعوا الى ما البحث عنه أهم لكم فانكم
 تظنون أن ايمان البيوت من ظهورها وليس الامر كذلك (القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله
 تعالى وليس البر بان نأوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن
 الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك
 عكس الواجب وهذا الحق واذا عرفت هذا فنعرف انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم سائعا محتارا حكيما
 وثبت أن الحكيم لا يفعل الا العوالب البرى عن العيب والسفه ومتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف
 احوال القمر في النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل
 الا بالحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لانه استدل بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا
 بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدل بالمجهول على
 القديح في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان نأوا البيوت من ظهورها يعني انكم
 لما تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أثبت الشيء لا من البر ولا من كمال
 العقل انما البر بان نأوا البيوت من أبوابها فاستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول
 فقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها اجعل ايمان البيوت من ظهورها كناية عن العبدول عن
 الطريق الصحيح وايمانهم من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من
 أورد غيره الى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتي الامر من بابيه وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من
 غير بابيه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال فاتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا
 في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية الآية فان تفسيرها بالوجه
 الأول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزعه عنه (القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره أبو
 مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسي فأنهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله

له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر آيات البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحج وشهوره
 (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره والعصيان البر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من
 آمن بالله وقد تقدم تقريره (المسئلة الرابعة) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع
 البيوت بكسر الباء لانهم استنفذوا الخروج من ضمة باء الى ياء والباقيون بالضم على الامل وللقراء فيها
 وفي نظائرها مخرب بيوت وعميون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله واتفقوا فقد ينادي دخول
 كل واجب واجتناب كل محرم فتمت به لعلكم تعلمون لكي تفعلوا والفلاح هو الظفر بالبعية قالت المعتزلة
 وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا يخص بهن في الآية والله أعلم (الحكم العاشر)
 ما يتعلق بالقتال * قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين)
 وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المقدمة بالتقوى في طريق معرفة
 الله تعالى فقال ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها وأمر
 بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المظهورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل
 وليس التكليف الا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأقسام التقوى وأشدها على النفس
 وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثانية) في سبب النزول قولان (الاول)
 قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل
 من قاتله ويكف عن قتال من تركه ويبقى على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقاتلوا المشركين (والقول
 الثاني) انه عليه الصلاة والسلام خرج باصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء
 فصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهر الا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام
 ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف ويحرم الهدى ويفعل ما شاء فرضى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من
 قریش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوههم وكانوا كارهين لمقاتلتهم في الشهر
 الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احبوا اليها فقال وقاتلوا
 في سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى ان
 النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يقاتل في سبيل الله فقال هو من قاتل لئلا تكون كلمة الله هي العليا ولا
 يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختلاف في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (أحدها)
 وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم ا على وجه الدفع عن الحج أو على وجه المقاتلة
 ابتداء وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة
 وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جئنا لاسلم قال تعالى
 وان جئكموا لاسلم فاجح لها واعلم ان القول الاول اقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم
 يقتضى كونهم فاعلين للقتال فاما المسئلة للقتال والمتاهل له قبل اقدمه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا
 الاعلى سبيل الجواز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت
 على ان الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين
 يقاتلونكم ثم بعده ولا تعتدوا وهذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير
 المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك وقاتلوههم حيث ثقتهم وهم فاقضى هذا حصول الاول في قتال من لم يقاتل
 فدل على ان هذه الآية منسوخة ولما قل أن يقول نسل ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن
 هذا الحكم ما صار منسوخا أما قوله انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم وأما قوله تعالى
 ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تسبوا في الحرم بقتال ومنه أن
 يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيت عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهدا بالحيلة أو بالمفاجاة من غير

تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيوخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة
فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما الدبيب في ان الله تعالى أمر أولاً بقتال من يقاتل ثم في آخر الامر
أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لان في أول الامر كان المساون قليلين فكان الصلاح استعمال
الرفق واللين والمحاملة فلما قوى الاسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات
وتصريحهم بالاعتزال بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق
(المسئلة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بإرادة الله
تعالى وبخطيئته لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله أعلم * قوله تعالى (واقتلوهم حيث تفتقروهم

واخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه
ورقاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
الثقة وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لا قرانه قال
فامانة فوني فاقتلوني * فان أثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقاتلوهم الخطاب فيه واقع على انبيى صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وان كان الفرض
به لا زمال لكل مؤمن والضمير في قوله اقاتلوهم عائد الى الذين أمر بقتلهم في الآية الاولى وهم الكفار من أهل
مكة فامر الله تعالى بقتالهم حيث كانوا في الحبل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى أمر
بالجهاد في الآية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد
معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام (المسئلة الثانية) نقل عن مقاتل انه
قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا
الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم
ابطاله وأما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب
التخصيص لا من باب النسخ وأما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة فهو خطأ أيضاً لانه لا يجوز الاستدعاء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق
ثبت ان قوله ضعيف ولانه يعد من الحكمين أن يجمع بين آيات متواليمة تكون كل واحدة منها حاجة
للأخرى أما قوله تعالى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه بحثان (البحث الاول) ان الاخراج
يحمل وجهين (أحدهما) انهم كفوهم الخروج قهراً (والثاني) انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد
الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (البحث الثاني) ان صيغة حيث تختمل وجهين
(أحدهما) اخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم وهو مكة (والثاني) اخرجوهم من منازلكم اذا
عرفت هذا فتقول ان الله تعالى أمر المؤمنين بان يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم
ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب أجلي رسول الله صلى الله عليه
وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضاً من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لا يجتمع دينان في جزيرة
العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه (أحدها) وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من
الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمى الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة
وانما جعل الكفر أعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر
يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروى في سبب نزول هذه الآية
ان بعض الصحابة كان قتل رجلاً من الكفار في الشهر الحرام فالؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه
الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر
في الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش

ثم صار افعال الكل ما كان سبب الامتحان تشبيهاً هذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف
المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا والمجبيين الى ترك الالهل والوطن هرباً من اضلالهم في الدين
وتخليص النفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضى التخلص من غموم
الدنيا وآفاتهم وقال بعض الحكماء ما أشد من هذا القتل الذي أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة (الوجه
الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكأنه قيل اقتلوهم من
حيث تفقهوهم واعلم ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه كقوله ويمن تتربص بكم أن يصيبكم الله
بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال
تعالى يومهم على النار ينتنون ثم قال عقيب ذوق فتنتكم أي عذابكم وقال ان الذين فتنوا المؤمنين
والمؤمنات أي عذبوهم وقال فاذا أودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أي عذابهم (الوجه
الرابع) أن يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام أشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون
في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلقت الجن والانس الالهة (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن
أشد عليه من أن يقتل محققا والمعنى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو ان ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم
وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن تردوا عن دينكم أو تنكسوا في طاعة ربكم أما
قوله ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا بيان لبقاء
هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطاً في كل القتال وفي الا شهر الحرم (المسئلة
الثانية) قرأ جزء والكسائي ولا تقتلواهم حتى يقتلواكم فان قتلواكم كله بغير ألف والباقون جميع ذلك
بالألف وهو في المصحف بغير ألف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير ألف وكذلك صالح وما
أشبه ذلك من حروف المد واللين قال القاضي رحمه الله القراءتان المشهورتان اذ لم يتنافى العمل بهما واجب
العمل بهما كما يعمل باللاتين اذ لم يتنافى العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لا يتنافى فيه
فيجب العمل بهما لم يقع النسخ فيه يروي أن الاعمش قال لحزة أرايت قراءتك اذا صار الرجل مقتولاً
فبعد ذلك كيف يصير قاتل اغريم فقال حزة ان العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلتنا واذا ضرب رجل منهم قالوا
ضربنا (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسئلة الملتجئ الى الحرم وقالوا المالم يجوز القتل عند
المسجد الحرام بسبب جنسية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر
كان أولى ونظام الكلام فيه في كتب الخلاف أما قوله تعالى فان اتهموا فان الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى
أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان اتهموا وتابوا كما ثبت
في كثير من الحدود أن التوبة لا تزيلة فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم فان اتهموا فان الله غفور رحيم
بينهم هذا منهم متى اتهموا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر
لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان اتهموا عن القتال وقال الحسن
فان اتهموا عن الشرك (حجة القول الاول) أن المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان
قوله فان اتهموا محمولاً على ترك المقاتلة (حجة القول الثاني) أن الكافر لا يبذل عفران الله ورجسته بترك
القتال بل بترك الكفر (المسئلة الثانية) الاتهام عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بأمرين (أحدهما)
التوبة والاंतर القسك بالاسلام وان كان قد يقال في الظاهر لم أظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان
ذلك انما يؤثر في حق الدم فقط أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا
(المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد
غير مقبولة خطأ لأن الشرك أشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وأيضاً
فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلاً فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على
أن توبته اذا كان قاتلاً مقبولة والله أعلم قوله تعالى (وقاتلواهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله

فان اتهموا فلاعدهوان الاعلى الطامنين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه الآية تامة
لقره تعالى ولا تقاتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالقاتلة
عند المسجد الحرام تقت حرمته اقصى ما في الباب أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعي رضى الله عنه
وهو الصحيح أن العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخرا عنه فإنه يصير مخصوصا به والله أعلم (المسئلة
الثانية) في المراد بالفتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر قالوا كانت قتلهم انهم كانوا يضربون
ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بكم حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واطبروا على ذلك الآية حتى ذهبوا
الى المدينة وكان غرضهم من اثاره تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية
والعنى قاتلهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم
معنى الفتنة ههنا الحرم قال لان الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي اذا بدأوا به كان
فتنة على المؤمنين لما يخافوا عنده من أنواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوه حتى لا تكون فتنة مع علمنا
بان قتلهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) أن
هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل
يخاف منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز أن يقال ذلك (والجواب الثاني) أن المراد
قاتلوه قصد امنكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفار أن يكون مراده هذا اول ذلك متى ظن
أن من يقاتله يقطع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه أما قوله تعالى ويكون الذين لله فهذه ايدل
على حل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون
تعالى هو المعجود المطاع دون سائر ما يعبد وبطاع غيره فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوه حتى يزول الكفر
ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب وتظهر قوله تعالى وقاتلوه
أو يسألون وفي ذلك بيان انه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود أما قوله تعالى فان اتهموا فالمراد فان
اتهموا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو ما كفرهم أو قاتلهم فغضب ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله
تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف أما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان
(الاول) فان اتهموا فلاعدهوان أى فلا تقاتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم
ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمي ذلك القتل عدوا فامع انه في نفسه حق
وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجرأ سببه سيئة
مثليها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعمدوا عليه بمن لاعدى عليكم ومكر واومر الله فيسخرن منهم
يخسر الله منهم (والثاني) ان تعرض لهم بعد اتهامهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فتسلط عليكم من
يعتدى عليكم * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعمدوا
عليه بمن لاعدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين) اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان
ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (أحدها)
روى عن ابن عباس ومجاهد والخصال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان
ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصداه أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام
القابل حتى يتركوا مكة ثلاثة أيام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة
سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية بمعنى أنك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم
كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فبهذا الشهر يذات الشهر (وثانيها) ما روى عن الحسن أن
الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم في الاشهر الحرم فأرادوا
مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن
سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام

بالشهر الحرام أى من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه وثألتها مذكورة قوم من
 المتكلمين وهو ان الشهر الحرام لما يمنحكم عن الكفر بالله فكيف يمنعون عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من
 جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن
 الكفر والأفعال التبيحة فكيف جعلوه سببا في أن يمنع للقتال من شرهم وفسادهم أمّا قوله تعالى والحرمت
 قصاص فالحرمت جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكها والقصاص المساواة اذا عرفت هذا
 ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه (أما على الوجه الأول) فهو ان المراد بالحرمت الشهر الحرام
 والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله الحرمت قصاص معناه انهم لما أضاعوا هذه الحرمت في سنة ست
 فقتلوا وقتلهم حتى قضيتهم وها على زعمكم في سنة سبع (وأما على الوجه الثاني) فهو ان المراد ان اقدموا على
 مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينهكوا هذه
 الحرمت على سبيل الاستدعاء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقتلواهم
 عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه وبما بعده وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم (أما على القول الثالث) فقوله والحرمت قصاص يعنى حرمة كل واحد من الشهرين بحرمة الآخر
 فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما يمنكم حرمة الشهر من الكفر والقتال فكيف يمنعون عن القتال
 أمّا قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء
 من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب في تسميته اعتداء فقتلتم ثم قال واتقوا الله وقد
 تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين أى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من أقوى
 الدلائل على انه ليس بحسب ولا في مكان اذ لو كان جسم السكان في مكان معين فكان اما ان يكون مع أحد منهم
 ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أعضائه تعالى الله عنه
 عاوا كبيرا * قوله تعالى (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) اعلم أن تعلق هذه
 الآية بما قبلها من وجهين (الأول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالمال
 وأدوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا
 عديم المال فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال (والثاني)
 يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص قال رجل من الحاضرين
 والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس أحد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا في سبيل الله وان
 يتصدقوا وان لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمره تحمل في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على
 وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال
 في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بسبيل الله فالمراد به في طريق الدين لأن السبيل هو الطريق
 وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج
 أو عمرة أو كان جهادا بالنفس أو تجهيزا للغير أو كان انفاقا في صلة الرحم أو في الصدقات أو على العيال
 أو في الزكوات والكفارات أو عمارة السبيل وغير ذلك الا أن الاقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر
 الجهاد انه يراد به الانفاق في الجهاد بل قال وانفقوا في سبيل الله لوجهين (الأول) أن هذا كالتبعية
 على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لأن المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولأن المؤمن اذا سمع
 ذكر الله اهتز ونشط فيسبل عليه انفاق المال (الثاني) أن هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى الى القتال ان منعهم
 المشركون فكانت عمرة وجهاد واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لاجرم قال تعالى وانفقوا
 في سبيل الله ولم يقل وانفقوا في الجهاد والعمرة أمّا قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ففيه مسائل
 (المسألة الأولى) قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكوا تهلكة قال

المارزنجي لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعله بضم العين الا هذا قال أبو علي قد حكى سيده
 التمسرة والتسرة وقد جاء هذا المثال اسماعيل مصدرا قال ولا نهله بما صفة قال صاحب الكشف ويجوز
 أن يقال أصل التهلكة كالتجربة والتبصرة على أنهم مصدر هكذا غابلت النخلة بالكسرة كما جاء الجوار
 في الجوار وأقول اني لا تعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع وذلك أنهم
 لم يجدوا شعرا يحجها ولا يهدأ لما أرادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية في رد هذه اللفظة في كلام الله تعالى
 المنهولة من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة
 الثانية) اتفقوا على أن الباء في قوله بأيديكم تقتضي أما زيادة أو نقصان قال قوم الباء زائدة والتقدير
 ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان
 مشهورتان أو المراد بالأيدي الانفس كقوله بما قدمت يداي أو بما كسبت أيديكم فالتقدير ولا تلقوا بأنفسكم إلى
 التهلكة وقال آخرون بل هي محذوف والتقدير ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة (المسئلة الثالثة) قوله
 ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة اختلاف المفسرون فيه فهم من قال أنه راجع إلى نفس النفقة ومنهم من قال أنه
 راجع إلى غيرها أما الأولون فذكروا فيه وجهين (الأول) أن لا ينفقوا في مهمات الجهاد أو الماهم فيسبوا إلى
 العدو عليهم ويهلكهم وكان قيل إن كنت من رجال الدين فأنفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته وإن
 كنت من رجال الدنيا فأنفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثاني) أنه تعالى لما أمره
 بالانفاق نهى عن أن ينفق كل ماله فإن انفاق كل المال يفضي إلى التهلكة عند الحاجة الشديدة
 إلى الماء كقول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
 وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد
 منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (أحدها) أن يخلوا بالجهاد فيبترضوا للهلاك الذي هو عذاب النار
 فنهى بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليحكم من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولا تلقوا
 بأيديكم إلى التهلكة أي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الاقتل أنفسكم
 فإن ذلك لا يحل وإنما يجب أن يقتحموا إذا طمع في النكابة وإن خاف القتل فاما إذا كان آيسا من النكابة وكان
 الاغلب أنه مقتول فليس له أن يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن أبي هريرة رضي
 الله عنه أنه قال في هذه الآية هو الرجل يستقل بين العقين ومن الناس من طعن في هذا التأويل وقال
 هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه (الأول) روى أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به
 الناس فألقى بيده إلى التهلكة فقال أبو أيوب الانصاري نحن أعلم بهذه الآية وإنما نزلت فينا حينما رسول الله
 صلى الله عليه وسلم نصرناه ونهضنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام وكثر أهل رجعنا إلى أهالينا وأموالنا
 ونصالحنا فكانت التهلكة الآتية في الأهل والمال وترك الجهاد (والثاني) روى الشافعي رضي الله عنه أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار رأيت يا رسول الله أن قتلت صابرا محتسبا
 قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه بين يدي رسول الله وإن رجلا من
 الانصار أتى درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه (والثالث
 روى أن رجلا من الانصار تخلف عن بني معاوية قرأ أي الطير عكروا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من
 معه سأ تقدم إلى العدو فقتلوني ولا تخف عن شهد قتل فيه أصحابي ففعل ذلك فذكر ذلك للنبي صلى
 الله عليه وسلم فقال فيه قولنا حسنا (الرابع) روى أن قوما حاصروا حصنة فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى
 بيده إلى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك فقال كذبوا أليس يقول الله تعالى ومن الناس
 من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وإن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه فيقول أنا إنما
 حرمتنا القاء النفس في صف العدو إذا لم يتوقع إيقاع نكابة منهم فاما إذا توقع فحينئذ يجوز ذلك فلم قلتم أنه
 يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع (الوجه الثالث) في تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله البشور

الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص أى فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فيه فان الحرمات
 قصاص بخازوا اعتداهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فقاتلوهم بتركم
 القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم الى التهلكة (الوجه الرابع) في التناويل أن يكون المعنى
 انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انما تخافون فقران أنفسنا فتهلك ولا يبق معنا شيء فنهوا أن يجعلوا أنفسهم
 هالكين بالاتفاق والمراد من هذا الجعل واللقاء الحسم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكاً واللقاء
 في الهلاك اذا حكم عليهم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلحقوا بأيديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب
 الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذلك هو اللقاء النفس في التهلكة بالحاصل ان معناه النهي عن القنوط عن
 رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن
 يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلحقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحكام بذلك بان تنفعلوا بعباد
 ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بتدكير المنة أو بذكر وجوه الرياء والسعنة وتظهير قوله تعالى ولا تبطلوا
 أعمالكم * أم اقوله تعالى (واحسنوا ان الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا
 في ان الحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كتر استعمله فيمن ينفع
 غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا
 كان فاعلهما محسنا (الثاني) انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان
 فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله وأحسنوا فيه
 وجوه (أحدها) قال الاصم أحسنوا في فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته
 ونفقة والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الأقرب لاتصاله بما قبله
 ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا قوله
 تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
 محله) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الحج في اللغة عبارة عن التقصير وانما يقال لهاججة لان الناس يحجبون
 قصده مرة بعد أخرى وأدام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجبون
 في كل سنة وأما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاض ومنها هيئات فالأركان ما لا
 يحصل التحلل حتى يأتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيء يجب بالدم والهيئات ما لا يجب الدم
 على تاركها والأركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة
 وفي حلق الرأس أو تقصيره ولان أحدهما انه نسل لا يحصل التحلل الا به وأما الابعاض فهي الاحرام من
 الميقات والمقام بعرفة الى الغروب في قول والبيتونه بمنزلة ليلة البحر في قول ورمي بجمرة العقبة والبيتونة
 بمنى الى التشريق في قول ورمي أيامها وأما سائر أعمال الحج فهي سنة وأما أركان العمرة فهي أربعة
 الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق ولان ثم المعتمر بعدما فرغ من السعي فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق
 أو قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى وأتموا امر باتمام وهل
 هذا الامر مطلق أم مشروط بالدخول فيه ذهب أصحابنا الى انه مطلق والمعنى اتموا الحج والعمرة على
 نعمت الكمال والتمام (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه ان هذا الامر مشروط بالمعنى
 ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز أن لا يكون الدخول في الشيء واجبا الا ان يسهل الدخول فيه
 يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله
 حجة أصحابنا من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به أن اتمام
 قد يراد به فعل الشيء كاملا تاما ويحتمل أن يراد به اذا شرعتم في الفعل فأتوه واذ اثبت الاحتمال وجب أن
 يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات
 فأتمهن أى فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أى فافعلوا الصيام تاما الى

البيل وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال المراد فاشرعوا في الصيام ثم أتوه لان على هذا التقدير
 يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله وأتموا الحج يحتمل أن يكون
 المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والقام فوجب حمله عليه انتهى ما في السبب انه يحتمل أيضا أن يكون
 المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فأتوه الا أن حمل اللفظ على الوجه الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان
 حمل الآية على الوجه الثاني يقتضي أن يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير أتموا الحج والعمره لله
 ان شرعتم فيها وعلى التأويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج الى اضممار هذا الشرط فكان ذلك أولى
 (الثاني) ان أهل التفسير ذكروا ان هذه الآية هي أول آية تزلت في الحج فحملها على إيجاب الحج أولى
 من حملها على الاتمام بشرط الشرع فيه (الثالث) قرأ بعضهم وأتموا الحج والعمره لله وهذا وان كان
 قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) ان الوجه
 الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمره ويقتد وجوب اتمامهما بعد الشرع فهما والتأويل الذي ذكرتم
 لا يفيد الا أصل الوجوب فكان الذي نصرناه أكبر فائدة فكان حمل كلام الله عليه أولى (الخامس) ان
 السبب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى والقول بإيجاب الحج والعمره مع اقرب الى الاحتياط
 فوجب حمل اللفظ عليه (السادس) حب انما يحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكن قول المتكلم دل على
 وجوب الاتمام جزما وظاهرا الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشرع وما لا يتم
 الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فليزم أن يكون الشرع واجبا في الحج وفي العمره
 (السابع) روى عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انهم اقرضوا في كتاب الله أي ان العمره لقريظة الحج
 في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الآية فكان كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا اتمام تقرير هذه
 الآية فان قيل قرأ على ابن مسعود والشعبي والعمره لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمره
 عن حكم الحج في الوجوب فلناخذ ما دفع من وجوه (الاول) ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة
 المتواترة (الثاني) ان فيها ضعف في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث)
 ان قوله والعمره لله معناه ان العمره عبادة لله ومجرد كونها عبادة الله لا ينافي وجوبها والواقع التعارض
 بين مدلول القرأتين وهو غير جائز (الرابع) انه لما كان قوله والعمره لله معناه والعمره عبادة الله وجب أن
 يكون العمره مأمورا بها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود
 (الجهة الثانية) في وجوب العمره ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه
 حقيقة أن فعل وما ذاك الا العمره بالاتفاق واذا ثبت ان العمره حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى وأتموا
 الحج وقوله وقته على الناس حج البيت (الجهة الثالثة) في المسئلة الأحاديث منها ما أورده الجوزي
 في المتفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال أن تشهد
 أن لا اله الا الله وان تحمدا رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتموم رمضان وتحج وتغفر وروى
 النعمان بن سالم عن عمر بن أبوس عن أبي رزين انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان أبي شيخ كني ادرك
 الاسلام ولا يستطيع الحج والعمره ولا الظامن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن أبيك واعتمر فامرهم بما
 والامر للوجوب ومنها ما روى ابن مسير عن زيد بن ثابت انه عليه الصلاة والسلام قال الحج والعمره
 فريضة لا يضر لرباهم ما بدأت ومنها ما روى عائشة رضي الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين قالت قلت
 يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمره (الجهة
 الرابعة) في وجوب العمره قال الشافعي رضي الله عنه اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولولم تكن العمره
 واجبة لكان الاشبه أن يادى الى الحج الذي هو واجب ووجه من قال العمره ليست واجبة وجوه (الجهة
 الاولى) قصة الاعرابي الذي سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن اركان الاسلام فحمله الصلاة والزكاة
 والحج والصوم فقال الاعرابي هل على غير هذا قال لا الا أن تطوع فقال الاعرابي لا أريد على هذا ولا أتقص

فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الاعرابي ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على خمس
شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأقام الصلاة وابتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه
الصلاة والسلام صلوا تحسبكم وزكوا أموا الحكم ويحجوا بينكم تدخلوا الجنة وبكم فهداه أختبار مشهورة
كلمة وائرة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سئل عن العمرة أو أجابة هي أم لا فقال لا وأن تعمر خير لك وعن معاوية الضمير عن أبي صالح الخنفي
عن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع (والجواب) من
وجوه (احدها) ان ما ذكرت من أخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عندما
ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب
لان هذه الآية انما نزلت في السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) ان قصة الاعرابي مشقة على ذكر الحج وليس
فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة وأما
حديث محمد بن المنكدر فمما لو اردنا به حجاج بن أرطاة وهو ضعيف (المسئلة الثالثة) اعلم ان الحج على ثلاثة
أقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعمر من أدنى الحل أو يعقر قبل أشهر
الحج ثم يحج في تلك السنة والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً في أشهر الحج بان يؤم بمأبقيه وكذلك لو أحرم
بالعمرة في أشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليه الحج بصير قارنا والتمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج
ويأتي بأعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي قنعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل
أن يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه
أنفصلها الافراد ثم القنعة ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع أفضل من الافراد وبه قال مالك رضي الله
عنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه القران أفضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وأبي اسحاق والمروزي
من أصحابنا وقال أبو يوسف ومحمد القران أفضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي رضي الله عنه في ان
الافراد أفضل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به
من ثلاثة أوجه (الاول) ان الآية اقضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين
المعروف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد فالتمتع عند القران فالوجود شي واحد وهو
حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثاني) قوله وأتموا الحج والعمرة لله يقتضي الافراد بدليل انه
قال تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى والقارن يلزمه هديان عند الحصر وأيضاً انه تعالى أوجب
على الخلق عند الاداء فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على
وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان (الاول) ان السفر مقصود في الحج
بدليل ان من أوصى بان يحج عنه فانه يحج من وطنه ولو لان السفر مقصود في الحج والالكان يحج عنه
من أدنى المواقيت ويدل عليه أيضاً انهم قالوا لو نذر أن يحج ماشياً وجرا بكبائمه دم فثبت أن السفر مقصود
والقران يقتضي تقليل السفر لان بسببه يصير السفران سفراً واحداً فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد
(الثاني) ان الحج لا معسفى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى
مزوره ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند الغدوم أعظم وعند القران
تنقلب الزيارة ثمان زيارة واحدة بل الحق ان جلة أنواع العطايا في الحج وفي العمرة تنكسر عند الافراد
ونصير واحدة عند القران فثبت أن الافراد أقرب الى التمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم
يحبكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل (الحجة الثانية) في بيان ان الافراد أفضل ان
الافراد يقتضي كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال الشاقة في الافراد أكثر فوجب أن
يكون أفضل اقوله عليه السلام أفضل الاعمال أحجزها أي أشدها (الحجة الثالثة) انه عليه السلام كان
مفردا فوجب أن يكون الافراد أفضل أما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا

المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج وروى جابر
 وابن عمر أنه أفرد وأما أنس فقد روى عنه أنه قال كنت واقفا عند جدران ناقة رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعتة يقول لي بك حج وعمرة معا ثم الشافعي رضى الله عنه رج
 رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواة أما عائشة
 فلأنها كانت عالمة ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد الناس وقفا
 على أحواله وأما جابر فإنه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس وإن أنس كان صغيرا في ذلك
 الوقت قبل العلم وأما ابن عمر فإنه كان مع فقهاء أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لأن أخته
 حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم (والثاني) أن عدم القرآن متأكدا بالاستحباب (والثالث)
 أن الأفراد يقتضى تكثير العبادة والقرآن يقتضى تقليلها فكان الحاق الأفراد بالنبي عليه الصلاة
 والسلام أولى وإذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الأفراد أفضل لأنه عليه
 الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ولأنه قال خذوا عني مناسككم أي تعلموا مني (الحجة
 الرابعة) أن الأفراد يقتضى تكثير العبادة والقرآن يقتضى تقليلها فكان الأول أولى لأن المقصود
 من ثاني الجن والأنس هو العبادة وكلما كان أفضى إلى تكثير العبادة كان أفضل بحجة أبي حنيفة رضى الله
 عنه من وجوه (الحجة الأولى) القسك بقوله تعالى وأتوا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل أن
 يكون المراد منه إيجاب كل واحد منهما ما أو يكون المراد منه إيجاب الجميع بينهما على سبيل التمام فلو سلمناه
 على الأول لا يفيد الثاني ولو سلمناه على الثاني أفاد الأول فكان الثاني أكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه
 لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة (الحجة الثانية) أن القرآن جمع بين التمسك فوجب
 أن يكون أفضل من الايمان بذلك واحد (الحجة الثالثة) أن في القرآن مائة إلى التمسك وفي الأفراد
 ثلثة مائة إلى أحد التمسك فوجب أن يكون القرآن أفضل لقوله وسارعوا (والجواب عن الأول)
 أي أننا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الأفراد وأما ما ذكره من يتردد
 حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن
 الثاني والثالث) أن كل ما يفعله القارئ بقوله المفرد أيضا إلا أن القرآن كونه حيلة في أساطير الطاعة فيتمشى
 الأمر فيه أن يكون مخصصا فيه فلما ان يكون أفضل فلا وبالجملة فالشافعي رضى الله عنه لا يقول إن الحجة
 المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من أتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فجمع هذين
 الأمرين أفضل من الايمان بالحجة المقرونة (المسئلة الرابعة) في تفسير الاتمام في قوله وأتوا الحج
 والعمرة لله وفيه وجوه (أحدها) روى عن علي وابن مسعود أن اتمامهما أن يحرم من دويرة أهله
 (وثانيها) قال أبو مسلم المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا
 التأويل أن هذه الآية إنما نزلت بعد أن منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج
 والعمرة فالتعالى أمر رسوله في هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ويسئل من هذا التأويل فائدة
 فقهية وهي أن تطوع الحج والعمرة كفرضيهما وجوب الاتمام (وثالثها) قال الأصم أن الله تعالى
 فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتقوا الآداب المحترمة وذكر الشيخ الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله
 في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الأمور المحترمة قبل الخروج إلى الاحرام ثمانية (الأول)
 في المال فينبغي أن يسد أبوابه ورد المئالي وقضاء الديون وأعداد النفقة لكل من تلتزم نفقته إلى وقت
 الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستعقب من المال العليل الحلال ما يكتفيه لذهابه وإيابه من غير تقصير
 بل على وجهه مع التوسع في الزاد والرفق بالقراء وبيته تدق بشئ قبل خروجه ويشترى لنفسه دابة
 قوية على الحمل أو يكثرها فان أكثرها فله نهر للمكارى كل ما يحصل رضاؤه فيه (الثاني) في الرفيق فينبغي أن
 يلقم رفيقا صالحا للغير عينا يحب عليه أن يذكروه وإن ذكر ساعده وإن جبن شجعه وإن عجز قواه

وان ضاق صدره صبره وأما الاخوان والرفقاء المقيمون في دعوهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جعل
 في دعائهم خيرا والسنة في الوداع أن يقول اسم الله ودينك وأما تلك وخواتيم علك (الثالثة)
 في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون
 وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار
 قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كانت أولى (الخامسة)
 في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي
 العظيم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحانه الذي مخرنا هذا وما كنا له مقرنين واننا الى ربنا لمنقلبون
 (السادسة) في النزول والسنة ان يكون أكثر سيرة بالليل ولا ينزل حتى يحصى النهار واذا نزل صلى ركعتين
 ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدوا وسبع في ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص
 والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت (الثامنة) مهمه اعلان فرام
 الارض في الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا (التاسعة) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشئ من أثر الاغراض
 العاجلة كالتيجارة وغيرها (العاشرة) أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد
 الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة
 ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله واتقوا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه
 المعاني فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا لملة ابراهيم حيث قال تعالى واذا بعثنا ابراهيم ربه
 بكلمات فاقهن (الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى واتقوا الحج والعمرة لله ان المراد انفراد كل واحد
 منهم بالسفر وهذا تأويل من قال بالافراد وقد ينشأ بالدليل وهذا التأويل يروى عن علي بن أبي طالب رضي
 الله عنه وقد يروى من فروع عن أبي هريرة وكان عمر يترك القرآن والتمتع ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة
 وان يعتمر في غير شهر والحج فان الله تعالى يقول الحج أشهر مع معلومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال
 فرقوا بين حجتكم وعمرتكم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو بكر عن عاصم
 الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران
 قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كطل ورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم وقوله تعالى فان
 احصرتم قال أحد بن يحيى أصل الحصر والاحصار الجبس ومنه يقال للذي لا يوح بسره حصر لانه حبس
 نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالحبوس بين الجباب وفي شعر لبيد

حن لذي باب الحصر فنام * والحصير معروف سمي به لانه ضم بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء
 مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق
 عليه أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت
 والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه
 من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) أن لفظ الاحصار
 يفيد الجبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفقهاء (والقول الثالث) انه مختص
 بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروى عن ابن عباس وابن عمر فانهم ما
 قالوا لا احصر الاحصر العدو وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة
 هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت
 بسبب المرض وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة أبي حنيفة
 ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة رجلان (أحدهما) الذين قالوا لا احصر مختص
 بالجبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية ناصرة يحال ان احصار المرض
 يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا لا احصار اسم لطلق الجبس سواء كان حاصلا بسبب المرض

أو بسبب العدو وعلى هذا القول حجة أي خيفة تكون ظاهرة أيضا لأن الله تعالى علق الحكم على سمي
 الاحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض واما على القول
 الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل بانفاق أهل اللغة وتقدير ثبوته
 فتن نقيس المرض على العدو فيجاء دفع المخرج وحذا قياسي جلي ظاهرا فكذا نقدر قول أبي حنيفة
 رضي الله عنه وهو ظاهر قوي وأما تقرير مذهب الشافعي رضي الله عنه فهو وان ادعى أن المراد بالاحصار
 في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس
 وابن عمر ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الادنى في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انما
 بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوده من الدلائل (الحجة الاولى) أن الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة
 يجي بمعنى التعدية فتخوذ به زيد واذ به انما يجي بمعنى صار ذا كذا فتخوذ به البعير اذا صار ذا اخذة واجرب
 الرجل اذا صار ذا ابل جري ويحيى بمعنى وجدته بصفة كذا فتخوذ به الرجل أي وجدته بموداة والاحصار
 لا يمكن أن يكون للتعدية فوجب اما حمله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى لنهم صاروا محصورين
 أو وجدوا محصورين ثم ان أهل اللغة اتفقت على ان المحصور هو المنوع بالعدو ولا بالمرض فوجب أن يكون
 معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو أو وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا (الحجة الثانية)
 ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحجوس عن مراده اذا كان قادرا
 على ذلك الفعل متحكما ثم انه ممنوع مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج
 وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بأنه
 ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضى أما اذا كان ممنوعا بالعدو وفيهنا القدرة على
 الفعل حاصلة الا انه نعتذر الفعل لاجل مدانعة العدو ونصح ههنا أن يقال انه ممنوع من الفعل فثبت أن
 لفظة الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض (الحجة الثالثة) ان معنى قوله
 احصرتم أي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه
 حابسا وما نعالا ان الحبس والمنع فعل وازدانة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبق
 زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا وما نعا أما وصف العدو بأنه حابس ومانع وصف دقيق وحمل الكلام
 على حقيقته أولى من حمله على مجازه (الحجة الرابعة) ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار
 فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة
 (الحجة الخامسة) انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فحط عليه
 المرض فلو كان المحصر هو المرض أو من يكون المريض داخل فيه لكان هذا عطف الشيء على نفسه فان
 قيل انه خص هذا المرض بالذكور لان له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصارت تقدير الآية ان منعتم
 بمرض تحللهم بدم وان نادى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع
 ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمرض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان
 حمل المحصر على غير المرض يوجب خلوا الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى (الحجة السادسة) قال
 تعالى في آخر الآية فاذا أمنتهم فمن تمتع بالعمرة الى الحج وانما يعمل في الخوف من العدو ولا في
 المرض فانه يقال في المرض شئ وعنى ولا يقال امن فان قيل لان لم أن لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف
 فانه يقال أمن المريض من الهلاك وأيضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها قلنا لفظ الامن
 اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يقيد الا بالامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها
 قلنا بل يوجب لان قوله فاذا أمنتهم ليس فيه بيان انه حصل الامن بماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن
 من شئ تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار قصار التقدير فاذا أمنتهم من ذلك الاحصار ولم يثبت
 أن لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت

بهذه الدلائل أن الإحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط أما قول من قال أنه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصرهم والنبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وإن اختلفوا في أن الآية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب إلا أنهم متفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الإحصار اسمًا لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالإجماع فثبت بما ذكرنا أن الإحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو وإذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبسببه من وجهين (الاول) أن كلمة أن شرط عند أهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفاء ظاهره وهذا يقتضي أن لا يثبت الحكم إلا في الإحصار الذي دللت الآية عليه فلو ائتمنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثاني) أن الأحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا لا ترى أنه إذا جامع أمر أنه حتى فسد حجه لم يخرج من أحرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرضى ليس كالعدو ولأن المريض لا يستفيد بخلافه ورجوعه أمنا من مرضه أما المحصر بالعدو فإنه خائف من القتل إن أقام فإذا رجع فقد تخلف من خوف القتل فهذا ما عندى في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفضال رحمه الله في الآية اضمار والتقدير فلما تم فما استيسر وهو كقوله فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى فافطر فعدة وفيها اضمار آخر وذلك لأن قوله فما استيسر من الهدى كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثاني) قال الفضال لو نصبت على معنى أهدوا ما تيسر كان صوابا وأكثر ما جاء في القرآن من أشباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم أى تعظم واستكبر أى تكبر واستعصب أى تعصب (المسئلة الثالثة) الهدى جمع هدية كما تقول غروقة قال أحمد بن يحيى أهل الجواز يحقدرون الهدى وتيمنه فقولون هدية وهدى ومعطية ومطى قال الشاعر

حلفت برب مكة والصلى * واعشق الهدى مقلدات

ومعنى الهدى ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقربا إليه بمنزلة الهدية يهديها الإنسان إلى غيره تقربا إليه ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة الهدى أعلاه بدنة وأوسطه بقرة وأخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس (المسئلة الرابعة) المحصر إذا كان عاما بالهدى هل له بدل ينتقل إليه لشافعي رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدل له ويكون الهدى في ذمته أبدا وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه والشافعي فيه أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين وما ثبت له بدلا (والثاني) أن له بدلا ينتقل إليه وهو قول أحمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له أن يتحال في الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان (أحدهما) أنه يقيم على إحرامه حتى يجده وهو قول أبي حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية (والثاني) أن يتحال في الحال للمثقة وهو الأصح فاذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة وأقربها أن يقال يقوم الهدى بالدراهم ويشترى بها طعام ويؤدى وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى (المسئلة الخامسة) المحصر إذا أراد التحال وذبح وجب أن يتوى التحال عند الذبح ولا يتحال البتة قبل الذبح (المسئلة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها في الإحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير موقت وهذا باطل لأن قوله تعالى فإن احصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا إليهما أما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف لأن الرجل لا يتحال بلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحال إلا بالعمرة فتقدير الآية حتى يبلغ الهدى محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضى الله عنه يجوز اراقة دم الإحصار في الحرم بل حيث حبس وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز ذلك إلا في الحرم ومنشأ

الخلاف البحث في تفسير هذه الآية فقال الشافعي رضي الله عنه المحل في هذه الآية اسم الزمان الذي
 يحصل فيه التحلل وقال أبو حنيفة أنه اسم المكان جهة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الأول) أنه
 عليه السلام أحصر بالحديبية وتحريرها والحديبية ليست من الحرم قال أصحاب أبي حنيفة أنه إنما أحصر
 في طرف الحديبية الذي هو منزل مكة وهو من الحرم قال الرازي الحديبية على طرف الحرم على تسعة
 أميال من مكة أجاب النفا قال رحمه الله في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن يخرج ذلك الهدى
 ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفان يبلغ محله قنبن
 تعالى أن الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن إبلاغ الهدى محله الذي كان يريد فدل هذا على
 أنهم يخرجون ذلك الهدى في غير الحرم (الحجة الثانية) أن المحصر سواء كان في الحل أو في الحرم فهو مأثور
 يخرج الهدى فوجب أن يتمكن في الحل والحرم من يخرج الهدى (بيان المقام الأول) أن قوله أن أحصر
 سواء كل من كان محصر سواء كان في الحل أو في الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدى معناه
 فما استيسر من الهدى تحره واجب أو معناه فأخروا وما استيسر من الهدى وعلى التقديرين
 ثبت أن هذه الآية دالة على أن يخرج الهدى واجب على المحصر سواء كان محصر في الحل أو في الحرم
 وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح في الحل والحرم لأن المكف بالكسب يقول درجاته أن يجوز له
 فعل المأمور به وإذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على إراقة الدم حيث أحصر (الحجة
 الثالثة) أن الله سبحانه إنما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخلص النفس عن خوف العدو
 في الحال فلو لم يجز التحلل في الحرم وما لم يحصل التحلل لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا التقدير وجب
 أن لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولأن الموصول للتحلل في الحرم
 أن كان خوفه في الخوف وكيف يؤمن به هذا الفعل مع قيام الخوف وإن كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير
 فحاذر فعل حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الأول) أن المحل يكسر عين الفعل عبارة عن المكان
 كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على أنه غير بالغ في الحال إلى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله
 في الحال (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وإن من المشهور أن محل الدين هو وقت وجوبه (الثاني) يجب أن
 لفظ المحل يحتمل المكان والزمان إلا أن الله تعالى أزال هذا الاحتمال بقوله ثم محله إلى البيت العتيق وفي قوله
 حديبا بالغ الكعبة ولا شك أن المراد منه الحرم فإن البيت عتيقه لا يراق فيه الدماء (جوابه) قال الشافعي رضي الله
 عنه كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزء هدى فلا يجزى إلا في الحرم لما كين أحله إلا في موضعين
 (أحدهما) من ساق حديبا فعطى في طريقه ذبحه وخدلي بينه وبين المساكين (والثاني) دم المحصر
 بالعدو فإنه يجزى حيث حبس فلا يات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم أنها تتناول هذه الصورة
 (الثالث) قالوا الهدى سمي حديبا لأنه جار مجرى الهدية التي يعثها العبد إلى ربه والهدية لا تكون حدية
 إلا إذا بهئها المهدى إلى دار المهدى إليه وهذا المعنى لا يتصور إلا يجعل موضع الهدى هو الحرم (جوابه) هذا
 التمسك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها اقربة كانت أو كفارة
 لا تصح إلا في الحرم فكذلك هذا (جوابه) أن هذا الدم إنما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف إنما يحصل
 إذا قدر عليه حيث أحصر أما لو وجب إرساله إلى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود
 في سائر الدماء فظهر الفرق (المثله الثانية) هذه الآية دالة على أنه لا ينبغي لهم أن يحلوا فحلقوا رؤسهم إلا
 بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما أنه أمرهم أن لا يسألوا الرسول إلا بعد تقديم الصدقة قوله تعالى (فمن
 كان منكم مريضا أو به أو أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أنتم من قوم بالغتة إلى الحج
 فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم ذلك عشرة كماله دنس لمن لم يكن
 أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب) فيه مسائل (المسألة الأولى) قال ابن
 عباس نزلت هذه الآية في كعب بن جحلة قال كعب بن جحلة قال كعب بن جحلة قال كعب بن جحلة قال كعب بن جحلة

في شعر رأسى كثير من القمل والصبيان وهو ينثر على وجهي فقال عليه السلام تؤذيكم هوام رأسك قلت
نعم يا رسول الله قال احلق رأسك فانزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها أن المحرم اذا نادى بالمرض
أو بهوام رأسه ابج له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم (المسئلة الثانية) فدية رفع لانه مبتدأ خبره
مخذوف والتقدير فعليه فدية وأيضا نفيه اضممار آخر والتقدير لحلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم
هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدي محله ربحا لحقه مرض أو أذى في رأسه ان صبر فآلته
أذن له في ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى
علاج اوله أذى في رأسه فاحتاج الى الحلق فيمن الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت
هذا فقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير
المرض من شدة البرد وما شاكله فأبج له بشرط الفدية وقد يحتاج أيضا الى استعمال الطيب في كثير من
الامراض فيكون الحكم فيه ذلك وأما من يكون به أذى من رأسه فتدبر يكون ذلك بسبب القمل والصبيان
وقد يكون بسبب الصداغ وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع
محظورات الحج (المسئلة الرابعة) احتلفوا في انه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يوتر الفدية عن الترخص
والذي يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب
الفدية فكان مقدما عليه وأيضا فقد ينشأان تقدير الآية لحلق فعليه فدية ولا ينظم الكلام
الاعلى هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية أما قوله تعالى من صيام أو صدقة أو نسك فالمراد ان تلك الفدية
أخذ هذه الامور الثلاثة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أصل النسك العبادة قال ابن الاعرابي
النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسكة ثم قيل للصعبة ناسك لانه خلص نفسه من دنس الانعام وصفها
كالسبيكة الخالصة من الخبث هذا أصل معنى النسك ثم قيل للذيحة نسك لانها من اشرف العبادات التي
يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اتفقوا في النسك على ان أقله شاة لان النسك لا يتأذى الا بأحد الامور
الثلاثة الجبل والبقرة والشاة وما كان أقلها الشاة لا جرم أقل الواجب والنسك هو الشاة أما الصيام
والاطعام فليس في الآية ما يدل على كميتها وكيفيتها وما عاذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) انه
حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى أبو داود في سننه انه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى
كثرة الهوام في رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة
مساكين (والقول الثاني) ما روى عن ابن عباس والحسن انهما قالوا الصيام للمتمتع عشرة أيام
والاطعام مثل ذلك في العدد وجهتهما ان الصيام والاطعام لما كانا يجانبا في هذا الموضع وجب جملة ما على
المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذ لم يجد الهدي والقول الاول عليه أكثر الفقهاء (المسئلة
الثالثة) الآية دلت على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعد ذرا ما من حلق رأسه عامدا بغير
عذر فعند الشافعي رضى الله عنه وأبي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضى الله عنه حكمه حكم من
فعل ذلك بعذروا الآية تنجيه عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فدية من صيام يدل على
اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشرط بالشيء عدم عند عدم الشرط وقوله تعالى فاذا أمنتم فاعلم ان
تقديره فاذا أمنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع
التلذذ يقال تمتع بالشيء أي تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به وأمله من قواه هم حبل مانع أي طويل وكل من
طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والمتنع بالعمرة الى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر في أشهر الحج ثم يقيم بمكة
خلال لا يشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما يسمى متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين
تحال من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه
وهو الذي حذر عنه عمر رضى الله عنه وقال متعتان كتمان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهي
عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجتمع بين الاسرايين ثم يفسخ الحج

الى العمرة ويتنعم بها الى الحج وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه في ذلك ثم نسخ روى عن
أبي ذر أنه قال ما كانت ممتعة الحج الا خاصة فكان السبب فيه أنهم كانوا لا يرون العمرة في أشهر الحج
وبعد ذلك من أجز الفجور فلما أرا رسول الله صلى الله عليه وسلم إبطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بأن نقلهم
في أشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركونهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان نسخ الحج خاصا بهم
(المسئلة الثانية) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة أى من تمتع بسبب العمرة فكانه لا يمتنع بالعمرة ولكنه يمتنع
بمخطورات الاحرام بسبب أتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج أما قوله تعالى فما استيسر
من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قل أصحابنا الوجوب دم التمتع خسر شرائط (أحدها) أن يقدم
العمرة على الحج (والثاني) أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشئ من الطواف
وان كان شرطاً واحداً ثم أكمل باقيه في أشهر الحج ويح في هذه السنة لم يلزمه دم لانه لم يجمع بين التكبيرين
في أشهر الحج وان أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج وأتى بأعمالها في أشهر الحج فيه قولان قال في الام وهو الاصح
لا يلزمه دم التمتع لانه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج كالطواف قبله وقال في القديم والاملاء
يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في أشهر الحج كابتدائه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا أتى ببعض
الطواف قبل أشهر الحج فهو ممتع اذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج في هذه السنة فان حج
في سنة أخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد من حاجة الحج والعمرة في عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من
حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك ان لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من
كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة
تعتبر من مكة أو من الحرم فيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة
فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم ترك الاحرام من الميقات ولم يوجد هذه هي
الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه دم التمتع دم جبران
الاساءة فلا يجوز له أن يأكل منه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه انه دم نكاح وبأكل منه حجة الشافعي من
وجوه (الحجة الاولى) ان التمتع حصل فيه خال فوجب أن يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من
وجوه ثلاثة (الاول) روى ان عثمان كان يتهى عن المنعة فقال له على رضي الله عنهم ما عمدت الى رخصة
بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثاني) انه تعالى مما عتقا والتمتع عبارة
عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل (الثالث)
وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج فان الحج
الا كبر هو الحج وأيضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وأيضا كان من حقه جعل الميقات للحج
فانه أعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم
دم جبران لادم نكاح (الحجة الثانية) ان الدم ليس بنكاح أصلي من مناسك الحج أو العمرة كالأثر
بما هو مكافئ في حق المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم
والاعتكاف لا يلزمه الدم ثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نكاح فلا بد وأن يكون دم جبران (الحجة
الثالثة) ان الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت وكونه غير مؤقت دليل على انه دم جبران لان
المناسك كلها مؤقتة (الحجة الرابعة) ان للصوم فيه مدخلا ودم النكاح لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة
ما ذكرناه نقول ان الله تعالى ألزم المكلف اتمام الحج في قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد قلنا على ان حج
التمتع غير تام فلماذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يقع نقصا
في حجتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على
مذهب الشافعي رضي الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن
أو ثنية من المعز ولو تشارك ستة في بقرة أو بدنة جاز ووقت وجوبه بعدما أحرم بالحج لان الفاء في قوله فما

استبهر من الهدى يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب أن يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما حرم
بالجواز لان التمتع قد تحقق وعند أبي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز وأصل هذا ان دم التمتع عند نادم
يجز أن كسائر دماء الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيخص يوم النحر أما قوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلاثة أيام فالمعنى ان التمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من
الصيام فهذا الهدى أفضل أم الصيام الظاهر أن يكون المبدل الذي هو الاصل أفضل لكنه
تعالى بين في هذا البديل انه في الكمال والثواب كالهدي وهو كقوله تلك عشرة كاملة وفي الآية مسائل
(المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء فاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد
عنه أو كان ماله غائباً أو يساع بهن غالي فهو هنا أيضاً يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام
ثلاثة أيام في الحج أي فعلية ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي ان التمتع
اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال أبو حنيفة رحمه الله يصح
حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كن صام رمضان قبله وكذا اذا
صام السبعة أيام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة أيام في الحج
وأراد به احرام الحج لان سائر أفعال الحج لا تصلح غر فالاصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه (الثاني)
ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذي هو أفضل فكذا لا يكون وقتاً للصوم الذي هو بدله اعتباراً
بسائر الاصول والابدال وتحققة ان البديل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كأنه الاصل فلا
يجوز أن يتحصل في وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع
في الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام لا تصوموا
في هذه الايام والمستحب أن يصوم في أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مقطراً (المسئلة الثالثة) اخطفوا
في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعت فقال الشافعي رضي الله عنه في الجدي هو الرجوع الى الاهل
والوطن وقال أبو حنيفة رضي الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاختذ في الرجوع
ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجوز به عند الشافعي
رضي الله عنه ويجز به عند أبي حنيفة رحمه الله حجة الشافعي وجوه (الاول) قوله اذا رجعت معناه الى
الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطاً وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى
الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا
بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شيء (الثاني) ما روى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال
النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهالكم بالحج عمرة الامن قلنا الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وأتيننا
النساء ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام
ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتن الى أمصاركم (الثالث) ان الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر في رمضان
فصوم التمتع أخف شأنه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن أبي عمير تسعة بالصب عطفاً على محل ثلاثة أيام
كأنه قيل فصيام ثلاثة أيام كقوله أو اطعمهم في يوم ذي مسغبة يتيماً أما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد
طعن المخدودون لعنهم الله فيه من وجهين (أحدهما) ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة
فذكره ليكون ايضاً حالاً واضحاً (والثاني) ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك
محال والعلماء ذكروا أنواعاً من الفوائد في هذا الكلام (الاول) ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتن ليس
نصاً فاطعاً في الجمع بل قد يكون بمعنى أو كما في قوله مثني وثلاث ورباع وكما في قولهم جالس الحسن وابن سيرين
أي جالس هذا وهذا قاله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم (النوع الثاني) ان المعتاد
أن يكون البديل أضعف حالاً من المبدل كما في التيمم مع الماء قاله تعالى بين ان هذا البديل ليس كذلك بل
هو كامل في كونه قائماً مقام المبدل ليكون العاقبة للهدى المتحتم لكافة الصوم ساكن النفس الى

ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال
 تلك كاملة جواز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة المفردة عن الثلاثة فلا بد في هذا من
 ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه (أحدها) انها كاملة في البدل عن
 الهدى قائمة مقامه (وثانيها) انها كاملة في ان ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من يأتي بالهدى من
 القادرين عليه (وثالثها) انها كاملة في ان حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملاً مثل حج من لم
 يأت بهذا التمتع (النوع الثالث) ان الله تعالى اذا قال أوجب عليكم الصيام عشرة أيام لم يحدد أن
 يكون هنالك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع
 والعرف فلو قال ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال أن يكون مخصوصاً بحسب بعض الدلائل
 المختصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تخصيصاً على ان هذا التخصيص لم يوجد البتة فتكون
 دلالة أقوى واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد (النوع الرابع) ان مراتب الاعداد أربعة أحاد
 وعشرات ومئة وألف وما وراء ذلك فاماً أن يكون مركباً أو مكسوراً وكون العشرة عدداً موصوفاً
 بالكمال بهذا التفسير امر يحتاج الى التعريف فصارت تقدير الكلام انما اوجب هذا العدد لكونه عدداً موصوفاً
 بصفة الكمال خالصاً عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام
 العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال لولا طائر يطير بجناحيه والفسادة فيه ان الكلام
 الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة أبعد عن السهولة والنسيان من الكلام الذي
 يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشقة لعل على مصالح كثيرة
 ولا يجوز الاخلال بها اما ما عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها
 واذا كان التوكيد مشقة لعل على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على ان رعاية العدد
 في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة (النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام
 ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا أهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعاً للشك والريب وهذا
 كما روي انه قال في الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثاً وأشار مرة أخرى وأمسك إبهامه في الثالثة
 منها بالاشارة الاولى على ثلاثين والثانية على تسعة وعشرين (النوع السابع) ان هذا الكلام ينزل
 الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة
 زال هذا الاشتباه (النوع الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل أن
 يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام على معنى انه يحسب من هذه السبعة
 تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة
 ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا
 الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وبين ان الواجب بعد
 الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خبراً لكن المعنى أمر والتقدير
 فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور به حج تام على ما قال وأتموا الحج والعمرة لله وهذه
 الصيامات جبرأتات الخلال الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابراً
 للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب أن يكون تاماً كاملاً والمراد يكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا
 في بيان كون الحج تاماً وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان متناً كذا جذا
 فالظاهر دخول المكاف به في الوجود فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن
 تاكيد الامر به ومباغة الشرع في ايجابه (النوع العاشر) انه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة
 بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعده
 تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام

الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والمحج أيضا ضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال
وأتموا الحج والعمرة لله وكبدل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فانه قل دل
أيضا على ذلك أما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطاع العقل البتة على وجه الحكمة فيه وهو مع ذلك شاق
على النفس جدا فلا يجرم لا يؤتى به الا لحض مرضات الله تعالى والمحج أيضا عبادة لا يطاع العقل البتة على
وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الابل والوطن ويوجب التباعد عن أكن
الذات فلا يجرم لا يؤتى به الا لحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون
جميعا بين شيتين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو اتقال من شاق الى شاق ومعالم ان ذلك
سبب لكثرة الثواب وعاقب الدرجة فلا يجرم أو يجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على
انه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التمسك في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال
فمكانه قال عشرة وأية عشرة عشرة كاملة فقد ظهر به هذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة
على هذه الفوائد النفيسة وسط بهذا البيان طعن المخدلين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله
تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ذلك اشارة الى
ما تقدم وأقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم الممتع من الهدى وبذله وأبعده منه ذكر تمعهم فلهذا السبب
اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى وبذله على المتع أي انما يكون
اذ لم يكن المتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بذله وذلك
لان عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما يلزم الاقرب لانه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من
الميقات فلما أحرم من الميقات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لامن الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا
بهذا الدم والمكي لا يجب عليه أن يحرم من الميقات فأقدمه على التمتع لا يوقع خلافا في حقه فلا يجرم لا يجب
عليه الهدى ولا بذله وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابد وهو ذكر التمتع وعنده
لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع أقرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه حجة الشافعي
رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي (الحجة
الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص ايجاب
الهدى بالمتع الذي يكون آفاقا يلزم القطع بان غير الاقرب قد يكون أيضا متمعا (الحجة الثالثة) ان الله
تعالى شرع القران والتمتع اياه للنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر الحج والنسخ
يثبت في حق الناس كافة (الحجة الرابعة) ان من كان من أهل الافراد كان من أهل التمتع قياسا على المدي
الا أن المتع المكي لادم عليه لما ذكرناه حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى
كل ما تقدم لان الله ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لا يجوز أن يقال عوده الى الاقرب أولى لان
القرب سبب للرجحان أليس ان مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت
تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام
فتقال مالك هم أهل مكة وأهل ذي طوى قال فلوان أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم أقاموا
بمكة حتى حجوا كانوا متمعين وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتع قال نعم وليس
هم مثل أهل مكة فتقبل له فأهل منى فقال لا اري ذلك الا لأهل مكة خاصة وقال ملاوس حاضري المسجد الحرام
هم أهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على
مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال أبو حنيفة رضي الله عنه حاضري المسجد الحرام أهل المواقيت
وهي ذوالحليفة والجحفة وقرن ويلم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل
ما ورأى الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولقفا الآية موافق لمذهب
مالك رحمه الله لان أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الاعليم الا ان

الشافعي قال كثير اما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي اُسرى بعبد له لاهن
 المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما اُسرى به من الحرم لاهن المسجد الحرام وقال ثم يحمله الى
 البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق في البيت والمسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام
 ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان (الاول) الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا
 ولما كان حكم السفر انما ثبت في مسافة القصير فكل من كان دون مسافة القصير لم يكن مسافرا وكان حاضرا
 (الثاني) ان العرب تسمى اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل البربادية وبادين ومشهور كلام الناس
 اهل البدو والحضر يراد بهما اهل الوجود والمدن (المسئلة الثالثة) قال الفراء اللام في قوله لمن بمعنى على أي
 ذلك الفرض الذي هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من اهل مكة لقوله عليه الصلاة والسلام واشترطني
 اهل الولاء أي عليهم (المسئلة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لاحضوره الاهل
 لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهلها ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف
 بهذا الوصف لان اصل الحرام والمحرم الممنوع عن المكاسب والشئ المتهى عنه حرام لانه منع من اتباعه
 والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه ما منع عن فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن
 أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن هتاون
 يحدوده قال أبو مسلم العقاب والعاقبة سيات وهو مجازاة المسمى على اسمائه وهو مشتق من العاقبة كانه
 يراد عاقبة فعل المسمى كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرس
 فيهن الحج فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد
 التقوى واتقون يا أولي الالباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس
 نفس الاشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقدير أشهر الحج أشهر معلومات تحذف
 المضاف وهو كقولهم البرد شهران أي وقت البرد شهران (والثاني) التقدير الحج حج أشهر
 معلومات أي لاجل الان في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما كان اهل الجاهلية يستحيونهم في غيرها من
 الاشهر تحذف المصدر المضاف الى الاشهر (والثالث) يمكن تصحيح الآية من غير اضممار
 وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية)
 أجمع المفسرون على ان شوال واذ القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير انها
 بكيتها من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله
 عنه التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك رضي الله عنه من وجوه (الاول)
 ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة (الحجة الثانية) ان أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل
 بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء أيام بعد العشر
 ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) ان لفظ
 الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (والثاني) انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال
 رأيتك سنة كذا واعتبار آفة ساعة منها (والجواب عن الثاني) ان رمي الجمار بفعله الانسان وقد حل
 بالخلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحادث اذا طافت بعده فكانه في حكم
 القضاء لاني حكم الاداء وأما الذين قالوا ان عشرة أيام من أول ذي الحجة هي من أشهر الحج فقد تسكروا
 فيه بوجهين (الاول) ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثاني) ان يوم
 النحر وقت لركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج
 يفوت بطول فجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا
 اشكالان (الاول) انه تعالى قال من قبل يستأثرونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج بفعل

كل الإلهة موافقت للحج (والاشكال الثاني) - انه اشتهر عن أكابر الصحابة انهم قالوا من
اتمام الحج أن يحرم المرء من ديرة أهله ومن بعدد اده البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من ديرة أهله بالحج
الاقبل أشهر الحج وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن
الاول) ان تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على
العام (وعن الثاني) ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى
معلومات فيه وجوه (أحدها) ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في أشهر معلومات من
شهورها ليس كالعمرة التي يوتى بها في السنة مرارا وأحاطهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا يعملوه قبل
نزل هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقتزاه (الثاني)
ان المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها انها موقوفة في أوقات معينة
لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها الا كما يفعله الذين نزل فيهم انما النسي زيادة في الكفر (المسئلة الرابعة) قال
الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج وبه قال أحمد وإسحاق وقال مالك
والثوري وأبو حنيفة رضي الله عنه يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله الحج أشهر
معلومات وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما كثره الى عشرة وأدناه ثلاثة وعند
التنكير ينصرف الى الأدنى فثبت ان المراد ان أشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال
وذو القعدة وبعض من ذى الحجة واذ اثبت هذا فتقول وجب أن لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل
عليه ثلاثة أوجه (الاول) ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثاني)
ان الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها أقيمت مقام ركعتين من الظهر فكيف لا يصح الاحرام
وهو شروع في العبادة أولى (الثالث) ان الاحرام لا يقي صحيا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل
الاداء فلان لا ينعقد صحيا لاداء الحج قبل الوقت أولى لان البقاء أشهر من الابتداء حجة أبي حنيفة رضي
الله عنه وجهان (الاول) قوله تعالى ويسئلك عن الاهل قل هي موافقت للناس والحج فجعل الاهل
كلها موافقت للحج وهي ليست بموافقت للحج فثبت اذا انها موافقت لصحة الاحرام ويجوز أن يسمى
الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقت حجة في قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لان الاحرام الى الحج أقرب
من الوقت (والحجة الثانية) ان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن
الاول) ان الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكتم بها (والجواب عن الثاني) ان الفرق بين
النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر لاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعدد مبتدا
وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت وقوله تعالى
فن فرض فيهن الحج فيه مسائلتان (المسئلة الاولى) معنى فرض في اللغة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك
كذا أي أوجبت وأصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي الفرض الحز في القدر
وفي الوند وفي غيره وفرضه القوس الحز الذي يقع فيه الوند وفرضه الوند الحز الذي فيه ومنه فرض الصلاة
وغيرها لانها لازمة للعباد كزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى أوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى أبان
وهو قوله سورة أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تيمنا إيمانكم وهذا أيضا راجع الى
معنى القطع لان من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى
أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما يرجع الى أصل واحد (المسئلة الثانية) اعلم ان في هذه الآية حذف
والتقدير فمن ألزم نفسه فين الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حجا
ومحرما الا بفعل يفعل فيخرج عن أن يكون حلالا ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية
للرأس الى غير ذلك ولا جل تحريم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه
ولهذا السبب أيضا سميت البقعة محرما لانه يحرم ما يكون فيها محالولا كان لا يحرم فقوله تعالى فن فرض

فبين الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لا جلا يصير حاجا ومحراما ثم اختلف السقهاء في ان ذلك
 الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله عنه انه يتعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال
 أبو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى
 قال القفال رحمه الله في تفسيره يروى عن جماعة ان من أشعر حديه أو قلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن
 عمر انه قال اذا قلدا أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلدا الهدى وصاحبه يريد الغمرة والحج فقد أحرم
 حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن فرض الحج فلا رقت ولا فسوق
 ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا اشعار
 البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج
 موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رقت فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج (الحجة الثانية)
 ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما الكل امرئ مانوى (الحجة الثالثة) القياس وهو ان ابتداء الحج كفى
 عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الاول)
 ما روى أبو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من أحل أولي
 (الثاني) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشترع فيه بنفس النية كالأصالة وأما قوله تعالى فلا رقت
 ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وفلا رقت ولا فسوق بالرفع
 والتنوين ولا جدال بالنصب والماقون قرأوا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين
 في المعنى يجب أن يكون مسبوقا بقتدين (الاولى) ان كل شيء له اسم بخبر الاسم دليل على جوهر
 المسمى وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فتقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة
 وحركات هذه اللفظة أعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على أحوال تلك الماهية وهي المفعولية
 والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى
 هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي أن يتلفظ بها اسما كنه الا و آخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك
 الحركات لما رخصت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمى بحيث أريد تعريف المسمى من غير التفتت الى
 تعريف شيء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد في بعض الاوقات تحريكه وجب
 أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لارجل بالنصب
 فقد نعت الماهية وانتفاء الماهية بوجوب انتفاء جميع أفرادها قطعاً أما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين
 فقد نعت رجلا مكرامهم وهذا بوصفه لا بوجوب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية لا بدليل متصل ثبت
 ان قولك لارجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك لارجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين
 فلترجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا الثلاثة بالنصب فلا اشكال وأما الذين قرأوا
 الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاختصاص بنفي الجدال أشد من الاختصاص بنفي
 الرقت والفسوق وذلك لان الرقت عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتق على ذلك لان الجادل يشتهي
 تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والمجادل لا يتقاد للعق ومثرا ما يقدم على الايداء
 والايحاش المؤدى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتقا على جميع أنواع القبح لاجرم خصه الله
 تعالى في هذه القراءة بزيادة الزجر والمبالغة في النفي أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع
 والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رقت ولا فسوق وحمل الثالث على
 الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم يخص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي
 (المسألة الثانية) أما الرقت فقد فسرنا في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرقت الى نسائكم والمراد الجماع
 وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرقت باللسان ذكر الجماع وما يتعلق بها والرقت باليد للمس
 والغمز والرقت بالفرج الجماع وهو لا قالوا التلظز به في غيبة النساء لا يكون رقتا واحتجوا بان ابن عباس

قائمة جلية

كان يحدو بغيره وهو محرم ويقول

وعن عشرين بنا هميسا * ان يصدق الميرثك ليسا

فقال له أبو العباسية أترفت وأنت محرم قال إنما الرفت ما قبل عند النساء وقال آخرون الرفت هو قول الخنا
والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا
يجهل فإن أمر وشأته فليقل إلى صائم ومعه يوم أن الرفت ههنا لا يحتسمل الا قول الخنا والفحش وأما اللغة
فهو انه روى عن أبي عبيدة انه قال الرفت الاخفاش في المنطق يقال أرفث الرجل أرفاثا وقال أبو عبيدة
الرفت اللغوم من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا
فيما قبل ان الفسوق هو الخروج عن الطاعة واختلاف المفسرون فكثير من المحققين جعلوه على كل المعاصي قالوا
لان اللفظ صالح لكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض
أنواع الفسوق فتحكم من غير دليل وهذا متنا كدبقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر
والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد
منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنازروا بالالفاظ بين اسم الفسوق
بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (والثاني) المراد منه
الايداء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان تنعوا فانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن
زيد هو الذبح للامنام فانهم كانوا في جهنم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تأكوا مما
لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أوفسقا أهل غير الله به (الرابع) قال ابن عمر انه العاصي في قتل الصيد
وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان الرفت هو الجماع ومقدمته مع الحليلة والفسوق هو الجماع
ومتدته ماته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على
ترك محظوراته وأما الجدل فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدل الذي من القتل يقال زمام مجادل
وجديل أي مفتول والجديل اسم الزمام لانه لا يكون الا مفتولا وصميت الخاصة مجادلة لان كل واحد من
الخصمين يروم أن يقتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجودا في هذا الجدل (فالاول) قال الحسن هو
الجدال الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل (الثاني) قال محمد بن كعب القرظي
ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا يعني قال بعضهم حجنا أتم وقال آخرون بل حجنا أتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك
(والثالث) قال مالك في الموطأ الجدل في الحج ان قريشا كانوا يفتقون عند المشعر الحرام في المزدلفة
بقرح وكان غيرهم يفتقون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب ويقول هؤلاء نحن أصوب قال
الله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا تنازعن في الامر وادع الى ربك انك على هدى مستقيم
وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدل فيما يروى والله أعلم (الرابع) قال
القاسم بن محمد الجدل في الحج أن يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك انهم أمروا
أن يجعلوا حساب الشهر وعلى رؤية الالهة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فهذا السبب كانوا يختلفون
فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد وبعضهم يقول بل غدا فالتفقت على انهاهم عن ذلك فكانه قيل لهم قدينا
لكم ان الالهة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة (الخامس) قال
الاقفال رحمه الله تعالى يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج
الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا روح الى منى وهذا كبريا فطر منيا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت
من أمرى ما استدبرت ما سمت الهدى وبلغت الحجرة وتركو الجدل حينئذ (السادس) قال عبد
الرحمن بن زيد جد الهم في الحج بسبب اختلافهم في أيهم المصيب في الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة والسلام
(السابع) انهم كانوا مختلفين في السنين فقبل لهم لاجل الجدل فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه
الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد

استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القياضي
 كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل أن يكون خبرا وأن
 يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أي لا ترتأوا فيه وظاهر اللفظ الخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت
 مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالفسد لها وحى مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى
 الا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحتمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحتمل الجدال على
 الشك في الحج وجوبه لان ذلك يمكن كون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملناه هذه الالفاظ الثلاثة على هذه
 المعاني حتى يصح خبر الله بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل أليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج
 فاسدا ويجب على صاحبه المضى فيه واذا كان الحج باقيا سمعها لم يصدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد
 مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الحج التي أمر الله تعالى بها ابتداء
 وتلك الحجّة الصحيحة لا تنفي مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجّة الفاسدة التي يجب عليه
 المضى فيها هي آخر سوى تلك الحجّة التي أمر الله تعالى بها ابتداء وأما الجدال الحاصل بسبب الشك
 في وجوب الحج فظاهرا انه لا يفي معه عمل الحج لان ذلك ككفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا
 اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه أما اذا حملناه على النهي وهو
 في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول النعش وأن يراد
 بالفسوق جميع أنواعه وبالجدال جميع أنواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون
 النهي عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالمطل على الاخلاق الجيدة والتمسك
 بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحيط ثواب الطاعات (المسئلة الثالثة) الحكمة في أن الله تعالى
 ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا يزيد ولا ينقص وهو قوله فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت
 في العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة قوة شهوانية هيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمة شيطانية
 وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة أعني الشهوانية والغضبية والوهمية
 فقوله فلا رقت إشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق إشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب
 التردد والغضب وقوله ولا جدال إشارة الى قهر القوة الالهية التي تحتمل الانسان على الجدال في ذات الله
 وصفاته وأفعاله وأحكامه واممائه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس وعمارهم والخاصة معهم
 في كل شيء فلي كان منشأ الشر محمورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رقت ولا فسوق ولا جدال
 في الحج أي فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على ثوره جلالة والافتخار في تلك الخواص من عباده
 فلا يثبت في هذه الامور وهذه أسرار نفيسة هي المقصد الاقصى من هذه الايات فلا ينبغي أن يكون
 العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور (المسئلة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال
 والبحت والنظر والجدال واحتج بوجوه (أحدها) أنه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي
 جميع أنواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لماتني عنه في الحج
 بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان أولى بالترغيب فيه (وثانيها)
 قوله تعالى ما ضرب لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عليهم ككوتهم من أهل الجدال وذلك يدل على ان
 الجدال مذموم (وثالثها) قوله ولا تنازعوا فتشوا واثابوا وتذهب ربحكم نهى عن المنازعة وأما جمهور
 المتكلمين فانهم قالوا الجدال في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
 والموعظة الحسنة وجادهم بالتي هي أحسن وبقوله تعالى حكايه عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام
 يا نوح قد جادنا فأفناك فجادنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير أصول الدين اذ ثبت هذا
 فتقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فتحتمل الجدال المذموم على الجدال في تقرير الباطل وطلب
 المال والجاه والجدال المدح على الجدال في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله

تعالى اما قوله تعالى وما تنفعوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى
 قبل هذه الآية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال وأتوا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى
 عما هو شر ومعه فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الله كل بقوله وما تنفعوا من
 خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر أن يقال وما تنفعوا من شيء يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير
 والشر الا انه تعالى خص الخير بانه يعلمه الله اقواند واطائف (أحدها) اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا
 علمت منك الشر سترته وأخفيته اتعلم انه اذا كانت رحتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى (وثانيها) أن من
 المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة آتية أكاد أخفيها معناه لو أمكنني أن أخفيها عن نفسي لافعلت
 فكذا هذه الآية كأنه قيل لا لعب ما تفعله من خير علمته وأما الذي تفعله من الشر فلو أمكن أن أخفيه
 عن نفسي لافعلت ذلك (وثالثها) أن السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تحمله من أنواع
 المشقة والخدمة في حق فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب
 المتمرّد كان نوعا من العقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لا يجرم ذكر ما يدل على الوعد
 بالثواب ولم يذكر ما يدل على الوعد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان
 فقال الرسول عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تسكن تراه فانه يرالفه هنا بين
 للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو أعلى درجات
 العباد فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر
 التذاذ به وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله كان جده
 واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه اتبع
 تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تنفعوا من خير يعلمه الله أما قوله تعالى
 وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففقيه قولان (أحدهما) أن المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله
 بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا
 فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضا من
 زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه (الاول) أن
 زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا
 يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك الى
 لذّة ممزوجة بالآلام والاسقام والبلبات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة
 آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة في الادبار
 والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول (وخامسها)
 أن زاد الدنيا يوصلك الى منصبة الذمومة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت
 بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية فكأنه تعالى قال لما ثبت أن
 خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتهادوا الى الابواب يعني ان كنتم من أرباب الابواب الذين يعلمون
 حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقولكم ولبكم ان تشغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع
 وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى

اذا انت لم ترحل بزاد من التقى * ولا قب بعد الموت من قد تزودا

ندمت على ان لا تكون كذلك * وانك لم ترصد كما كان ارددا

والقول الثاني أن هذه الآية تنزلت في أناس من أهل اليمن كانوا يجمعون بعير زاد ويقولون اننا متوكلون ثم كانوا
 يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير
 الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يجرمون

الزاد في الحج والعمرة قذلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا إذا حرموا معيهم الزودة رموا بها منهم وعن ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لأن قوله فان خير الزاد التقوى واجمع الى قوله وترودوا فكان تقديره وترتدوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان أردنا تصحيح هذا القول فقيه وجهان (أحدهما) أن القادر على ان يستحب الزاد في السفر اذا لم يستحبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صحت دخوله تحت الآية (والثاني) أن يكون في الكلام حذف ويكون المراد وترتدوا لما عجل سفرهم ولا أجل فان خير الزاد التقوى أما قوله تعالى واتقون فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه يتبعه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * أنا أبو النجم وشعري شعري * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمر والبيهقي في قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون لتحقيق ودلالة الكسر عليه أما قوله تعالى يا أولى الابواب فأعلم أن لباب الشيء ولبه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أشرف ما في الانسان والذي يميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخلق وبين شر الشريرين وقال آخرون انه في الاصل اسم لقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا همنا جعل القلب كناية عن العقل فقوله يا أولى الابواب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحسبة فلان له نفس ولمن ليس له حجة فلان لا نفس له فكذا همنا فان قيل اذا كان لا يصح الاختطاب العقل لانه الفائدة في قوله يا أولى الابواب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الابواب كنتم متكئين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت واعراضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر

ولم أرقى عيوب الناس شيئا * كنقص القادرين على انقام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعني الانعام معذورة بسبب الجحور لما هو لاء ولا درون فكان اعراضهم الخفن فلا جرم كانوا أضل * قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن يتبعوا فضلا من ربكم

فاذا أنضم من عرفات فاذا كروا الله عند المنع الحرام واذكروه كما حداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم اقبضوا من حيث افاص الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان يتبعوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدل فيها قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الانقسام الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة الثمن وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك شيء مفسد لأن المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتسلط هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كنس من المساحات محرمة عليهم في وقت الحج ككنس الطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار بديا لحرمة الملبس مع مساس الحاجة اليه فبان بصير بديا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بغير الطاعات فضلا عن المساحات فوجب أن يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى همنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكرنا في تفسير قوله ان يتبعوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة وتطير قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبدقون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه وتتبعوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انه ما قرأ ان يتبعوا فضلا من ربكم

في مواسم الحج (والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان
 ناس من العرب يجتازون من التجارة في أيام الحج وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية
 وكانوا يسمون التجار في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالهائج ومعنى الداج المكسب الملقط
 وهو مشتق من الدجاجة. وبالقوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغانة الملهوف واغانة
 الضعيف والطعام الجائع فأزال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه
 الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله فاذا أفضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم
 واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلا
 قال له أنا قومنا نكرى وإن قومنا يزعمون انه لا حج لنا فقال سألت رجلا رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم
 يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فذاعه وقال انتم حجاج وبالجمله فهذه الآية نزلت رداعلى من يقول
 لا حج للتجار والاعرا والجالين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجنة وذو الجار كانوا يجتازون في أيام الموسم فيها
 وكانت معاشيهم منها فاجاء الاسلام كرهوا أن يجتازوا في الحج فسيروا ذن فسالوا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال جماعة منهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى
 فنزلت هذه الآية ثابت صحة هذا القول فنقول أكثر الذاهمين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في
 أيام الحج وأما يوم مسلم فانه حل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاقفون في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس
 عليكم جناح أن يتبعوا فضلا من ربكم وظاهره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وانتفخوا
 من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله فاذا أفضتم من عرفات
 يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها)
 أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة
 في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على
 الصلاة (جوابه) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح في أثنائها التنازل بغيرها وأما أعمال الحج فهي
 متفرقة بعضها عن بعض ففي خلال ما يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق
 في كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص
 فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى ان يتبعوا فضلا من ربكم هو ان يتبعوا الانسان حال
 كونه حاجا لعملا أخرى تكون موجهة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغانة الملهوف
 وطعام الجائع وهذا القول منسوب الى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام واعترض القاضي عليه
 بان هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وانما يدل كره هذا اللفظ في المباحات (والجواب)
 لأنسلم أن هذا اللفظ لا يكره الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من
 الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وأيضا فاهل الجاهلية كانوا يمتدحون ان ضم سائر الطاعات الى الحج
 يوقع خلا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثالثة)
 اتفقوا على ان التجارة اذا وقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهي من
 المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون
 له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكايه عن الله تعالى انا اغني الاغنياء عن النبوة
 من عمل عملا ثم لا فيه غيري تركته وشركه والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله
 تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذا ذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى)
 الافاضة الاندفاع في اليسر بكثرة ومنه يقال افاض البعير يجبرته اذا وقع بها فالقاهامنيشة وكذلك افاض
 الاقداح في اليسر معناه جمعها ثم ألتاهامتفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة
 في الحديث انما هي الاندفاع فيه بالكثرة وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تعوضون فيه ومنه يقال

لأناس فرض وأيضاً جعدهم قوضي ويقال أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة المدفع الشيء حتى يتفرق
فدوله تعالى أنضم أي دفعتم بكثرة وأصله أنضم أنفسكم فترك ذلك المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع
كذا وصبروا وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه ونزل في وادي قيروان وهو يحدش بعيره بمجذبة (المسئلة
الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم نوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب
والتقدير كأن كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمي مجموع تلك القطع بعرفات فإن قيل هلا منعت من الصرف
وفيها البيان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض كل واحدة
منها اسماء بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علماً ثم جعلت علماً لمجموع تلك القطع فتركها بعد ذلك على
أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية
واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات وذكرنا في تعليل هذه الاسماء
وجوهاً أمّا يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروي تروية إذا تفكر وأعمل فكره ورويته (والثاني)
من رواه من المأمورية إذا سقام من عطش (أمّا الأول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن آدم عليه السلام
أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب إن لكل عامل أجراً فما أجرى على هذا العمل قال إذا طفت به غفرت
لأن ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال أغفر لاولادك إذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل
من استغفر له الملائكة من موحدي أولادك قال سبي يا رب سبي (وثانيها) أن إبراهيم عليه السلام
رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح مفكراً هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة
عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يا رب أنه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية إلى منى
فيرون في الادعية التي يريدون أن يذكروها في غدوم بعرفات (وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية
الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن أهل مكة كانوا يحفون الماء للحيج الذين يقصدونهم من الاتفاق وكان
الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويبتعدون في الماء ويرون بها ثم بعد مقاماتهم قلة الماء
في طريقهم (والثاني) أنهم يتزودون الماء إلى عرفة (والثالث) أن المذنبين كالعطاش الذين
وردوا بجدار رحمة الله فشربو منها حتى رروا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر
عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة والوتر يوم التجرع عن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر
الاضحى كل يوم منها كالشهر وإن يصوم يوم التروية سنة وإن يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس أنه عليه
الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاها الله مثل ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة أعطاها
الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة
مشتركة بينه وبين غيره أمّا الخمسة الأولى (فأحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه مشتق
من المعرفة وفيه غناية أقوال (الأول) قول ابن عباس أن آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما
صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك أنهم لما أخطأوا الجنة وقع آدم بسرنديب وحواء بجذدة
وإبليس بنيسان والحية بأصفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالخرج إلى حواء بعرفات فقاموا (وثانيها) أن
آدم عليه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمي عرفات (وثالثها) قول علي
وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من
النعمة والصفة (ورابعها) أن جبريل كان علم إبراهيم عليه السلام المناسك وأوصله إلى عرفات وقال له
أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف قال نعم (وخامسها) أن إبراهيم عليه السلام وضع ابنه
إسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع إلى الشام ولم يلتقي اسمعيل ثم التقيا يوم عرفة بعرفات (وسادسها)
ما ذكرناه من أمرهم بماء إبراهيم عليه السلام (وسابعها) أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات إذا وقفوا
(وثامنها) أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثاني) في اشتقاق عرفته أنه من
الاعتراف لأن الحاج إذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصفدية والاستغناء لأنفسهم

بالانقراض والذهاب والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وسواهم عليه ما السلام لما وقفوا بعرفات قالوا ربنا ظننا انفسنا
 فقال الله سبحانه وتعالى الان عرفتم انفسكم (والقول الثالث) انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى
 ويدخلهم الجنة عرفها لهم أى طيبها انهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات
 الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب
 من ريح المسك (الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمال الدين (الرابع) يوم
 اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم يقس الذين
 كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله
 عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضجع الكفار وهم بنيان
 الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت اعينه فقال عودى لهم
 لو ان هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر أما نحن نجعلناه عيداً كان يوم عرفة ويوم
 الجمعة فأما معنى اياس المشركين فهو انهم يقسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى
 دينهم وأما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فأعظم
 النعم نعمة الدين لان به يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية
 الرضوان وليتم نعمته عليكم اهلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أى دين تركت يوسف
 قال على دين الاسلام قال الان تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا
 به وهو الاسلام فهى بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذى بشرهم فيه باكمال الدين
 وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ويوم قطيعة الفاطميين ان
 الله برى من المشركين ورسوله ويوم اقالة عشرة النادمين وقبول توبة التسابين ربنا ظننا انفسنا افكنا كتاب
 برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وهو أيضاً يوم وفد الوافدين
 وأذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زور الله وحق على الزور الكرم أن يكرم
 زائره وأما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فاحدها) يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذان من
 الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف المصدر الاول من
 الحساب والمصابين فيه فمنهم من قال انه عرفه وسعى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة
 اذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن
 سبى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونودى فيه أن لا يصح بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به
 لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى ورج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم
 من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزئ بالليل
 وروى القولان جميعاً عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوتر
 (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه
 الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة
 الثواب قال عليه الصلاة والسلام من يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان
 يقال في أيام العشر كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الوقوف بعرفات أن
 يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لا بد وأن تشير اشارة
 بحقيقة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محرماً في ذى الحجة أو قبله
 فان كان مفرداً أو قارناً طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعاً طاف
 وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت نحر وجهه الى عرفات وجهته بغير حرم من جوف مكة بالحج ويخرج
 وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للإمام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة بعد ما يصلى الظهر

خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى متى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم
يذهبون يوم التروية الى متى يجيئوا فوالظهور بها ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها اذا السنة أن لا يدخلوها
بل يضرب فيه الامام بخرقة وهي قرينة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيضرب الامام خطبتين بين
اسم ضامن الحج ويحضرهم على اكدار الدعا والتهلل بالوقوف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام
وافتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يسكون فراغه منها مع فراغ
المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحلال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع
متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه
وسلم وقف هناك واذا وقوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعون الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف
ركن لا بدرك الحج الا به في فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال
الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليله كاملة واذا حضر الحاج
هنا في هذا الوقت لحظة واحدة من ايسل أو نهار فقد كفى وقال أحمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم
عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلاة المغرب حتى
يجتمع بينا وبين العشاء بالمزدلفة وفي نسجة المزدلفة اقوال (أحدها) انهم يقربون فيها من متى والازدلاف
القرب (والثاني) ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) انهم يزدلفون الى الله
تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجتمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة
وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها أي دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب
والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبيت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغسل والتغسل
بالفجر ههنا أشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمي يأخذ كل
انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قرح وهو المراد من قوله تعالى فاذا
أنضمت من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي متى فيرقى فوقه ان
أمكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلل ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جذاثم يدفع
قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب ان
كان رابكا أن يحرك دابته ومن كان ماشيا أن يسبح سبعين مرة او يقرأ سورة الفاتحة او يقرأ سورة الواقعة او يقرأ
من بطن الوادي سبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي فاذا رمى جرة العقبة ذبح الهدى ان كان معه
هدى وذلك سنة لو تركه لاثب عليه لانه بما لا يكون معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يشهر
والقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي
الطواف ويسبح بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى متى في بقية يوم النحر وعليهم البيوتة بمعنى لبالي
التشريق لاجل الرمي وانفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من
التحلل حل اللبس والقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم ان
أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما آخرين سوا
أنفسهم بالحج وهم أهل الشدة في دينهم والجماسة الشدة يقال رجل أحمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء
كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا تخرج من الحرم ولا تتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون
بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يقيمون قبل أن تضرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يقيمون
اذا طلعت الشمس ويقولون أشرف ثبير كما نغير ومعناه أشرف يا ثبير بالشمس كما تدفع من مزدلفة
فيدخلون في غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم جاؤوا من المزدلفة وصاروا في غور من الارض
فأمر الله تعالى محمد عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم في الدفعةين فأمره بان يفيض من عرفة بعد غروب

الشمس وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه
الاحكام (المسئلة السادسة) الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الآية
دالة على وجوب ذلك والله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة
بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الآية دالة على ان
الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة
وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في السبب ان الحج يحصل عند تلبية بعض المأمورات
الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الآية لا دلالة فيها على ان
الوقوف شرطا ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فات ذلك تام الوقوف بجميع الحرم
مقامه وسائر ألقها أنكره وذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله
فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكتفي فيه بالمرور به كافي
عرفة فاما الوقوف هناك فمن روى عن علقمة والنخعي انه ما قالوا بالوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف
بعرفة وحجته ما قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف
بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب بإشارة الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال
جوهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة تقدم
حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاتته عرفة فقد فاتته الحج فالرواية الآية إشارة الى ما قلنا لان
الله تعالى قال فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف
عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أفضتم من عرفات
ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلوم وأصله من قولك شعرت بالشئ اذا علمته
ولم يتشعري ما فعل فلان أي ليت على بلغه وأحاط به وشمار الشئ اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع
بالمشعر الحرام لانه معلوم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وبهاها الله تعالى
بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحد في البسيط قال صاحب الكشاف
الاصح انه قرح وهو آخر هذا المزدلفة والاول أقرب لان الفاء في قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام تدل
على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذكرا بالا ليتوفا بالمزدلفة (المسئلة
التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب
والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكر قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذا كروا الله
عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا وأما الجوهور فقالوا المراد منه ذكر الله
بالتسبيح والتحميد والتلليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا أدركوا
هذه الليلة لا يتكلمون أما قوله تعالى واذكروه كما عداكم ففيه سؤالان (السؤال الاول) لما قال اذكروا
الله عند المشعر الحرام قال مرة أخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار (والجواب) من وجوه
(أحدها) ان مذهبنا ان أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فنقوله أولا اذكروا الله أمر بالذكر وقوله
ثانيا واذكروه كما عداكم أمر لتسبانه ذكره سبحانه بالأسماء والصفات التي بينهما وأمرنا أن نذكر بها
لا بالأسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) انه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذكروه
كما عداكم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما عداكم الله لدين الاسلام فمكانه تعالى قال انما أمرتكم
بهذا لئلا تكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا اكلوا شهر رمضان فقال
واتكلموا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك مخبرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم
(وثالثها) ان قوله أولا فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما عداكم
أمر بالمذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكره وخذل النسيان (والثاني)

يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف به وأمر سائر الناس بالوقوف به وعلى هذا التأويل فقوله
 من حيث أفاض الناس يعني لتكن أفاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن
 القائلين بان المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفيضوا أمر عام لكل الناس وقوله من
 حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فان سنتم ما كانت الافاضة من عرفات
 وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الجوس ويقامع اسم
 الجمع على الواحد جازاذا كان رئيسا يفتدي به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يئسى نعيم بن
 مسعود ان الناس قد جمعوا لكم يعني أباسقيان ويقامع اسم الجمع على الواحد المعظم بجاز مشهور ومنه
 قوله انا أنزلنا في ليلة القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو ان يكون قوله من حيث أفاض
 الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الامر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث كما يقال
 هذا مما فعله الناس قديما فهذا اجله الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من
 عرفات (القول الثاني) وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى متى يوم
 النحر قبل طلوع الشمس للرعى والحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسماعيل
 واتباعهم او ذلك انه كانت طريقتهم المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جابه الرسول عليه
 الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالتعالى أمرهم
 بان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فاعلم
 ان على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم أفيضوا من
 حيث أفاض الناس يقتضي ظاهرا ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا أنضتم من عرفات لمكان
 ثم قائمها فوجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله
 فاذا أنضتم من عرفات كان هذا عملا للشيء على نفسه وأنه غير جائز لانه يصير تقدير الآية فاذا
 أنضتم من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وأنه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الآية متقدمة على
 ما قبلها والتقدير فأنقروا يا أولى الالباب ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله
 غفور رحيم ليس عليه كما جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أنضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى
 هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا لان الاصل عدمه
 واذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فأى حاجة بنا الى التزامه وأما
 الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتشبه الا اذا حملنا اللفظ من حيث في قوله من حيث أفاض
 الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه يختص بالمكان لا بالزمان أجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك
 السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما أدرى ما الهبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا
 أي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا
 فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه واجاب
 القائلون بالقول الثاني بان التوقيت بالزمان والمكان تشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل
 في أحدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز ما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا ان المراد
 من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واتباعهم ما وفيه قول ثالث وهو
 قول الزهري ان المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من
 حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد اليه ويرى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة
 عن النبأ والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه
 الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر
 فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لالمنافعه العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع

الا والقلب حاضر مستقر على معناه ما وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى
 الضرر أقرب فان قيل فكيف أمر بالاستغفار مطلقاً وربما كان فيه من لم يذنب فيه ثم لا يحتاج الى
 الاستغفار (والجواب) انه ان كان مذنباً فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر
 عنه تقصير في أداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار أيضاً تداركاً لذلك الخلل
 الجوز وان قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلال في شيء من الطاعات فهذا كالمستع في حق البشر في أين يمكنه
 هذا القطع في عمل واحد فكيف في أعمال كل العمر الا ان بتقدير امكانه فالاستغفار أيضاً واجب وذلك لان
 طاعة الخلق لا تليق بخصرة الخلق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبد نال حق عبادك فكان الاستغفار
 لازماً من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليقان على قبي وانى للاستغفار الله في اليوم والليل
 سبعين مرة وأما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت ان غفوره اقيده بالمبالغة فكذلك الرحيم ثم في الآية
 مسألتان (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما أمر
 المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعاً على انه تعالى يغفر لذلك
 المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمة ذكره (المسئلة الثانية) اختلاف أهل العلم في المغفرة
 الموعودة في هذه الآية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى الجحيم وقال آخرون انها عند الدفع من الجحيم
 الى منى وهذا الاختلاف مفرع على ما ذكرنا من قوله ثم أنضوا على أي الامر ينحصر قال القفال رحمه
 الله ويتأكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة
 فقال يا أيها الناس ان الله عز وجل يطالع عليكم في مقامكم هذا فقبل من محبتكم ووهب مسيئكم لمحبتكم
 والتبوعات عوضها من عنده أفوضوا على اسم الله فقال أصحابه يا رسول الله أفوضت شيأ بالاسم كشيأ بحسبنا
 وأفوضت بنا اليوم فرحاً مسروراً فقال عليه الصلاة والسلام اني سألت ربي عز وجل بالامر شيئاً لم يجد لي به
 سألته التبوعات فابي علي به فلما كان اليوم أتاني جبريل عليه السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك
 التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من أهل الفضل يا كرم الأكرمين قوله تعالى (فاذا قضيت
 منادىكم فاذا كروا الله كذا كرم آباءكم وأشد ذكراً) فيه مسائل (المسئلة الاولى) روى ابن عباس
 أن العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكرون كل واحد
 منهم فضائل آباءه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الأشعار ويتكلمون بالمتنزهين
 الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بما ترسله فلما أتى الله عليهم بالسلام
 أمرهم أن يكون ذكراً لهم لا بآبائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على راحته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بحجته ثم جد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد أيها
 الناس ان الله قد أذهب عنكم حجة الجاهلية وتفككه بآبائهم أيها الناس انما الناس رجلان برئقي كرم على الله
 أو فاجر شقي هين على الله ثم تلا يا أيها الناس انما خلقناكم من ذكر وأنثى أقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم
 وعن السدي أن العرب بنى بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول اللهم ان أبي كان عظيم الحفنة عظيم
 القدر كثير المال فاعطني مثل ما أعطيتهم فأُنزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اعلم ان القضاء اذا
 علو بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير فالمراد به الالتزام نظير الاول قوله تعالى
 فقضاهن سمعتهوات في يومين فاذا قضيت الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا ويقال
 في الحياكم عند فصل الخمر حرة قضيت بينهم ما ونظير الثاني قوله تعالى وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام
 فالمراد أيضاً ذلك كقوله وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب يعني أعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى
 فاذا قضيت مناسككم لا يخل الا الفراغ من جميعه خصوصاً ذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم
 يحتمل أن يكون المراد ذكر الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما مرواه من الدعاء بعرفات
 والمشيء الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيت مناسككم فذكر الله كقول القائل

اذا حجت فطف وقف بعرفة ولا يتقى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لا يثبت ان
 قوله فاذا قضيت مناسككم مشعر بالفراغ والاقام من الكل وهذا مفارق لقول القائل اذا حجت فقف
 بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا
 الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة المنسك أي اذا قضيت
 عباداتكم التي أمرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة كان التقدير فاذا
 قضيت أعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا مرقت هذا فتقول قال بعض المفسرين
 المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو
 اراقة الدماء (المسئلة الرابعة) النافق في قوله فاذا ذكر والله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر
 فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر أي ذكر هو فخرهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي
 هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق على حسب اختلافهم في وقت أول وآخر الان بعد
 الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص بهذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد
 الحج من ذكر التفاسر يا حوال الآباء لانه تعالى لو لم يمه عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا يعدلوا عن هذه
 الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيت وفرغتم من واجبات الحج وحللتهم فتعرفوا على ذكر الله دون ذكر
 الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من
 تحمل مفارقة الال والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج تحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل
 على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة
 بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة قهر النفس ومحو آثار
 النفس والعبادة ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح
 حتى يتجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيت مناسككم وأزالت آثار البشرية وامطمت الاذى عن طريق
 السالك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالأول نفي والثاني اثبات والاول ازالة مادون
 الحق من سائر الآثار والثاني استنارة القلب بذكر المالك الجبار أما قوله تعالى كذا ذكركم آباءكم ففهمه
 وجوه (أحدها) وهو قول بعض المفسرين انما ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون
 في الثناء على آباءهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى فاذا ذكركم آباءكم بمعنى توفروا
 على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابدلوا جهركم في الثناء على الله وشمح آلائه ونعمائه كما بدلتكم
 جهركم في الثناء على آباءكم لان هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفانرا والآباء
 ان كان كذا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة وان كان ممدفاً فذلك يوجب المحب والكرام
 وكثرة الغرر وكل ذلك من أتهات المهلكات فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آباءكم
 فان لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوي (وثانيها) قال الضحاك والربيع اذكر والله كذا ذكركم آباءكم
 وأتمها نكم واكتفى بذكر الآباء عن الاتمهات كقوله سرايل تعبيكم الخ قالوا وهو قول الصبي اول ما يفتضح
 الكلام ابيه امه امه أي كونوا مراطين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره واطباعا على ذكر أبيه وأمه
 (وثالثها) قال أبو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب
 أن لا يغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الأنباري في هذه الآية ان العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية
 بالآباء كقوله وأبي وأبيكم وجدى وجدكم فقال تعالى عظمه والله كنعظيمكم آباءكم (خامسها) قال بعض
 المذكرين المعنى اذكر والله بالوحداية كذا ذكركم آباءكم بالوحداية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتأذى
 واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فتقبل لهم اذكر والله بالوحداية كذا ذكركم آباءكم بالوحداية بل المبالغة
 في التوحيد ههنا أولى من هنالك وهذا هو المراد بقوله أو أشد ذكر (وسادسها) أن الطفل كما يرجع الى أبيه
 في طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالعظيم فكونوا أنتم في ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم كانوا

يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم إلى إجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا في هذه الدرجة
 إذا دعاهم الجنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمر وأن يجعواوا بذكر ذلك تعدد آلاء الله ونعمائه
 وتكثر انشاء عليه ليكون ذلك وسيله إلى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهي رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم فقال من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت إذا كان ماسرًا لله فأنما هو لله وبالله
 فالأولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثانها) روى عن ابن عباس أنه قال في نفسه سير هذه الآية هو أن
 تنصب لله إذا دعى أشد من غضبك لو الدلك إذا ذكر بسوء واعلم أن هذه الوجوه وإن كانت محتملة إلا أن
 الوجه الأول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو أنه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لله
 دائم التعظيم له دائم الرجوع إليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم
 الأكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرًا ففيه مشكلان (المسئلة الأولى) عامل الأعراب في أشد قيل
 الكاف فيكون موضع جر أو قيل إذ كروا فيكون موضع نصب والتقدير إذ كروا الله مثل ذكركم آباءكم
 أو اذكروا أشد ذكرًا من آباءكم (المسئلة الثانية) قوله أو أشد ذكرًا معناه بل أشد ذكرًا وذلك لأن مفاخر
 آباءهم كانت قليلة أما صفات الكمال لله عز وجل فهي غير متناهية فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات
 الكمال في حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آباءهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا
 معروف يقول الرجل لغيره افعل هذا إلى شهر أو أسرع منه لا يريد به التشكيك إنما يريد به النقل عن
 الأول إلى ما هو أقرب منه • قوله تعالى (فن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق
 ومنهم من يقول ربنا آتنا في الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) أولئك لهم نصيب مما كسبوا
 والله سريع الحساب) في الآية مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أن الله تعالى بين أولًا تفصيل مناسك
 الحج ثم أمر بعد ما بالذكر فقال فاذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروا ما كرمكم
 ثم بين أن الأولى أن يترك ذكر غيره وإن يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذا كرمكم آباءكم أو أشد ذكرًا
 ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما أحسن هذا الترتيب
 فإنه لا بد من تقديم العبادة لكسب النفس وإزالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى
 لتزوير القلب وتجيئ نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشغل الرجل بالدعاء فان الدعاء اغما يكمّل إذا كان مسبورًا
 بالذكر كما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما
 وألحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء إذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى أن الذين يدعون الله
 فريقان (أحدهما) أن يكون دعائهم مقصورا على طلب الدنيا (والثاني) الذين يجمعون في الدعاء بين
 طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعائهم مقصورا على طلب
 الآخرة واختلقوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أو لا والاكثر على أنه غير مشروع وذلك أن الإنسان
 خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بالآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالأولى له أن يستعين بربه من كل شرور الدنيا
 والآخرة روى القفال في تفسيره عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعود وقد أغمى عليه
 المرض فقال ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال كنت أقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فاجل به
 في الدنيا فقال النبي عليه السلام سبحان الله أنك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
 حسنة وقنا عذاب النار قال فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فثنى واعلم أنه سبحانه لو سخط الالم
 على عرق واحد في البدن أو على منبت شعرة واحدة لشوش الأمر على الإنسان وصار بسببه محرما عن
 طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فن ذا الذي يستغنى عن امداد رحمة الله تعالى في أولاه وعقباه
 فذبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية إشارة إليه حيث ذكر القسمين الأولين
 وأهمل هذا القسم الثالث (المسئلة الثانية) اختلقوا في أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون في الدعاء
 على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون إذا وقفوا

اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا وامايا وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكربين
 للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الطفر فأخبر الله تعالى أن من كان
 من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة أى لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب فنقل عن الشيخ ابى على
 الدقاق رحمه الله أنه قال أهل النار يستغيثون ثم يقولون افضوا علينا من الماء أو عمار رزقكم الله في الدنيا
 طالبا للمأكل والمشرب فلما غلبتهم شهواتهم اقتضوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هو لا مقد بكونون
 مؤمنين وانكمهم يسألون الله لانيامهم لا لاخرهم ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألو الله
 تعالى في أعظم المواقف وأشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم
 في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روى في قوله ان الذين
 يشكرون بعهد الله وأيمانهم ثم اغتلبوا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة انها نزات فيمن أخذ ما لا يمين فاجرة
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه
 (أحدها) أنه لا خلاق له في الآخرة الآن يتوب (والثاني) لا خلاق له في الآخرة الا أن يعفو الله عنه
 (والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لا آخرته وكذلك لا خلاق لمن أخذ ما لا يمين فاجرة
 كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتتنا في الدنيا حظا منة فاعول آتنا
 من الكلام لانه كالمعلوم واعلم أن مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنتان
 تسكيم القوة النظرية بالعلم وتسكيم القوة العملية بالاخلاق الفاضلة وأما البدنية فاثنتان الصحة والجمال
 وأما الخارجية فاثنتان المال والحماة فقوله آتتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد
 للترين به في الدنيا والترفيع به على الاقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كانت تراد للرياسة في الدنيا
 وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لارواحانية ولا جسمانية
 الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وماله في الآخرة من خلاق أى ليس له نصيب في نعيم
 الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا
 نؤنه منها وماله في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه في الدنيا هل أحجب له
 أم لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كونه الانسان محاب الدعوة صفة مدح
 فلا تثبت الايمان كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب فانه مادام مكلفا حيا فالتة تعالى
 يعطيه رزقا على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان
 قد يكون محبا اليكن تلك الاجابة قد تكون مكبرا واستمدراجا أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا
 في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروافيه وجوها (أحدها) أن الحسنة
 في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء
 وقد سمي الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما أشبه حسنة فقال ان تصيبك حسنة فترحمهم وقيل في قوله
 قل هل ترضون بشا الاحدى الحسنين انهم ما الطفر والنصرة والشهادة وأما الحسنة في الآخرة فهي الفوز
 بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع
 مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا الانس ادع لنا فقال اللهم آتتنا في الدنيا حسنة
 وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سألت لكم خير الدنيا
 والآخرة وقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة
 الآخرة لم يبق شيء سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة
 والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعيم بذكر الله وبالا نس به وبمحبة وبريقه وروى الضحاك عن
 ابن عباس أن رجلا دعاربه فقال في دعائه ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار
 فقال النبي عليه السلام ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئا من أمر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول

الله انه قال ربنا آتينا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتينا في الدنيا عملا صالحا
 وهذا متنا كذب قوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا نساء زاهيات الآية الآية
 يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين موافقين على العبودية (وبالنهاية) قال قتادة الحسنة
 في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
 وفي الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
 لكان ذلك متنا ولا لكل الحسنات ولكنه قال آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وهذا نكرة في محل
 الالتيات فلا يتناول الاحسنة واحدة فذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ
 على ما رام أحسن أنواع الحسنة فان قيل أليس أنه لو قيل آتينا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان
 ذلك متنا ولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على ميسل التنكير قلت الذي أظنه في هذا الموضع والعلم عند
 الله انما ينبغي انما تقدم انه ليس للداعي أن يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم ان كان كذا
 وكذا مصلحة لي وموافقة لقضائي وقد ترك فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا والآخرة لكان
 ذلك جرم ما وقد بينا انه غير جائز ما مذكر على ميسل التنكير فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة
 واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضائه وحكمته وحكمته فكان ذلك أقرب الى
 رعاية الادب والمحافظة على أصول اليقين أما قوله تعالى أولئك لهم نصيب مما كسبوا فقيه مسائل
 (المسئلة الاولى) قوله تعالى أولئك فيه قولان (أحدهما) انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين
 سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وماله في الآخرة من
 خلاق (والقول الثاني) انه راجع الى الفريقين أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نوافي أنكر
 البحث وجميع القسايل والثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله يجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى
 نصيب مثله في دنياه كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤثمه منها وماله
 في الآخرة من نصيب أما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا فقيه سؤالات (السؤال الاول) قوله لهم
 نصيب مما كسبوا ويجري مجرى التحقير والتقليل لما المراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا
 ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقولهم من في قوله مما كسبوا لا ابتداء الغاية لا للتبعيض (السؤال
 الثاني) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب
 الاستحقاق الذاتي (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بغير
 فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جرم منفعه أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح
 انما كسب فلان وانه كثير الكسب أو قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فالما الذي يقوله أصحابنا من أن
 الكسب واسطة بين الخير والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام أما قوله تعالى والله سريع
 الحساب فقيه مسائل (المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سريع يسرع سرعا
 وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالحسابه ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب بحسب حسابا
 وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يقد من ماله
 ومفائره والاحتساب الاعتماد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أي
 كفاك فسمي الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان
 (المسئلة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسب الخلق على وجوه (أحدها) ان
 معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى انه تعالى يحل العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم
 وكمياتها وكيفياتها بمقادير ما لهم من الثواب والعقاب فالوجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول
 علم الانسان بماله وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لا مع السبب على السبب
 وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى

ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال
 هذه حسناتكم قد ضعفتم اليكم (والقول الثاني) ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكاين من
 قرية عنت عن امرهم اوردنا سبناها حسابا شديدا ووجه المجازة فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء
 واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة (والقول الثالث) انه تعالى
 يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لهم من الثواب والعقاب فن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت
 قال انه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها اذ انه القديع
 ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد
 منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمتع الغير من فهم ما كان به فهذا هو المراد
 من كونه تعالى محاسبا بخلقهم (المسئلة الثالثة) ذكر وافي معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها
 (أحدها) ان محاسبته ترجع اتمالي انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بقادير أعماله ومقادير ثوابه
 وعقابه أو الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حق من الثواب أو الى انه يخلق سمعا في أذن كل مكلف يسمع به
 الكلام القديم أو الى انه يخلق في أذن كل مكلف صوتا دال على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه
 الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع
 الممكنات ولا يتوقف تحيقه واحداه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغل شأن عن شأن لا جرم كان قادرا
 على أن يخلق بجميع الخلق في أقل من لحظة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق
 في قدر حلب ناقة (وثانيها) ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم
 وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأل السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة
 فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشبه عليه شيء من ذلك ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين اطلال العذ
 واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب أي هو عالم بجملة تساؤلات السائلين لانه تعالى لا يحتاج
 الى عقيد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور بامان لا يشغل شأن عن شأن وحاصل الكلام في هذا
 القول ان معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز
 فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على
 المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال عز وجل ان ما وعدون لعاصق
 وان الدين لواقع وكل ما هو آت آت فكانه قبل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة * قوله تعالى
 (واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله
 واعلموا انكم اليه محشرون) اعلم انه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالشر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين
 (أحدهما) ان ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكربين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر
 الله لانهم كانوا لا يفعلونه (والثاني) لعله انما لم يذكر الرمي لان في الأمر بد كراهية في هذه الايام دليلا
 عليه اذ كان من سننه التكبير على كل حصة منها ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال هنا
 واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج لبشهاد ومنافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات
 فذهب الشافعي رضي الله عنه ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما
 المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج على ان المعدودات هي أيام التشريق بانه
 تعالى ذكر الايام (المعدودات والايام لفظا جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال بعد فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه
 ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد من تعجل في يومين فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات
 وأجبت الامة على أن هذا الحكم انما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي
 أيام التشريق والقول أكد هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمي ان رسول الله صلى الله

عليه وسلم أمر مناديا فتأدى الحج عرفة من جاء ليلة تجمع قبل طلوع الفجر فتدأرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام
 فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق
 قال الواحدى رحمه الله عليه أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النحر وهو اليوم
 الحادى عشر من ذى الحجة ينذر الناس فيه بمنى (والثاني) يوم النحر الأول لأن بعض الناس يتقرون في هذا
 اليوم من منى (والثالث) يوم النحر الثاني وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمى
 الجمار في هذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير أديار الصلوات على ما شئنا مع هذا ما ذهب الناس فيه
 (المسئلة الثانية) المراد بالذكر في هذه الأيام الذكر عند الجرات فإنه يكبر مع كل صلاة والذكر أديار الصلوات
 والناس أجمعوا على ذلك إلا أنهم اختلفوا في مواضع (الموضع الأول) أجمعوا على أن التكبيرات
 المتقدمة بأديار الصلوات مختصة بعيد الأضحية ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الأول) أنهم ابتدأوا من
 الظهور يوم النحر إلى ما بعد صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس
 عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر ربه قال مالك والشافعي رضى الله عنهم ما في أحد أقواله والجملة فيه
 أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذا كرم آباءكم ثم قال واذكروا الله
 في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه وهذا إنما يحصل في حق الحاج فدل على أن الأمر بهذه
 التكبيرات إنما ورد في حق الحاج وصائر الناس تبع لهم في ذلك ثم إن صلاة الظهور هي أول صلاة يكبر الحاج
 فيها حتى فأنهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فوجب أن
 تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثاني) للشافعي رضى الله عنه أنه
 يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون
 التكبيرات بعد ثمان عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعي رضى الله عنه أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم
 عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والأسود
 والحنفي وأبي حنيفة (والقول الرابع) أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم
 النحر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكبر الصحابة كعلي وعمر
 وابن مسعود وابن عباس ومن القهاء قول الثوري وأبي يوسف ومحمد وأحمد وإسحاق والمزني وابن شريح
 وعليه عمل الناس بالمدان ويدل عليه وجوه (الأول) ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح
 يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر وهذا التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق (والثاني) أن الذي
 قاله أبو حنيفة أخذ بالآقل وهذا القول أخذ بالأكثر والتكبير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله
 ذكرًا كثيرًا (الثالث) أن هذا هو الأصل لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها
 (الرابع) أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق فإن قيل
 هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة
 قلنا فهذا يقتضي أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالإجماع وأيضا لما كان الأغلب في هذه المدة أيام التشريق
 صح أن يضاف التكبير إليها (الموضع الثاني) قال الشافعي رضى الله عنه المستحب في التكبيرات أن تكون
 ثلاثا فما أرى متابعوا وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين بحجة الشافعي ما روى عبد الله بن
 محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولأنه زيادة
 في التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرًا كثيرًا ثم قال الشافعي رضى الله عنه ويقول بعد الثلاث
 لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واجب أن لا يزيد
 على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق أن من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة
 إليها وهذه أكبر مرتة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روى أن النبي
 عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل صلاة فينبغي أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا إثم

عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى فقيه سؤالات (السؤال الاول) لم حال من تعجل ولم يقل من عجل (الجواب)
قال صاحب الكشف تعجل واستعجل بيمينان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومعتدين
يقال تعجل الذهاب واستعجله (السؤال الثاني) قوله ومن تأخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان
قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج فبمعنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر ولا يقال
في حق من أتى تمام العمل (والجواب) من وجوه (أحدها) انه تعالى لما أذن في التعجل على سبيل الرخصة
احتمل أن يخطر ببال قوم ان من لم يجز على موجب هذه الرخصة فانه يأثم ألا ترى ان أبا حنيفة رضى الله عنه
يقول المقصر عزيمة والاطعام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم أزال الله تعالى هذه الشبهة
وبين انه لا اثم في الامر من شأن استعجل ويرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجز على موجب
الرخصة ولا اثم عليه في الامر من جميعا (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من
كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعلمه كان المتأخر يرى ان التعجل مخالفة لسنة الحج
وكان المتعجل يرى ان التأخر مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في واحد من القسمين ولا اثم فان شاء
تعجل وان شاء لم يتعجل (وثالثها) ان المعنى في ازالة الاثم عن المتأخر انما هو ان زاد على مقام الثلاث
فكانه قبل ان أيام منى التي ينبغي القيام بها هي ثلاث فنقص عنها تعجلا في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه
ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم يفر مع عامة الناس فلا شيء عليه (ورابعها) ان هذا
الكلام انما ذكره المصنف في بيان ان الحج سبب لزال الذنوب وتكفير الاثام وهذا مثل ان الانسان اذا
تناول الترياق فالطبيب يقول له الآن ان تناول السم فلا ضرر وان لم تناول فلا ضرر مقصود من هذا
بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد فكذا
ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجل وتركه سيان
ومما يدل على كون الحج سببا قويا في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج
من ذنوبه كيوم ولدته أمه (وخامسها) ان كثير من العلماء قالوا الجوار مكره لانه اذا جاور الحرم
والبيت سقط وقعه عن عيئه واذا كان غائبا زاد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا
على هذا المعنى ان من تعجل في يومين فخالف أفضل من لم يتعجل وأيضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة
اطواف الزيارة وترك المقام يعني ومن لم يتعجل فقد اختار المقام يعني وترك الاستعجال في الطواف فلهذا
السبب يبق في الخطأ وتردد في ان التعجل أفضل أم التأخر فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما
(وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما قال ومن تأخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة
للثانية كقوله وبراءة سيئة سيئة مثلهما وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن
نعم ان براءة السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلان
يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى لان الميرور المأجور يصح في المعنى نفي الاثم عنه (السؤال
الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الإقامة يعني بعد الإفاضة من الزدلفة (الجواب) نعم كما كان
في قوله فاذا أفضن من عرفات دليل على وقوفهم بها واعلم ان الفقههاء قالوا انما يجوز التعجل في اليومين
ان تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له أن يتفر
الافى اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل في اليومين لافى الثالث
هذا مذهب الشافعي وقول كثير من فقهاء التابعين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يجوز له أن يتفر ما لم يطلع
الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد اقامته تعالى ان اتقى فقيه وجوه (أحدها) ان الحاج يرجع موقورا
بشرط أن يبقى الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على
ما سلف من أعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاعتراض بالحج السابق (وثانيها)
ان هذه المغفرة انما تحصل ان كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصير

على الذنب لا يسمع منه وان كان قد أدى الفرض في الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالخروج كما روى في الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتبارنا في الحال والتحقق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله ان اتق ما يلزمه التقوى في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار ما روى وما روى عنه محبطا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل (والثاني) ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه في يوم النحر اذا رعى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رعى الجسار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم لكن ذالك ليس للاحرام لكن انتفط مشعر بان هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فقط هذا الوجه اما قوله تعالى واتقوا الله فيمروا امر في المستقبل وخوفا خائف لقوله لمن اتقى اريد به الماضي فليس ذلك به كراهة وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تتشرون فهو تأكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا البتة أو النار صار ذلك من أقوى الدواعي الى التقوى وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجساد الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هناك الا بجمع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حدث لا ماثل سواء ولا ملجأ الا اليه ولا يستطيع أحد دفعه عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تحسب نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله * قوله تعالى (ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويحلك الحرث والثمن لانه لا يحب الفساد واذا قيل له اتى الله أخذته العزة بلائيم فحسبه جهنم ولبئس المهاد) اعلم انه تعالى لما بين ان الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقى المتناقض ذكره في هذه الآية وشرح صفاته وأفعاله فبهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا ان المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية أما الاولون فقد اختلفوا على وجوه (قال رواية الاولى) انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو خليف ابي زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام وزعم انه يحبه ويحلف باقائه على ذلك وهذا هو المراد بقوله يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فبرزع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويحلك الحرث والثمن وقال آخرون المراد بقوله تعالى يجيبك قوله هو ان الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اخنكم فان يك كاذبا كفكم وسائر الناس وان يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا نعم الرأي ما رأيت قال فاذا نودى في الناس بالرحيل فاني اتخسركم فاتبعوني ثم خنس بثلاثة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي لهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجابه وعذري أن هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكوره في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح (والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والفضال أن كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاقاد أسلمنا فابعث اليه انصارا فبعث اليهم جماعة فقتلوا بطن الرخيخ ووصل انصار الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا وأحاطوا بهم وقتلواهم وصلبواهم فقامهم نزلت هذه الآية ولذلك عقبه من بعد يذكر من بشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله سبحانه بذلك على حال هؤلاء المشركين

(القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفاً بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظي أنه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال انه وان نزلت فيمن ذكر فلا يمنع أن تنزل الآية في الرجل ثم تذكر عامة في كل من كان موصوفاً بهذه الصفات والتحقق في المسئلة أن قوله ومن الناس إشارة إلى بعضهم فيحمل الواحد ويحمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على أن المراد به واحد من الناس بل وازان يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذي ~~حكي~~ بناء فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه (أحدها) أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعمية فلما ذم الله تعالى قوماً ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم أن كل من كان موصوفاً بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لأنه يكون زجراً للكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب إلى الاحتياط لانا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى إذا عرفت هذا فافتقر إلى أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح انه لا تدل على ذلك لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وثي منها لا يدل على النفاق (فأولها) قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا وهذا لإدلاله فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الإيحاء الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لأن الإنسان إذا قيل انه حاول الكلام فيما يتعاقب بالدنيا أوهم نوعاً من المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لإدلاله فيه على حالة منكورة فان أضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق لأنه ليس في الآية أن الذي يظهره للرسول من أمر الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم أن يكون منافقاً بل لعل المراد انه يضمر الفساد ويظهر رضى حتى يكون مرئياً (وثالثها) قوله وهو الذي الخصام وهذا أيضاً لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله وإذا أتى سعى في الأرض ليفسد فيها والمسلم الذي يكون مفسداً قد يكون كذلك (وخامسها) قوله وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فهذا أيضاً لا يقتضي النفاق فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرائي فاذن ليس في الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقاً إلا أن المنافق داخل في الآية وذلك لأن كل منافق فانه يكون موصوفاً بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت انما هي حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرائي وإذا عرفت هذه الجسلة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الاولى) قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا والمعنى يروك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس وأما قوله في الحياة الدنيا فمفهوم وجهان (أحدهما) انه تطهير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسئلة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثاني) أن يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لأنه مادام في الدنيا يكون جرى اللسان حاول الكلام وأما في الآخرة فانه تعدى به السكينة والاحتباس خوفاً من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالخاف والأمين ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول الله يشهد بان الأمر كما قلت فهذا يكون استشهاداً بالله ولا يكون عينا وعامة القراء يقرؤون ويشهد الله بضم الياء أى هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيى عن يشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره (فالقراءة الاولى) تدل على كونه مرئياً وعلى انه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه (وأما القراءة الثانية) فلا تدل الاعلى كونه كاذباً فاما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب فلا تدل على هذا القراءة الاولى ادل على الذم (الصفة الثالثة)

قوله تعالى وهو آتاكم الخصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الا ان الشد يد الخصومة يقال رجل ألد
وقوم لده قال الله تعالى وتذريه قوما لدا وهو كقول بل هم خصه من يقال منه لذياد يخج اللام في يفعل
منه فهو ألد اذا كان خصما ولدت الرجل ألد بضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من
لم يد في المعنى وهما صفتان ولديدي الوادي وهما جابيا وتأويده انه في أي وجه أخذ خصمه من بين وشمال
في أبواب الخصومة غلب من خاصته وأما الخصام فبضم قولان (أحدهما) وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى
الخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد الخاصمة ثم في هذه الاضافة
وجهان (أحدهما) انه بمعنى في والتقدير ألد في الخصام (والثاني) انه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة
(والقول الثاني) أن الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة
وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية ترأت في الاخفش بن شريق على ما شرهنا وفيه نزل أيضا قوله
ويل اكل همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين هما من باب يمين ثم للمفسر بن عبارات في تفسير هذه الآية قال
يصادف ألد الخصام معناه طالب لا يستقيم وقال السدي أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه انه
جدل بالباطل شديد النسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) تمسك المذكور للنظر
والجدل بهذه الآية قالوا الله تعالى ثم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدول ولولا ان هذه الصفة من صفات
الذم والالما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا اتولى
سعى في الارض ليفسد فيها ويمم لك الحرث والتسل والله لا يحب الفساد اعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك
الانسان انه حلوا الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستسناد بالله وانه ألد الخصام بين بعد ذلك أن كل
ما ذكره باللسان فقلبه منظر على ضد ذلك فقال واذا اتولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الآية مسائل
(المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا اتولى فيه قولان (أحدهما) معناه واذا انصرف من عندك سعى
في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يمتثل وجهين (أحدهما) ما كان من اذلاف الاموال بالتخريب
والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكر روايات منها ما قد متنا أن الاخفش لما ظهر للرسول عليه السلام
انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مرتبرزخ للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحر ومنه انه لما
انصرف من بدر حربي زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبئسهم ليل الا واهلك مواشيهم واحرق زرعهم
(والوجه الثاني) في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يستغل بادخال
الشبه في قلوب المسلمين واستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسعي فسادا قال تعالى حكايته عن
قوم فرعون حيث قالوا له اتذرهم ومضى وقومه ليفسدوا في الارض أي يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا
عليهم شر بعثهم وقال أيضا اني أخاف أن يسدل دينكم أو ان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير
قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سعى هذا المعنى فسادا
في الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يترأ بعضهم من بعض فتقطع
الارحام وينسف الدماء قال تعالى قول عيسى ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر
انهم ان تولوا عن دينهم لم يحصوا الا على الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير
في القرآن واعلم أن حل الفساد على هذا أولى من حله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويمم لك الحرث
والتسل والمعطوف مغاير له معطوف عليه لامحالة (القول الثاني) في تفسير قوله واذا اتولى واذا صار
والفعل ما يفعله ولادة السوء من الفساد في الارض باهلاك الحرث والتسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله
بشؤم ظلمه القطر فيم لك الحرث والتسل (والقول الاول) أقرب الى نظم الآية لأن المقصود بيان ثقافته وهو
انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد (المسئلة
الثانية) قوله سعى في الارض أي اجتهد في ايقاع القتال وأصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه مستعار
لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالتمية قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم

الاختلال ولا وضعوا اختلالكم يغفونكم النفسنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى
 ذكره أو لا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث
 والنسل ومن فسر الفساد بالقاء الشبهة قال كان الدين الحق أمرا أن أولهما العلم وثانيهما العمل فكذا
 الدين الباطل أمرا أن أولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهو ناذر تعالى أو لا من ذلك الانسان
 استغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك
 الحرث والنسل ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال بسبب نزول الآية أن الاخنس مزرع للمسلمين
 فاسرق الزرع وقتل الحر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحر والحرث هو ما يجرى منه الزرع قال
 تعالى أفرايتم ما تحرقون أنتم تزرعونه وهو يشع على كل ما يحرق ويترك من أصناف التباين وقيل ان الحرث
 هو شق الارض ويقال لما شق به حرث وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة
 الولد واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسطا ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير
 وشعر الحمار اذا خرج فسطا والنطعة منها اذا سقطت نطالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون أى يسرعون
 لانه اسرع الخروج بمدة والنسل الولد نظروا وجهه من ظهر الاب ويطن الامة وسقوطه والناس نسل آدم وأصل
 الحرف من التدول وهو الخروج وأما من قال ان سبب نزول الآية أن الاخنس بيت على قوم ثقيف
 وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسل ان قوله تعالى نسأوكم حرث لكم أو الرجال وهو قول قوم
 من المفسرين الذين فسرُوا الحرث بشق الارض اذا الرجال هم الذين يشتقون أرض التوليد وأما النسل
 فالمراد منه البنيان واعلم أن على جميع الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لأعظام منه لان
 المراد منها على التفسير الاول اهلاك النيات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان بأصله وفعوه
 وعلى الوجوهين فلا فساد أعظم منه فاذا نزل قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ المنعجة جدا الدالة مع
 اختصارها على المبالغة الكثيرة وتظيره في الاختصار ما خاله في صفة البلغة وفيه ما تشبه به الانفس وتلك
 الاعين وقال اخرج منها ما حوامرعاها فان قيل انزل الآية على انه يهلك الحرث والنسل أو تدل على انه
 أراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه أن يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث
 والنسل ان عطفه على الاول لم يدل الآية على وقوع ذلك فان تعدد الآية فكذلك سعى في الارض ليفسد
 فيه أو سعى لهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منتظعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول
 أولى وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت
 في الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن
 بنحو اللام من يهلك وهي لغة شخوأي بأبي وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة)
 استدل المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد التباين بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة
 عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة والمارد بذلك انه يريدون
 وأيضا تدل على الرسول عليه السلام أنه قال ان الله أحب لكم ثلاثا ذكره لكم ثلاثا أحب لكم ان تعبدوه
 ولا تشركوا به شيئا وان تتقوا الله من ولادة أمركم ذكره لكم التمسك والنسأل واضاعة المال وأكثره
 الدوال بفعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والالتفات الكراهة ضد
 للارادة وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة لمع أن يجب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول
 انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فنقله والله لا يحب الفساد
 مجرى قوله والله لا يريد الفساد وقوله وما الله يريد ظالما للعباد بل دلالة هذه الآية أقوى لانه تعالى
 ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع
 وقع لا بإرادة الله تعالى واذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالفا له لان الخلق لا يمكن الامع
 الارادة فصار هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الانفعال والاصحاب اجابوا عنه بوجهين

(الاول) أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه (والثاني) ان سلمان ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لأن الاف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الاول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة لتصالح والفساد فترجع الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم في المصانع وان وقع مرج فذلك المرج لا بد وان يكون من الله والالزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرج لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال انه لا يريد (والثاني) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال انه أراد أن يقبل علم نفسه جهلا وذلك محال (الصفة الخامسة) قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة معناه أن رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والافتة الى الظلم واعلم أن هذا التفسير ضعيف لأن قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة ليس فيه دلالة الاعلى انه متى قيل له هذا القول أخذته العزة فاما ان هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كان يعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المناقبة جملة من الافعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا (وثانيها) استنماده بالله كذبا وبهم تانا (وثالثها) لجاحه في ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه في الفساد (وخامسها) سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منه كقبيح وظاهر قوله اذا قيل له اتق الله فليس بأن ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج الباطل وفي الاستنماد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليمر رجوع انتهى الى البعض اولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله أخذته العزة بالاثم فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بان يعمل كذا أى الزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية أخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) أخذته العزة أى لزمته يقال أخذته الحجة أى لزمته وأخذته الكبر أى اعتراه ذلك بمعنى الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما فى قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر فى الدلائل وتفسيره قوله تعالى بل الذين كفروا فى غرّة وشقاق والباء ههنا فى معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبتك بجنائيتك وبلغة بئس اما قوله تعالى خشيته جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعدا بانه قال حسبك درهم أى ككفاك وحسبنا الله أى كافينا الله وأما جهنم فقال يونس وأكثر التكوين هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها بعد تعرها حكى عن روية أنه قال ركية جهنم يريد بعيدة القعر وأما قوله ولبئس المهاد ففيه وجهان (الاول) أن المهاد والتمهيد التوطئة وأصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون أى الموطئون المهدون ويكنون أى جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلا تنفهمهم يهدون أى يفرشون ويكنون (والثاني) أن يكون قوله ولبئس المهاد أى لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد افراس للثوم فلما كان العذب فى النار باقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا لله وفرشا

قوله تعالى (ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله روفٌ بالعباد) اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دينه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى سبب النزول روايات (أحدها) ووى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جندعان وفى عمار بن يامر وفى سمية أمة وفى ياسر أبيه وفى بلال مولى أبى بكر وفى خباب

ابن الارت وفي عاين مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ
كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم اومن عبدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه وانا اعطيتكم
مالا ومتاعا واشترى منكم ديني فزوا منه بذلك واخلوا سيده فانه صرف راجعا الى المدينة فترزت الآية
وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضى الله عنه فقال له ربيع يعك فقال له صهيب ويعك فلا تخشع
ما ذاك فقال انزل الله فيك كذا وقرأ عليه الآية وأما غياث بن الارت وأبو ذر فقد فرأوا نيا المدينة
وأما سجيبة فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر وأما الباقر فاعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد
المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لستعذب أهل مكة لهم وأنهم
في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولا جبر الآخرة أكبر وفيهم نزل الامن اكره وقلبه مطعون بالايان
(والرواية الثانية) انها نزلت في رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر عن عمرو بن عبد الله بن عباس رضى الله عنهم
(والرواية الثالثة) نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة نزل وجهه
الى الغار ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل
ينادي صبح من مثلك يا ابن أبي طالب يباهى الله بك الملائكة وترت الآية (المسئلة الثانية) أكثر
المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال تعالى وشروه بتمن بخس أى باعوه وبتمنقه أن
المكف باع نفسه بشوَاب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلاة والصيام والحج
والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كأن ما بذله من نفسه كالساعة وصار بالباذل كالبايع واقفه
كاشترى كما قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك
تجارة فقال يا أيها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تفيخكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون
في سبيل الله باموالكم وأنفسكم وعندى انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك أن من اقدم
على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة وقع في العذاب الدائم فصارت التقدير
كان نفسه كانت له فيسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر
والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كما كانت
يبدل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل انفسه معدودة ويشتري بها نفسه ابد الكن
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذلك المكاف لا ينجو عن رق العبودية مادام له نفس واحدة في الدنيا
ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصاني بالسلامة والزكاة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام
واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشترى بحيث قال ان الله اشترى من
المؤمنين أنفسهم وأموالهم وهذا يمنع كون المؤمن مشترى بالمالا منافاة بين الامرين فهو يمكن ان يشتري ثوبا
بعينه بكل واحد منهم ما بائع وكل واحد منهم ما مشترى كذا همنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج الى ترك
الظاهر والى اجل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فبقول يدخل تحت هذا بكل مشقة يحتملها الانسان
في طالب الدين فيدخل فيه الجاهل ويدخل فيه البازل مهجته الصابر على القتل كما فعله أبو عمار وأخته
ويدخل فيه الايق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بما له كما فعله صهيب
ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروى أن عمر رضى الله عنه بعث جيشا فحاصروا
قصرا فقتل منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم التي بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم رحم الله
ابا فلان وقرأ ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم اعلم أن المشقة التي يقسمها الانسان
لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل
فيه بل يعد ذلك من باب القاء النفس في التهلكة فتجو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل
قال قتادة أما والله ما هم باهل حروراء المراق من الدين واسكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من
المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الهات آثر فأنزلوا على دين الله وشروا أنفسهم غصبا

لله وجهه اذ في سبيله (المسئلة الثالثة) بشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله أى لا يتبع مرضاة الله
 وبشرى بمعنى يشترى أمثاقه تعالى والله رؤوف بالعباد فمن رآفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل
 القليل المقطوع ومن رآفته جوزاهم كلمة الكفر ابتغاء على النفس ومن رآفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها
 ومن رآفته ورحمته ان المصير على الكفر مائة سنة اذ اناب ولو في لحظة أمسقط كل ذلك العقاب واعطاء
 الثواب الدائم ومن رآفته أن النفس له والمال ثم انه يشترى ماله كما في هذه الآية لا منبه ورحمة واحسانا
 قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين (اعلم أنه
 تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحث والتسلل أمر المسلمين بما يصاد ذلك
 وهو الموافقة في الاسلام وفي شرايعه فقال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحو السلم وقوله وتدعو الى السلم
 وقرأ اعاصم في رواية أبي بكر بن عباس السلم بكسر السين في الكل وقرأ حمزة والكسائي بكسر السين في هذه
 التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله وتدعو الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة
 وحدها وفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انه ما لفتح والكسر مثل رطل
 ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعاصم بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانتقاد قال
 الله تعالى اذ قال له ربه اسم قل اسمت والاسلام انما سمى اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك
 الحرب وهذا أيضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح يتقاد كل واحد صاحبه ولا يشاركه فيه قال أبو
 عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم (المسئلة الثالثة) في الآية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين
 حملوا السلم على الاسلام فيعتبر تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام والايان هو الاسلام
 ومعلوم أن ذلك غير جائز ولا لاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تأويل هذه الآية (أحدها) أن
 المراد بالآية المنافقون والتقدير يا أيها الذين آمنوا بالاسلام ادخلوا بكم في السلم ولا تتبعوا خطوات
 الشيطان أى آثار تزيينه وغروره في الإقامة على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه
 الآية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف
 المنافق بما ذكر دعاه في هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) أن هذه الآية نزلت في طائفة
 من مسلمي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لانهم حين آمنوا بالنبي عليه السلام أقاموا
 بعده على تعظيم شرائع موسى فغضبوا السبوت وكرهوا لحوم الابل والبانم وكانوا يقولون ترك هذه
 الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم
 أن يدخلوا في السلم كافة أى في شرائع الاسلام كافة ولا يتبعوا خطوات الشيطان من أحكام التوراة اعتقادا له
 وعملية لانها صارت منسوخة ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك بأحكام التوراة بعد ان عرفتم انها
 صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قبل ادخلوا
 في جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعللا (وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعا على أهل الكتاب
 الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا أى بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة
 أى اكلوا ما اعتنكم في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بحمد عليه
 السلام وبكتابه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين
 التوراة بسبب انه دين اتفقوا كلهم على انه حق بسبب انه جاء في التوراة تمسكوا بالسبب مادامت السموات
 والارض وبالجمله فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتبعونها في بقاء تلك الشريعة
 (ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا بالاسلام ادخلوا في السلم كافة أى دوما على
 الاسلام فيما تستأثفونه من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شئ من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان
 أى ولا تلتزموا الى الشبهات التي تلقوها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا

الرجح متاً كد بما قبل هذه الآية وبما بعدها أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المناق في قوله سعي في الأرض لفساد فيها وما ذكرنا من ذلك أن المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوروا على اسلامكم ولا تتبعوا ذلك الشبهات التي يدكرها المنافقون وأما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى هل ينذرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصررون على الكفر قد ازيحت عليهم وهم لا يوقفون قولهم بهذا الدين الحق الاعلى أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف بالشئ يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم أن له في المستقبل خروجاً عنها فغير متمنع أن يؤمر بدخولها في المستقبل حالاً بعد حال وان كان كائناً فيها في الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التي أمر أن يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها أصبح أن يؤمر بدخولها ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يتمنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام (وخامسها) أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتفديرياً بها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم على طاب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقولهم ولا تنازعوا في فتوحكم ولا تذهب ريتكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لآخيه ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه آخر (أحدها) أن قوله يا أيها الذين آمنوا إشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة إشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخافة الله ورسوله فيصح أن يسمى تركها بالسلم أو يكون المراد منه كونوا متقادين لله في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذنبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم كون العبد راضياً ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها) أن يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللعوم مروا كراماً وفي قوله خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المسئلة الرابعة) قال الفقهاء كافة يصح أن يرجع الى المأمورين بالدخول أي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تفرقوا ولا تتخلفوا قال قطرب تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح أن يرجع الى الاسلام أي ادخلوا في الاسلام كله أي في كل شرائعه قال الواحدى رحمه الله هذا أليق بظاهر التفسير لانهم أمروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحائز الممانعة يقال كففت فلاناً عن السوء أي منعته ويقال كفف القميص لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لطرف اليد كفف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف أي كف به من أن يصير قاله كافة منهاها الممانعة ثم صارت اسماً للجمعة والحامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة أي ادخلوا في شرائع الاسلام الى حيث ينتهي شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئاً من شرائعه أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحداً من أن لا يدخل فيه أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة انسان اقتفى أثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبع خطواته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك أما قوله تعالى انه ليحكم عدو ميين قتال أبومسلم الاصفهاني ان ميين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره وأقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله سم والكتاب المبين ولا يعنى بقوله مبيناً الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع اننا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونده فلذلك الامر صرح أن يوصف بأنه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح أن يقال ان فلاناً عدو مبين لك وان

لا يشاهد في الحال وعندى فيه وجه آخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما هي بيانا لهذا المعنى
 فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض قوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن
 طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا عما ان يكون بسبب انه يقصد ايصال الآلام
 والمكاره اليك في الحال أو بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك
 لا وقعنا في الامراض والآلام والشدة ائذ ومعنا ان ليس كذلك وان كان الثاني فهو ايضا باطل لان من
 قبل منه تلك الوسوسة فانما اتى من قبل نفسه كما قال وما كان في عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
 اذ اثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة والحال ما ذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا لما
 من حيث انه يحاول ايصال البلاء اليك فكذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريد
 الايصال الضرر اليك ان يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة فغلو من ان ترين المعاصي
 والقضاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من أعظم
 جهات العداوة قوله تعالى (فان زلتم من بعد ما جاءكم اليينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل
 (المسئلة الاولى) قرأ أبو السمال زلتم بكسر اللام الاولى وحما الغتان كضالت وضلت (المسئلة الثانية) يقال
 زل زلا زلولا وزلا اذا دحضت قدمه وزل في الطين ويقال لمن زل في حال كان عليه ازمات به الحال ويسمى
 الذنب زلة يريدون به الزلة للزوال عن الواجب وقوله فان زلتم أى أخطأتم الحق وتعدى نحو وأما بسبب زل
 هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كانه في قال في الاول انه في المناقبة فكذلك الثاني ومن قال انه في أهل
 الكتاب فكذلك الثاني وقس الباقي عليه يروى عن ابن عباس فان زلتم في تحريم السبت وسلم الابل من بعد
 ما جاءكم اليينات محمد صلى الله عليه وسلم وشراعه فاعلموا ان الله عزيز بالثقة حكيم في كل أفعاله فعند هذا
 قالوا ان شئت يا رسول الله لنترك كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله
 (المسئلة الثالثة) قوله فان زلتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشرع في حق من لا يكون عارفا
 بعواقب الامور واجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيرلون ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعده لكي يكون له
 حجة على خلقه (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زلتم يعنى ان انحرقت عن الطريق الذي أمرتم به وعلى هذا
 التقدير يدخل في هذا الكفار واليه غير فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك
 زجر الهمة عن الزوال عن المنهج لكي ينحزم المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكفار فلا شك في
 وجوب الاسترازة عنه وما لم يعلم كونه من الكفار فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقا به ويستدعي الاسترازة
 عنه (المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاءكم اليينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية
 أما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت بحجة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها
 نحو العلم بحديث العالم واقعة انه الى ما منع يكون عالم بالمعالمات كما هو قادر على المكاث كما غلبنا عن
 الحاجات كلها ومثل العلم الفرق بين المجزأة والسحر والعلم بدلالة المجزأة على الصدق فكل ذلك من اليينات
 العقلية وأما اليينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه اليينات
 داخله في الآية من حيث ان عدرا المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه اليينات (المسئلة السادسة) قال
 القاضي ذات الآية على ان المؤاخذه بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط
 محقق اليينات وحصولها فبان لا يجوز ان يحصل الوعيد بان لا قدر له على الفعل أصلا أولى ولان الدلالة
 لا تنفع بها الاولو القدرة وقد ينفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال أيضا ذات الآية على ان الاعتبار حصول
 اليينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دللت الآية على ان المتمكن من النظر والاستدلال
 يلحقه الوعيد كالعارف فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويرى أما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز
 حكيم فبعض مسائل (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول ان قوله تعالى فان زلتم من بعد ما جاءكم اليينات
 اشارة الى ذنبهم وجرهم فكيف يدل قوله ان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) ان العزيم من

لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان
عزير على الاطلاق فصار تقدير الآية فان زلتم من بعد ما جاءكم اليك البيئات فاعلموا ان الله مقيم قدره عليكم
لا يمنعكم مانع عنكم فلا يفوته ما يريد منكم وهذا انه في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يحصى
الوعيد بذكر العقاب وربنا قال الوالد لولده ان مصيبتى فانت عارف بي وانت تعلم قدرى عليك وشدة سطوى
فيكون هذا الكلام في الزبر أبلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآية مشبهة على الوعد كما انها
مشبهة على الوعيد قلنا نعم من حيث اتبعه بقوله حكيم فان الاثني بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما
يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا أليق
بالحكمة وأقرب للروحة (المسئلة الثانية) اجمع من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال
لانه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيئ البيئات ولفظ البيئات لفظ جمع يتناول الكل فهو هذا يدل على
أن الوعيد مشروط بمجيئ كل البيئات وقبل الشرع لم تحصل كل البيئات فوجب أن لا يحصل الوعيد
فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال أبو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله الجبيرة
من انه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه
واراده كان سفها والسفيه لا يكون حكما اجاب الا صاحب بان الحكيم هو العالم بعوائب الامور فيرجع
معنى كونه تعالى حكما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا لها
بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو اراد ما علم عدمه لكان قد اراد تجهيل نفسه فقالوا لو لم يكن ذلك لكان اذا امر بما
علم عدمه فقد امر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشئ امر ابايهم الآية وهذا عندنا
ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم (المسئلة الرابعة)
يحكى أن قارئا قرأ غفر ورحيم فسمعته اعرابي فأكبره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم
لا يذكر الغفران عند الزال لانه اغراء عليه • قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من
الغمام والاشكوة وقضى الامر واني الله ترجع الامور) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
الصلوات المستترة في لفظ النظار مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربهم فانظروا واجعوا
على انه يجي بمعنى الانتظار قال الله تعالى فانظروهم يرجع الرسولون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون
هو الانتظار (المسئلة الثانية) اجمع المعبرون من العقلاء على انه سبحانه وتعالى منزّه عن الجبى والذهاب
ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الاصول أن كل ما يصح عليه الجبى والذهاب لا يتفك عن
المركة والسكون وهما محدثان وما لا يتفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه الجبى والذهاب
يجب ان يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الانتقال
من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحجارة كالجزة الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق العقلاء واما
أن لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مقار الاخر فيكون مركبا من الاجزاء والابصار
وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من
أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج
في وجوده الى المريج والمرجسد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والاله القديم يتنوع
أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدث ودونه متناه فيكون
مختصا بقدار معين مع انه كان يتجاوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر
المعين لا بد وان يكون ترجيح مرجع ونخصيص نخص وكل ما كان كذلك كان فعلا لافعال مختارا وكل
ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع أن يكون كذلك (ورابعها) انما جئنا
في الشئ الذي يصح عليه الجبى والذهاب ان يكون الها قد جئنا رلنا خفيثا لا يمكن أن تحكم بنبى الالهية عن
الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهينهما

موى انهم اجسام يجوز عليه الغيبة والحضور في جوارحهم والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهبة الشمس
 وما الذي اوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر نعم انه اله (وسادسها) ان الله تعالى حكى عن الخليل عليه
 الصلاة والسلام انه طعن في الهبة الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الاقنين ولا معشئ ولا فقول
 الا الغيبة والحضور في جوارحهم والغيبة والحضور على الله تعالى فتد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب
 الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك (وسادسها) ان فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سال موسى عليه
 السلام فقال وما رب العالمين وطلب منه المواجهة والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال
 والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الابد كصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه
 السلام بقوله رب السموات والارض ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ واطلا وهذا
 يقتضي تحطته موسى عليه السلام فيلزم كرم الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل
 اليكم نجون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزّه عن أن يكون جسما وان يكون في مكان ومنزه عن أن
 يصح عليه الهوى والذهاب (وسابعها) انه تعالى قال قل هو الله احد والاحد هو الكامل في الوحدة اية وكل
 جسم فهو منقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى احدا امتنع أن يكون جسما أو متجزئا
 فلما لم يكن جسما ولا متجزئا امتنع عليه الهوى والذهاب وأيضا قال تعالى هل تعلم له شيئا ولو كان
 جسما متجزئا لكان مثايب الاجسام في الجسمية انما لا اختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك انما بالعلم
 أو بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وأيضا قال تعالى ليس كمثله شيء ولو كان
 جسما لكان مثالا للاجسام (وثامنها) لو كان جسما متجزئا لكان مشاركا لساير الاجسام في عموم الجسمية فعند
 ذلك لا يحلوا ما أن يكون مخالفا في خصوص ذاته المخصوصة وانما أن لا يكون فان كان الاول فغايه المشاركة
 غير ما به المماثلة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لا اذا وصفت تلك الذات
 المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كما قد جطنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا
 بان تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما فحينئذ تكون
 ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما وانما
 ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كانت جسما لا يخالف ساير الاجسام في خصوصية تجتذد بكون مثلها
 مطلقا وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة رجب في ذاته أن تكون كذلك وكل
 ذلك محال ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا يتجزأ ولا يصح الهوى والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنعرف
 اختلاف أهل الكلام في قوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله ذكر واقبه وجوها (الوجه الاول) وهو
 مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان الهوى والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعنا
 انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو الهوى والذهاب وان مراده بعد ذلك شيء آخر فان عينا ذلك المراد
 لم نأمن انقطاع الاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا
 هو المراد بما روى عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد بطهاته ووجه
 يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فتطوّر وجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا
 القول فيه في تفسير قوله تعالى ألم (الوجه الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل
 على سبيل التفصيل ثم ذكر واقبه وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أي آيات الله
 فجعل محيى الآيات مجيئها على التفسير لسان الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهة
 والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الآية المتقدمة فان زلتم من بعد ما ياتكم اليك
 فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزبر والتهديد ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون
 الا أن يأتيهم الله ومعلوم أن بتقدير أن يصح الهوى على الله لم يكن محجوزا بحضوره بالتهديد والزبر لانه عند
 الحضور كما يزهر الكفار ويعاقبهم فهو يشيب المؤمنين ويمتصهم بالتقريب ثبت ان محجوزا بالحضور لا يكون

مبداء التهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد وجب أن يفسر في الآية بمجيء
 الهيبة والعجز والتهديد ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكيفية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية
 (والوجه الثاني) في التأويل أن يكون المراد هل يتطرون الآن يأتيهم أم الله ومذاكر الكلام في هذا
 الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شئ فان كان ذلك محالاً فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله
 العلماء في قوله ان الذين يحاربون الله والمراد يحاربون أوليائه وقال واسأل القرية والمراد واسأل أهل
 القرية فكذا قوله يأتيهم الله المراد به يأتيهم أمر الله وقوله وجاء ربك المراد جاء أمر ربك وليس فيه
 الأحذف المضاف وإضافة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشبه ويرى قال ضرب الأمية فلانا وصلبه وأعطاه
 والمراد انه أمر بذلك لانه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤكده القول بصحة هذا التأويل وجهان (الأول)
 ان قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل
 فقال هل يتطرون الآن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك نصار هذا الحكم مفسراً لذلك المشابه لان كل هذه
 الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يعد حل بعضها على البعض (والثاني) انه تعالى قال بعده وقضى
 الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى يكون
 الالف واللام إشارة اليه وما ذاك الا الذي أضمرناه من ان قوله يأتيهم الله أي يأتيهم أمر الله فان قيل أمر
 الله عندهم صفة قديمة فالإتيان عليها محال وعند المعتزلة انه أصوات فتكون أعرافاً فالإتيان عليها أيضاً
 محال قلنا الامر في اللغة له معنيان (أحدهما) الفعل (والثاني) الفعل والشأن والطريق قال الله تعالى
 وما أمرنا الا واحدة كلم بالبصر وما أمر فرعون برشيده في المثل الامر ما جدد قصيرا فانه لا امر ما ينو ومن
 يـؤد فيحمل الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال وظاهر الآيات المينة وهذا هو
 التأويل الأول الذي ذكرناه وأما ان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان (أحدهما) أن
 يكون التقدير ان منادياً ينادي يوم القيامة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذلك هو إتيان الامر وقوله في
 ظلال من الغمام أي مع ظلال والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلال يكون في زمان واحد (الثاني)
 أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلال من الغمام حصول أصوات مقطعة مختصرة في تلك الغمامات
 تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة أو يكون المراد انه تعالى خلق نقرشا
 منظومة في ظلال من الغمام اشبه بياضها وصوراد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد
 وغيرهما وتكون فائدة الظلال من الغمام انه تعالى جعله اشارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر
 قد حضر وقرب (الوجه الثالث) في التأويل ان المعنى هل يتطرون الآن يأتيهم الله بما وعد من العذاب
 والحساب فحذف ما يأتي به ثم وبلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتي به كان أمهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان أبلغ
 لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاناهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
 في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين والمعنى أناهم الله بجذله لانه اياهم من حيث
 لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب
 فقوله واتاهم العذاب كالتفسير لقوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف الطاهر اذا
 سمع بولاية جابر قد جاء فافلان بجواره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) في التأويل أن يكون
 في معنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل يتطرون الآن يأتيهم الله بظلال من الغمام
 والملائكة والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة (الوجه الخامس) ان المقصود من الآية تصوير
 عظمة يوم القيامة وهو لها وشدة وذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا الاقضاء والخصومة وكان القاضي
 في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة فهو لاه المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره
 لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية القزع ونظيره قوله تعالى
 وما قدره الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير

قبضة ملهى وعين وانما هو تموير اعظمه شأنه لتقبل الخلق بالجلي فكذلك هو ما والله أعلم (الوجه السادس)
 وهو اوضح عندى من كل ما سلف فاذا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كانتا غنائز
 فى حق اليهود وعلى هذا التقدير فقولهم فان زلتم من بعد ما جاء تكلم بالبينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم
 يكون خطابا مع اليهود وحيتئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة
 حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون ذلك الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا
 مع موسى مثل ذلك فقد لوا ان يؤمنوا حتى ترى الله جوهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمنع اجراء
 الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يحوزون على الله الجسمى والذاهب وكانوا
 يقولون انه تعالى يجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه
 الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود والقائلين بالتشبيه فلا يحتاج
 حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على الجواز بالجملة فالآية تدل على ان قوم ما يتصورون ان ياتيهم الله وليس
 فى الآية دلالة على انهم يحقون فى ذلك الانتظار او مبالغون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل
 فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم
 ووقوفهم فى قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور
 وهذا الوجه اظهر عندى من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة كلامه (الوجه السابع) فى التأويل ما حكاه القفال
 فى تفسيره عن ابي العالبيه وهو ان الايمان فى الظل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو
 الايمان فقط فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير وبذلك تنضم فى محضته بقراءة من قرأه هل ينظرون الا ان ياتيهم
 الله والملائكة فى ظلل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل مستنكر اما قوله فى ظلل من الغمام فاعلم
 ان الظل يجمع ظلة وهى ما ظلت الله به والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجمعا متراكما فالظلال من الغمام
 عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون فى غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلال قال
 تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرأ بهضهم الا ان ياتيهم الله فى ظلال من الغمام فيحمل ان يكون الظلال
 جمع ظلة كظلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون الا ان ياتيهم قهر الله وعذابه
 فى ظلل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب فى الغمام قلنا لوجوه (احدها) ان الغمام مظنة العذاب فاذ انزل
 منه العذاب كان الامر انقطع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول واقطع كما ان الظير اذا جاء من
 من حيث لا يحتسب كان أكثر تأثيرا فى السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخبير ومن هذا
 اشتد على المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (وثانيها) ان نزول
 الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاحوال فى القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل
 الملائكة تنزيلا المكثرا يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا (وثالثها) ان الغمام ينزل عنه
 قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذلك هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب تنزل ولا غير محصورة اما قوله
 تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير وتاتيهم الملائكة وايمان الملائكة يمكن ان يحمل على الحقيقة
 فوجب حمله عليها فصار المعنى انه باقى أمر الله وآياته والملائكة مع ذلك ياتون ليقرروا بعد أمر ربه من اهانة
 أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة اما قوله تعالى وقضى الامر فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
 المعنى انه فرغ ما كانوا يعدون به فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع فى دفع
 ما نزل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله وقضى الامر معناه وبهضى الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله
 وبهضى الامر فوضع المام فى موضع المستقبل وهذا ككثير فى القرآن وخصوصا فى أمور الاسرة فان
 الاخبار عنها يقع كثيرا ماضى قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم ائتىنا بالقول للناس
 اتبعونى والسبب فى اختيار هذا الجواز أمران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر الآخرة فكان
 الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله ابتاعه (والثاني) المباعدة فى تأكيدانه لا بد من وقوعه لتجربى كل

نفس عاتية في فصار يحصل القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور ههنا
 هو فصل القضاء بين الخلائق وأخذ الحقوق لأربابها وانزال كل أحد من المكافئين منزلته من الجنة والنار قال
 تعالى وقال الشيطان لما نضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق اذا عرفتم هذا فقول قوله وقضى الامر يدل
 على ان أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا سلكه مانع (المسئلة
 الرابعة) قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة أما قوله تعالى والى الله
 ترجع الامور ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من المجسمة من قال كلمة الى لانهما الغاية وذلك يقتضى
 أن يكون الله تعالى في مكان ينتهي اليه يوم القيامة أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) انه تعالى
 ملك عباده في الدنيا كثير من أمور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مال للعالم في العباد سواء كما قال
 والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع أمرنا الى الامير اذا كان هو مختص بالنظر فيه وتطير قوله تعالى والى
 الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلاماته (الثاني) قال أبو مسلم انه تعالى قد ملك كل أحد في دار
 الاختيار والى البلى أمور امتحانها فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان
 الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقرب وطاع ويدخل في السلم كما أمر ويحترز عن خطوات
 الشيطان كما نهى (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى تردى قال رجعت
 أى رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي في موضع آخر واثرت ردت الى ربي في موضع آخر ثم رددوا الى الله
 مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون اعلمى اعمل صالحا أى رددنى وقرأ ابن عامر وحجزة والكسائي ترجع بفتح
 التاء أى تصير كقوله تعالى الى الله تصير الامور وقوله ان اليينا ايهم والى الله مرجعكم قال الفضل رحمه الله
 والمعنى في القراءتين متقارب لانهم اترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا
 واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذى ذكرنا وهو انه جل
 جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضى الامر وهو قاضيه (الثاني) انه على مذهب العرب في قوله فلان
 يحب بنفسه وقول الرجل لغيره الى أين يذهب بك وان لم يكن أحد يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق
 ومضافاتهم كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محدثون محاسبون وكانوا رادين أمرهم الى خالقهم فقوله ترجع
 الامور أى يردّها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم وهو كما قال يسبحه ما فى السموات والارض فان
 هذا التسبيح بحسب شهادة الخلق لا بحسب النطق باللسان وعليه يحمل أيضا قوله والله يسجد من فى السموات
 والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بانهم
 عبيد الله فكذلك يجوز أن يقال ان العباد يردون أمورهم الى الله ويترفعون برجوعها اليه اما المؤمنون
 فيما قال واما الكفار فبشهادة الخلق قوله تعالى (سبل بنى اسرائيل كم آتيناهم من آية بيّنة ومن يبدل نعمة الله
 من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) سل كان فى الاصل أسأل فتركت
 الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذى قبلها وعند هذا
 التحويل استغنى عن ألف الوصل وقال قطرب يقال سال يسأل مثل زار الاسدي زار وسال يسال مثل خاف
 يخاف والامر فيه سل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال وقوله كم هو
 اسم مبني على السكون موضوع للعدد يقال انه من تاليف كاف التشبيه مع ما تم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت
 على السكون لتضمن اسراف الاستفهام وهى تارة تستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام وأكثر لغة العرب الجرية
 عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجوز به في الاستفهام وهى ههنا يحتمل
 أن تكون استفهامية وان تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم انه ليس المقصود سبل بنى اسرائيل اخبروا عن
 تلك الايات فعملها وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان ههنا تلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه
 بل المقصود منه المباغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا أيها
 الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال

فان زلتهم من بعد ما جاء تكلم البيئات أي فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتعذيب بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التعذيب بقوله هل ينظرون الا ان يأتهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم زلت ذلك التعذيب بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين انما لما آتينا اسلاهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وقال لئن كان في قصصهم عبرة لأولى الالباب فلهذا بيان وجه النظم (المسئلة الثالثة) فرق أبو عمرو في سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستئناف فقرأ اسلمهم وسل بني اسرائيل بغيرهم واستعمل القرية فاستل الذين يقرؤون الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمزة وسوى الكسائي بين الكلي وقرأ الكلي بغيرهم وجه الفرق أن التخفيف في الاستئناف وصله الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهي مستقلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع المصنف لأن الالف ساقطة فيها اجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية يئنة فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام فخوف قلي البحر وظليل الغمام وانزال المني والسحابة وتقي الجبل وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثاني) ان المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام بعد لم يها صدقه وصحة شريعته أما قوله تعالى ومن يدل نعمه الله فمعه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ ومن يدل بالتخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يدل نعمه الله (المسئلة الثالثة) في نعمه الله هنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهي من أجل أقسام نعم الله لانها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في يدلهم اياها ووجهان فمن قال المراد بالآية البيئية معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتدليلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هدايتهم فجعلوها أسباب ضلالاتهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البيئية ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام قال المراد من تدليلها تحريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثاني) المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي ابدل النعمة بالنعمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البيئات أما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بآيات الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته أي من بعد ما عكن من معرفتها أو من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما علقوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتكمن من معرفتها أو لم يعرفها فكانت اغاثة عنه وان فسرنا النعمة بما يتلقى بالدين من الصحة والامن والكفاية فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون الشكر واجب فكان الكفر أقمع فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدى رحمه الله تعالى وفيه اضمحار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبد القاهر النحوى في كتاب دلائل الإعجاز ان ترادف هذا الاضمحار أولى وذلك لان المقصود من الآية التخييف بكونه في ذاته موضوعا بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا والذلك ثم قال الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم * قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويحرفون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يدل نعمه الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلائل والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذي لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين في ترجيح القباي من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم يقتل زينت لوجوه (أحدها) وهو قول القراء ان الحياة والاشياء واحد فان انت فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله نحن جاهل

موعظة من ربه وأخذ الذين ظلموا الصيحة (وثانيها) وهو قول الزجاج أن تأنيث الحياة ليس بحقيقي لأنه ليس
 حيوانا بارزاً له ذكر مثل امرأة ورجل وناق وبعيل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحداً فكانه قال زين للذين
 كفروا الحياة الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن الأثير أن تأنيث الحياة ليس بحقيقي لأنه فصل بين زين وبين الحياة
 الدنيا بقوله للذين كفروا وإذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفواصل حسن تذكير الفعل لأن الفواصل
 يغني عن تأنيث (المسألة الثانية) ذكرنا في سبب النزول وجوهاً (قارواية الأولى) قال ابن عباس من ترك
 في أبي جهل ورؤساء قريش كانوا يصغرون من فقراء المسلمين كعبداً لله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى
 أبي حذيفة وعامر بن فهيرة وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصر على أنواع البلاء
 مع أن الكفار كانوا في الثمن والراحة (والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلماءهم من بني قريظة والنضير
 وبني قينقاع وسخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم (والرواية الثالثة)
 قال مقاتل نزلت في المنافقين عبداً لله بن أبي وأصحابه كانوا يصغرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين
 وأعلم أنه لا مانع من نزولها في جميعهم (المسألة الثالثة) اختلافنا في كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا
 وجوهاً (أحدها) قال الجبائي المزين هو غواية الحق والانس زينو الكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر
 الآخرة في أعينهم وأوهموهم أن لا يوفق الله لما يرام من أمر الآخرة فلا تنفعوا وعيشتم في الدنيا قال وأما الذي
 يقوله الجهمية من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل لأن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى
 فإما أن يكون صادقا في ذلك التزيين وإما أن يكون كاذباً فان كان صادقا وجب أن يكون ما زينه حسناً فيكون
 فاعله المستحسن له مصيباً وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذباً
 في ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن لا يوفق الله تعالى بقوله ولا خير وهذا أيضاً كفر قال فصيح أن المراد من الآية
 أن المزين هو الشيطان هذا تمام كلام أبي علي الجبائي في تفسيره وأقول هذا ضعيف لأن قوله تعالى زين
 للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار مزين والمزین لجميع الكفار لا يبدل
 وأن يكون مغايراً لهم لأن يقال إن كل واحد منهم كان يزني للآخر وجب تذكيرهم فثبت أن الذي يزني
 الكفر لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايراً لهم فبطل قوله أن المزين هم غواة الحق والانس وذلك لأن هؤلاء
 الغواة داخلون في الكفار أيضاً وقد بينا أن المزين لا بد وأن يكون غيرهم فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما
 قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين من يجعل الشيء موصوفاً بالزينة وهي صفات
 قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم إن سلمنا أن المزين للشيء هو المخبر
 عن حسنه فلم يجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات
 والراحات والأخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام أبي علي في هذا الباب
 بالكلية (التأويل الثاني) قال أبو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا أنهم زينو أنفسهم والعرب يقولون لمن
 يبعدهم أنهم أين يذهب بك لا يريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآية الكثيرة أني يوفقون أني
 يصرفون إلى غير ذلك وأكدته بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تلهيكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله
 فاضاف ذلك إليهم لما كانوا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك أن يحمل الإنسان على الفعل قهراً فالإنسان
 في الحقيقة هو الذي زين نفسه وأعلم أن هذا ضعيف وذلك لأن قوله زين يقتضي أن مزينا زينه والعبدول
 عن الحقيقة إلى الجواز غير ممكن (التأويل الثالث) أن هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا
 التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ زين للذين كفروا والحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثاني)
 قوله تعالى أنا جعلنا ما على الأرض زينة لهم لنباوهم أيهم أحسن عملاً ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا
 وجوهاً (الأول) يستلزم أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره في الدنيا من الزهرة والضرارة والطيب
 واللذة وإنما فعل ذلك ابتلاء لعباده وتظهير قوله تعالى زين للناس حب الشهوات إلى قوله قل أني بشكم
 بخير من ذلكم الذين اتقوا عند ربهم جنات وقال أيضاً المال والنون زينة الدنيا والباقيات

الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا ملاما وقالوا فهذه الآيات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله
 جعل الدين اذ اسلاوا امتحان فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على
 سبيل الاجلاء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التعيب الذي يميل اليه النفس مع
 امكان ردها عنه ليمتد ذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هوامه فيصير نفسه على المباح ويحكيها عن الحرام
 (الثاني) ان المراد من التزيين انه تعالى اهماهم في الدنيا ولم يمنهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد
 في طيها فهذا الامهال هو المعنى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها
 سؤال واحد هو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان
 والطاعة او ما يرجح فان لم يرجح المنة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهل لا مع حصولها في قلبه
 فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين في قلبه يرجح
 جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما يمنع حصول
 الرجحان فحال ضرورة احد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع
 صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن التقضي في هذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع
 بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة (الوجه الثالث) في تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من
 الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا ايضا ضعيف
 وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكافر فيمنع ان يكون المراد
 بهذا التزيين تزيين المباحات وايضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعها مع الخوف
 والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثرت ماله وجاهه فعبثه مكثرت منغمض وأكثرت غرضه أجز الآخرة
 وانما بعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون عالبا على ظنه
 لاعتقاده انها اكمل المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وايضا
 انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم
 اللذات المحظورة ونحوها ثم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات
 وأما أصحابنا فانهم جعلوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ازادة الاشياء والقدرة على تلك الاشياء بل خلق تلك
 الافعال والاحوال وهذا بناء على ان الخالق لا فعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المازاد
 من الآية أما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقدر ربنا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال
 الواحدى قوله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يعد استئناف المستقبل بعد الماضي وذلك
 لان الله أخبر عنهم زين وهو ماضى ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه
 السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويحكمون المشاق
 والمتاعب لطلب الآخرة مع ان القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه
 السخرية لازمة اما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من أعرض عن الملك الابدى
 بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يوجد في الخلق أحدا أولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين
 الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الجزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة
 لم يكن الفاتت الا لذات حقيرة وأنفاس معدودة وان صح القول بالآخرة ~~كان~~ كان الاعراض عن الدنيا
 والاقبال على الآخرة أمرا متعينا فثبت أن تلك السخرية كانت باطلا وان عود السخرية عليهم أولى أما قوله
 تعالى والذين اتقوا فاتهم يوم القيامة ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال
 والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقي وليكون بعنا المؤمنين
 على التقوى (السؤال الثاني) ما المراد بهذه الفوقية (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون

المراد بالفوقية الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرين يكونون في سجين من
 الارض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان
 فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر في تلك
 الكرامة والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم
 في سعادات الدنيا ثم في الآخرة يتقلب الامر فآله تعالى يعطي المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق
 السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) أن يكون المراد انهم فوقهم في الحجة يوم القيامة
 وذلك لان شهادت الكفار ربما كانت متعقبة في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم سمع عدد توفيق الله
 تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزول الشهوات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى إن
 الذين اجرموا كانوا ممن الذين آمنوا يصحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآية (ورابعها) أن محورية
 المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق محورية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لان محورية الكافر بالمؤمن باطلة وهي
 مع بطلانها منقضية ومحورية المؤمن بالكافر في الآخرة حقيقة ومع حقيقتها هي دائمة باقية (السؤال الثالث)
 هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا به هذه الفوقية
 فالذين لا يكونون موصوفين بالقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية واذ لم تحصل هذه الفوقية كانوا
 من أهل النار (الجواب) هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون أقوى في الدلالة من العدم ومات التي بينهما
 مخصوصة بدلائل العفو أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد من نفسه
 ما يعطى الله المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى في الدنيا اصناف عديدة من
 المؤمنين والكافرين فاذا احتملنا على رزق الآخرة احقل وجوها (أحدها) انه يرزق من يشاء في الآخرة
 وهم المؤمنون بغير حساب أي رزقا واسعا رغدا لا تشاءه ولا انقطاع وهو كقوله فأولئك يَدْخُلُونَ الجنة
 يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والمحصور والتقدير فهو متناه فلا يكون متناهيها
 كان لا محالة خارجا عن الحساب (وثانيها) أن المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها بفضل
 كما قال فيوفهم أجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) انه لا يخاف نفاذ ما عنده
 فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطى انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطى وما يبق فلا يتجاوز في عطائه
 الى ما يجب به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لانهاية لقدوراته (ورابعها) أنه أراد بهم هذا رزق
 أهل الجنة وذلك لان الحساب انما يصحاح اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا نقص قدر الواجب عما كان
 والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل
 باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (خامسها) أراد أن الذي يعطى لانسبة له الى ما في
 الخزانة لان الذي في كل وقت يكون متناهي لا محالة والذي في خزنة قدرة الله غير متناه والمتناهي
 لانسبة له الى غير المتناهي فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى انه لانهاية لقدورات الله تعالى
 (وسادسها) بغير حساب أي بغير استحقاق يقال فلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا
 يدل على انه لا يستحق عليه أحد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل
 والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب أي يزيد على قدر الكفاية يقال فلان يتفق بالحساب
 اذا كان لا يزيد على قدر الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال يتفق بغير حساب (وثامنها) بغير حساب أي
 يعطى كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قابل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز
 أن يكون المراد كلها والله أعلم أما اذا احتملنا الآية على ما يعطى في الدنيا اصناف عباد من المؤمنين والكافرين
 فبغير وجوه (أحدها) وهو أليق بنظم الآية أن الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا
 يستعملون بمحصل السعادات الدنيوية على انهم على الحق وبحرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على
 انهم على الباطل فآله تعالى ابطال هذه المنتظمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني انه يعطى في الدنيا

من يشاء من غير ان يكون ذلك منبشاً من كون المعطى محققاً أو مبطلاً أو محسناً أو مسيئاً وذلك متعلق بمحض
 المشيئة فقد وسع الدين على تارون وخليفةها على أيوب عليه السلام فلا يجوز انكم أح الكفار ان تستدلوا
 بمجنول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محققين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع
 عليه زيادة في الاستدراج والاثمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان
 يكون الناس أمة واحدة بطلنا ان يكفر بالرحمن ليسوهم سققاً من فضة (وثانيها) أن المعنى ان الله يرزق
 من يشاء في الدين ان كان كافراً ومؤمن بغير حساب ~~يكون~~ لا أحد عليه ولا مطالبة ولا تبعه ولا سؤال سائل
 والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن
 ان كان الكافر مبطلا فلم يوسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر أمره والحقكم حكمه لا يستل
 عما يفعله وهم يسألون (وثالثها) قوله بغير حساب أي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه مال لم يكن
 في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وان كانوا يستحرون
 من الذين آمنوا الفقراء هم قاله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال
 القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاعطاهم بما آفاهم عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فسخ
 على رسوله بعد وفاته على ايدي أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقبصر فان قيل قد قال تعالى في صفة
 المتقين وما يصل اليهم عطاء حساباً أليس ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا أم من حل قوله بغير حساب
 على أنه فضل وحل قوله عطاء حساباً على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا أو بحسب الاستحقاق على
 ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأما من حل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك
 العطاء اذا كان ينشأ في الاوقات وغائبات صح من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حساباً ولا يتقصه
 ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب • قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين

ومندرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه
 من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدي من يشاء
 الى صراط مستقيم) اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المنة المقدمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم
 هو حب الدنيا بين في هذه الآية ان هذا المعنى غير محتص بهذا الزمان بل كان حاصله في الأزمنة المتقدمة
 لان الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد
 والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال القفال
 الامة القوم المحققون على الشيء الواحدية تسمى الواحدة تسمى بعضهم ببعض وهو ما خوذ من الاتمام (المسألة الثانية)
 دلت الآية على ان الناس كانوا أمة واحدة ولكنهم اختلفوا على انهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل
 واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال (القول الاول) انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان
 والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه وجوه (الاول) ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى
 بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومندرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
 فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام اغما بعثوا حين الاختلاف وبتأ كدهذا بقوله تعالى وما كان
 الناس الا أمة واحدة فاختلقوا ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ كان الناس أمة واحدة
 فاختلقوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول العناء في قوله
 فبعث الله النبيين تقتضي أن يكون بعضهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت
 بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى لانهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محققاً وبعضهم مبطلاً فلان يبعثوا حين
 ما كانوا كلهم مبطلين مبشرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا
 الموضع (وثانيها) أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ثم ادرجنا فيه فاختلقوا بحسب دلالة الدليل
 عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم

والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار إليه بقوله كان
الناس أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب
الباطلة فذلك الآية على أن المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على أن الاتفاق الذي
كان حاصل قبل حصول هذا الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة
في الدين الحق لا في الدين الباطل (وثانها) أن آدم عليه السلام لمابعثه الله رسولا إلى أولاده فالسبب كانوا
مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين إلى أن قتل قابيل بسبب الحسد والبغي
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطوقة عليه لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور
والإناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد كما حكى الله عن ابن آدم إذ قربا
قربانا تقبل من أحدهما ولم يقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بآفة الأسباب البغي والحسد
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطوقة عليه (ورابعها) أنه لما عرفت الأرض بالظوفان لم يبق
الأهل السفينة وكانهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرفت ثبوتها
بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق
ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشئ من الدلائل أنهم كانوا مطيعين على الباطل والكفر وإذا كان كذلك
وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وإن لا يحمل على ما لم يثبت بشئ من الدلائل (وخامسها) وهو أن الدين
الحق لا يبدل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات ليتوصل بها إلى النتائج وتلك المقدمات إن
كانت نظرية افتقرت إلى مقدمات أخرى وزمن الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخر
إلى الضروريات وكما إن المقدمات يجب انتهائها إلى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهائها أيضا إلى
ترتيب تعلم محتمة بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقدمات تعلم محتمة بضرورة العقل وإلى
ترتيبات تعلم محتمة بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم لا يغفل لولم يعرض له سبب من خارج فاما
إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما
بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا هذا هو الظاهر فثبت أن الأولى أن يقال
كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل
معتقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب التصريح به فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين إلا من رحم
ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل أن يرحمهم خلقهم (وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على
الفطرة فإواهيه ودينه ويمنه وأنه ويجسسه دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصالية لما كان على
شئ من الأديان الباطلة وأنه أفاضل قدم على الدين الباطل لأسباب خارجية وهي سعي الأيوين في ذلك وحصول
الأغراض الفاسدة من البغي والحسد (وسابعها) أن الله تعالى لما قال استبرئكم قالوا بلى فذلك
اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروى من أبي بن كعب وبجماعة من المفسرين
إلا أن المتكلمين في هذه القصة اجماعا كثيرة ولا حاجة بنا إلى نصرة هذا القول بعد ذلك الوجوه الستة التي
ذكرناها إلى هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول (أمّا القول الثاني) وهو أن الناس كانوا أمة
واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالسجستاني وعطاء وابن عباس وأخبار الآيات والخبر
أما الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق إلا بذلك وأما الخبر فمروى عن النبي عليه
السلام أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم وعجمهم فبعثهم الأبقايا من أهل الكتاب وجوابه ما بينا أن
هذا لا يليق إلا بوضوئه وذلك لأن هذا لا خلاف لما وجبت البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر
لكن كانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الكفر
الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقبل من وفاة
آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا ليس فيهم من كان مسلما فخور

هابل وشيت وادريس وأباوان الغالب كان هو الكفر والظلم لكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير
 كما لا يعتد بالشعر القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان
 كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار أبي مسلم والقاضي ان الناس كانوا أمة واحدة
 في الفسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود المصانع ومصنائه والاستغناء بخدمة وشكر نعمه
 والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجمل والعبث وأمثالها واحتج القاضي على صحة قوله
 بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد
 أن بعثة جميع الانبياء كانت متاخرة عن كون الناس أمة واحدة فلهذا الوحدة المتقدمة على بعثة
 جميع الشرائع لا بد وان تكون وحدة في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة
 مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضاً فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق
 والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجمل والعبث مشترك فيه بين الكل فلا يظهر
 أن الناس كانوا في أول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منزهة ثم سأل نفسه فقال ليس أول
 الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبياً فكيف يعبر اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب بأنه يحتمل
 أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على الفسك بالشرائع العقلية أولاً ثم ان الله تعالى بعد ذلك
 بعثه الى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندوساً فالناس رجعوا الى الفسك بالشرائع العقلية
 واعلم أن هذا القول لا يصح الامع اثبات تحسين العقل وتقيجه والكلام فيه مشهور في الاصول
 (القول الرابع) ان الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان أو على الكفر
 فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه
 السلام وذلك لا يناهنا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة
 وذكرنا أن كثيراً من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أي
 كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث
 الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والتوراة الى
 موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك
 الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية ووافق لما قبلها وما يليها بعد ما ليس فيها اشكال
 الا ان تخصيص انظ الناس في قوله كان الناس يقوم معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم أن الالف واللام
 كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضاً لا يمتنع في هذه الآية أما قوله تعالى فبعث الله النبيين
 مبشرين ومنذرين فاعلم اننا ذكرنا أنه لا بد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلَفوا
 فبعث الله النبيين واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية)
 كونهم منذرين وظاهر قوله تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين وانما تقدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري
 مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا
 جرم وجب تقديمه في الذكر (الصفة الثالثة) قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون
 قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم يقدم
 ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب أجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان
 الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيره ما وعندي فيه وجه آخر وهو ان
 المكافاة بما يتصل بالنظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم يتصرف بما
 ترك الحق فيصير مستحقاً للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم
 البشارة والتذكير على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على انه لا نبي الا معه
 كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزاً

اولم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لم يقتضى شيئا من ذلك أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فأعلم
أن قوله ليحكم فعل فلا بد من استناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فأقربهم الى هذا اللفظ
الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان اضمأركل واحدها محييا فيكون المعنى ليحكم الله أو النبي المنزل
عليه أو الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح أما الكتاب فلانه أقرب
المذكورات وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد
أن يقال حملة على الكتاب أولى أقضى ما في الباب أن يقال الحاكم هو الله فاستناد الحكم الى الكتاب مجاز
الانا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين (الاول) انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب
الله بكذا اورضنا بكتاب الله واذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن
يهدى للتي هي اقوم ويشر المؤمنين (والثاني) انه يفيد تغيير شأن القرآن وتعظيم حاله أما قوله تعالى
فيما اختلفوا فيه فأعلم ان الهاء في قوله فيما اختلفوا فيه يجب أن يكون راجعا الى الكتاب وأما الى الحق
لأن ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق أولى لأن الآية دللت على انه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون
حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم واختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم
عليه أما قوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين أوتوه فالهاء الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب
والتقدير وما اختلف في الحق الا الذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهؤلاء اليهود والنصارى
والله تعالى كثير ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم قل يا أهل
الكتاب تعاملوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم ببعض كقوله
وقات اليهود والنصارى على شيء وقات النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب ويحتمل
أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين أوتوه أى وما اختلف في الحق
الا الذين أوتوا الكتاب مع انه كان المنصوص من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة في الدين
واعلم أن هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتب وذلك يوجب
أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف في الحق حاصل بل كان الاتفاق في الحق جاصلا وهو يدل على ان قوله
تعالى كان الناس أمة واحدة معنأمة واحدة في دين الحق أما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو
يقتضى أن يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد محيى البينات فتكون هذه البينات مغايرة لما حمله
لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نص بها الله تعالى على اثبات
الاصول التي لا يمكن القول بالتبوة الابدية ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة
الابدية ثبوتها فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والواقع الدور بل لابد من اثباتها بالدلائل العقلية
فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم أما قوله تعالى بغيرها بينهم فأعلم ان الدلائل اما
سمعية واما عقلية أما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء
الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن
ذلك الا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا وتغير هذه الآية قوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة أما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه
فأعلم انه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وانهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى
والحسد بين ان حال هذه الامة بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء
التي اختلف فيها أهل الكتاب يروى انه عليه الصلاة والسلام قال نحن الا تخرون السابقون يوم القيامة
ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة بيد انهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتينا من بعدهم فهذا ما الله
لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا له والناس لنا فيه تبع وهذا لليهود وبعده غد
لنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصارت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهذا ما الله

للكعبة واختلفوا في الصيام فهذا ما قاله الله له ربه من واختلجوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وخال
 النصراني كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى قال يهود فزطوا والنصارى افرطوا
 وقلنا القول العدل وين في الآية مسائل (المسئلة الاولى) من الاصحاب من عمك بهذه الآية على ان
 الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نفس في ان الهداية حصلت بفعل
 الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف لا يابى ان الهداية غير
 الاهتداء غير الذي يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن ان تكون عبارة عن الايمان وجهان (الاول) ان
 الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان (والثاني) انه تعالى قال في آخر
 الآية ياذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جاز ان ياذن لنفسه فلا بد ههنا من ضمير
 لصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهدوا باذنه واذا كان
 كذلك كانت الهداية مغيرة للاهتداء (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الله تعالى
 قد يخص المؤمن بهدايات لا يفهمها في حق الكافر والمعتزلة اجابوا عنه من وجوه (أحدها) انهم اقتصروا
 بالاهتداء فجعل هداية اهلهم خاصة بقوله هدى للمعتقين ثم قال هدى للناس (وثانيها) ان المراد به الهداية
 الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق بالاطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا
 فيه أى الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أى الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق
 وإلى الطريق فان قيل لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للعق فيما اختلفوا وقدم
 الاختلاف (والجواب) من وجهين (الاول) انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف اهتم بدأ به ثم سره
 عن هداية (الثاني) قال القراء هذا من المقلوب أى فهداهم لما اختلفوا فيه (المسئلة الرابعة)
 قوله ياذنه فيه وجوه (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثاني) هداهم بأمره أى حصلت الهداية
 بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متغيرا عن الباطل وبالا امر حصل التميز فملت
 الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من ضمير والتقدير هداهم فاهدوا باذنه أما قوله
 والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فاستدلوا بالاصحاب به معلوم والمعتزلة اجابوا من ثلاثة أوجه
 (أحدها) المراد بالهداية البيان قاله تعالى خص المكافين بذلك (والثاني) المراد بالهداية الطريق
 الى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيه كون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول أبي بكر الرازي وقوله
 تعالى (أم حسبكم أن تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والغمراء ولزلوا
 على يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب) في التلخيص وجهان (الاول)
 انه تعالى قال في الآية السالفة والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدى من يشاء الى الحق
 وطلب الجنة فيبين في هذه الآية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال
 أم حسبكم أن تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثاني) انه في الآية السالفة
 لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق ياذنه بين في هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد
 في إقامة الحق وصبروا على البلوى فكذلك أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه
 المحن وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) استقصينا الكلام في لفظ أم في تفسير قوله تعالى أم كنتم
 شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي يزيد ههنا أن تقول أم استفهام متوسعا كما كان هل استفهام سابق
 فيجوز أن يقول هل عندك رجل أعز منك رجل ابداء ولا يجوز أن يقال أم عندك رجل فأما اذا كان متوسعا
 جازوا كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون أما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك أنت رجل
 لا تنصف أفن جهل تفعل هذا أم لك سلطان وأما الذي لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله لم تنزل
 الكتاب لأرباب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراء وهذا القسم يكون في تقدير القسم الاول والتقدير
 أفؤمنون به أم يقولون افتراء فكذلك تقرير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق

بأذنه فصبروا على استمراء قومهم بهم أقتلوا يكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم
هذا ما نلخصه فقال رحمه الله تعالى (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولا يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم أى
ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النجف لما سألوا لم وما زائدة وقال شيبويه ما ليست
زائدة لأن ما تقع في مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لم لا يقول لم مفردة
قال المبرد إذا قال القائل لم يأتني زيد فهو رثي لقولك أملك زيد وإذا قال ما يأتني فعينه أنه لم يأتني بعد وأنا
أثوبه قال المصنف أرف الترحل غير أن ركبنا * لما نزل برحالتنا وكان قد
فعل على هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على أن آياتنا ذلك متوقع منتظر
(المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أشد الضرب عليهم
لأنهم خرجوا بالمال وتركوا ديارهم وأموالهم في أيدي المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فأمر الله تعالى طييبا القلوبهم أم حسبتهم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق
حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى وبلغت القلوب الحناجر
وقيل نزلت في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي لهباب لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه وسلم إلى متى تقتلون أنفسكم
وترجون النائل ولو كان محمد نبيا لما سلط الله عليه وسلمكم الأمر والقتل فأمر الله تعالى هذه الآية وأعلم أن
تقدير الآية أم حسبتهم أي المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان في وتصديق رسول الله دون أن تعبوا
الله بكل ما تعب بكم به وإبلاكم بالصبر عليه وأن يأتكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة
ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الأهوال في مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من
المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما الغتان
مثل ومثل كشمه وشبهه إلا أن المثل مستعار طرفة غريبة أو قصة بحسبها شأن ومنه قوله تعالى والله
المثل الأعلى أى الصفة التى لها شأن عظيم وأعلم أن الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين من قبلكم
وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كان فائلا قال فكيف كان ذلك المثل فقال مستهم بالبأساء
والضراء وزلزلوا أما بالبأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس
وشدة وأما الضراء فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والأوجاع والضرر والخوف وعندى أن
البأساء عبارة عن تضيق جهات الخير والمنفعة عليه والضرء عبارة عن افتتاح جهات الشر والآفة والالم
عليه وأما قوله وزلزلوا أى حركوا بأنواع البلايا والزلايا قال الزجاج أصل الزلزال فى اللغة من أزل الشئ عن
مكانه فإذا زلزلته فقلبه لك كررت تلك الأزالة فضعف لفظه بمضاعفة معناه وكلما كان فيه تكرير
كررت فيه فاه الفعل نحو صرصر وصرصر وصرر وصرر وصرر وصرر وأقل الشئ أى رفعه من موضعه فإذا
كررت فقل قلبه وصرر بعضهم زلزلوا ههنا بخوفه وأحققته غير ما ذكرنا وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب
قلبه ولذلك لا يقال ذلك إلا في الخوف المقيم المقعد لأنه يذهب السكون فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجاز
والمراد خوفه ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقروا فى قلوبهم من الخزع والخوف ثم أنه تعالى بعد ذكر
هذه الأشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين
آمنا معه متى نصر الله وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول
البلاء فإذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه
الدرجة العظيمة قبل لهم إلا أن نصر الله قريب إجابة لهم إلى طابهم فتقدير الآية هكذا كانت حالهم إلى أن
أنهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وأنتم يا أيها المشركون فاعلموا ذلك وتعلموا الأذى والمشقة
فى طاب الحق فان نصر الله قريب لأنه آت وكل ما هزأت قريب وهذه الآية مثل قوله ألم أحسب الناس أن
يتذكروا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون واقدفتنا الذين من قبلهم فليعلم الله وقال أم حسبتهم أن تدخلوا الجنة
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول عليه

الهلالة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من الباساء والضرراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما اذن
 لهم في القتال نالهم من الجراح وذهب الاموال والنفوس ما لا يحصى فغزا هم الله في ذلك وبين أن حال
 من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه في
 النار ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن أمر سائر الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على أنواع
 البلاء ما صار ذلك في سلوة المؤمنين روى قيس بن أبي حازم عن خباب بن الارت قال شكروا الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ما نلت من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يذبون بالانواع البلاء فلم
 يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على رأسه المشارق فيشق فلقين ويحيط الرجل بالمشاط الحديد
 فيبادون العظم من لحمه ويصرفه ذلك عن دينه وأيم الله ليقن هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين
 صنعاء الى حضرموت لا يجتنب الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تجلبون (المسئلة الرابعة) قرأنا فغ
 حتى يقول برفع اللام والباءون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصب المضارع تكون على ضربين (أحدهما)
 أن تكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل حتى والذي حصل بعدها قد وجدا
 ومضيا تقول سرت حتى أدخلها أي الى أن أدخلها فالسير والدخول قد وجدا ومضيا وعليه نصب
 في هذه الآية لان التقدير وزلزلوا الى أن يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدا (والثاني) أن يكون
 بمعنى كي كقوله أطعت الله حتى أدخل الجنة أي كي أدخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم
 يوجد ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه وأما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وأن
 يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شعبته وهذا من عدوه وفي
 قوله وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد لان هذا لا يصح الاعلى سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام
 ويقال شربت الابل حتى يجي البعير يجز بطنه والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجي البعير يجز
 بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى أدخل البلد فيحتمل ان السير
 والدخول قد وجدا وحصولا ويحتمل أن يكون قد وجدا والسير والدخول بعد لم يوجد فهذه هو الكلام
 في تقرير وجه نصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا نصب لان قراءة الرفع لا تصح الا اذا
 جعلنا الكلام حكاية عن من يخبر عن حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت
 قراءة النصب أولى (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعده
 الله ووعدته أن يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) ان
 كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد علم انك يضيق صدرك بشيء تقولون وقال
 تعالى لعلي باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استأمن الرسل وظنوا انهم قد كذبوا
 جاءهم نصرنا فنجي وعلى هذا فاذا صاح قلبه وقت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه ما عين
 له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه
 والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب الا ان نصر الله قريب فلما كان الجواب يذكر القرب دل على ان
 السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر أم لا لما كان هذا الجواب مطابقة
 لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثاني) انه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا انهم
 قالوا قولنا ثم ذكر كلامين (أحدهما) متى نصر الله (والثاني) ألا ان نصر الله قريب فوجب استيفاد كل
 واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكوران فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول
 قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا تعلين القرآن والشعر أما القرآن فقوله ومن رحمة جعل لكم الليل
 والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمهني لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار وأما الشعر
 فقوله امرئ القيس

كان قلوب الطير وطبا وبابا * لداركها العناب والحشف البالي

فالتشبيه بالعتاب للطرب وبالخشف البالي لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكاف جدا (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب يحتمل أن يكون جوابا من الله تعالى لهم اذا قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك ألا ان نصر الله قريب ويحتمل أن يكون ذلك قولاً لقوم منهم كانوا لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى أنفسهم فعملوا ان الله لا يهمل عدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فحين قد صبرنا يا ربنا فبقوة عدل فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من ملقه شدة أن يعلم انه سيفطر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمنع أن يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام ويمكن أن يكون ذات عام في حق الكل ادكل من كان في بلا فانه لا بد له من أحد أمرين إما أن يتخلص منه وإما أن يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم المصروا عما جعله قريبا لان الموت قريب • قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فوالو الذين والاقربين واليتامى

والمساكين وابن السبيل وما نفقوا من خير فان الله به عليم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع به ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها بالآخر ليكون كل واحد منها مقويا للآخر وكذا له (فالحكم الاول) وهذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس نزات هذه الآية في رجل أفى النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان لي ديناراً فقال أنفقه على نفسك قال ان لي دينارين قال أنفقهما على أهلي قال ان لي ثلاثة قال أنفقهما على خادمك قال ان لي أربعة قال أنفقهما على والديك قال ان لي خمسة قال أنفقهما على قرابتك قال ان لي ستة قال أنفقهما في سبيل الله وهو أحسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الآية نزات في عمرو بن الجوح وكان شيخا كبيرا وهو الذي قتل يوم أحد وعنده مال عظيم فقال ماذا تنفق من أموالنا وأين نضعها فنزات هذه الآية (المسئلة الثانية) للنفوسين في ماذا قولان (أحدهما) أن يجعل ما مع ذابنزة اسم واحد ويكون الموضع نصباً ينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون هذا ذاتنستل باثبات الالف في ما قولان ما مع ذابنزة اسم واحد لقولوا عم ذا تستل بحذف الالف كما حذفوا من قوله عم يتساءلون وقوله فيم أنت من ذكراهما فلم يمحذوا الالف من آخر ما علمت انه مع ذابنزة اسم واحد ولم يمحذوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخر الالف أن يكون في شعر كقوله

على ما قام يشتمني لئيم • كخنزير غرغ في رماد

(والقول الثاني) أن يجعل ذابنزة في الذي ويكون ما رفعاً بالابتداء وخبرها ذا والعرب قد يستعملون ذابنزة في الذي فيقولون من ذابنزة قول ذاك أي من ذا الذي يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذي ينفقون (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لاعين تصرف النفقة اليهم فكيف أجابهم بهذا (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) انه حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة يابنكم ذلك المقصود وذلك لان قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الاتفاق لا يكمل الا اذا كان مصر وفاقا الى جهة الاستهتاق فلهذا لم يذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصروف كميل للبيان (وثانيها) قال الفضل انه وان كان السؤال وارداً بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عاقلين ان الذي أمره به اتفاق مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال أي شيء هو واذا خرج هذا عن أن يكون مراد اتعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه أي شيء هو وحيث أنه يكون الجواب مطابقاً للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقرة تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لاذلول وانما كان هذا الجواب موافقاً لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شأنها وصفها كذا

فتقوله ما حي لا يمكن حله على طالب المناهية فتعين أن يكون المراد منه طلب البغية التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فهذا الطريق قلنا إن ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا هو ما علمنا أنهم كانوا يعلمون بان الذي أمر وأبانفاقه ما هو واجب أن يقطع بان مرادهم من قوالهم ما إذا يتفقون ليس هو طلب المناهية بل طلب المصروف فلهذا حسن هذا الجواب (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أنهم سألوا هذا السؤال فكأنهم قيل لهم هذا السؤال فاسد انفق أي شيء كان ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون مضر وفا إلى المصروف وهذا مثل ما إذا كان الإنسان صحيح المزاج لا يضره أكل أي طعام كان فقال للطبيب ماذا أكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن هذا الشرط كذا هو ما علمنا المعنى أنفق أي شيء أردت بشرط أن يكون المصروف ذلك (المسئلة الرابعة) اعلم أنه تعالى وإني الترتيب في الانفاق فقدّم الوالدين وذلك لأنهما كالخارج له من العدم إلى الوجود في عالم الأسباب ثم ربياه في الحال الذي كان في غاية الضعف فكان انعامهم ما على الابن أعظم من انعام غيره مما عليه ولذلك قال تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وفيه إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء أوجب من رعاية حق الوالدين لأن الله تعالى هو الذي أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان أسرجاه إلى عالم الوجود في عالم الأسباب الظاهرة فثبت أن حقه ما أعظم من حق غيره ما فلهذا أوجب تقديمهما على غيره ما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين والسبب فيه أن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لابد وأن يرجح البعض على البعض والترحيم لا بد له من مرجح والقربة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) أن القرابة مظنة لمخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فإذا كان أحدهم مغنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغني أتم وإطلاع الغني على الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق (وثانيها) أنه لو لم يرع جانب الفقير احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسيئة في حقه فالأولى أن يتكفل مصالحهم دفعا لمضر عن النفس (وثالثها) أن قريب الإنسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس أولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على البعيد ثم إن الله تعالى ذكر بعد الأقربين اليساى وذلك لأنهم أصغرهم لا يقدرون على اكتساب ولو كنونهم يتاحى ليس لهم أحد يكتب لهم فالتفعل الذي مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأشراف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليساى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليساى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فإنه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر وهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبته الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالأجمال فقال وما تفعلا من خير فإن الله به عليم أي وكل ما تفعلا من خير ما مع هؤلاء المذكورين وأما مع غيرهم حسبته لله وطالب الجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فإن الله به عليم والعلم بمبالغته في كونه عالما يعني لا يهرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال إني لأضيق عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى فقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (المسئلة الخامسة) المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل وأنه يحب الخیر أشد ويد قال إن ترك خيرا الوصية فالمعنى وما تفعلا من انفاق شيء من المال قل أو أكثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وما تفعلا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا أولى (المسئلة السادسة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية الموارث وهذا ضعيف لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها (أحدها) قال أبو يوسف لم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والمالك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد تكرر عند فقد المالك وإذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال إنه منسوخة بآية الموارث لا وجه له لأن هذه النسخة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضا فيصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة (وثانيها) أن يكون

المراد من أحب التقرب الى الله تعالى في باب النفقة فالاولى له أن ينفقه في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى
 فيكون المراد به التطوع (ومثالها) أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث
 الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالانفاق على
 الوالدين والأقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يتصل بالصدقة فظاهر
 الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ (الحكم الثاني) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره
 لكم وعسى أن تذكر هواشيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون)
 وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان غير ماذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما
 هاجر أذن له في قتال من يقاؤه من المشركين ثم أذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف
 العلماء في هذه الآية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يخاف عند البيت
 بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه
 الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه أيضا
 والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله
 كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الاعيان
 أو على الكفاية قلنا بل يقتضي أن يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم أى على كل واحد من أبادكم كما
 في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضي الإيجاب ويكفي في العمل
 به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا ان قلنا ان قوله
 كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة
 وهي الإجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلي فالأو مما يدل على صحة هذا
 القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيقا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان
 يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه
 أيضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والإجماع
 اليوم منه قد على انه من فروض الكفايات الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فانه من الجهات حديثه على
 الكل والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم
 أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر وإذا كان كذلك
 فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمن كارهيا لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن
 لا يكون سائما ولا واحدا لله تعالى وتكليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه
 فساد (والجواب) من وجهين (الاول) أن المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكان وان علم
 ان ما أمره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيل شاقا على النفس لان التكليف عبارة
 عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان أعظم ما يعجز اليه الطبع الحياة فلذلك أشق الاشياء
 على النفس القتال (الثاني) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل ان يفرض لما فيه من الخوف والكثرة
 الأعداء فين الله تعالى ان الذي تذكر هونه من القتال خير لكم من تركه لانه لا تذكر هونه بعد ان فرض
 عليكم (المسئلة الثالثة) الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى أن تذكر هواشيئا وهو خير
 لكم ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء
 فانتاهي أقبال وادبار كما أنه في نفسه كراهة لقرطراهم له (والثاني) أن يكون فعلا بمعنى مفعول
 كالخبر عني الخبر ورأى وهو مكره لكم وقرأ السلي بالفتح وهو ما اغتات كالصوف والضعف ويجوز أن
 يكون بمعنى الإكراه على سبيل الجواز كأنهم سمأ كرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى
 جعلته أمه كرها ووضعته كرها والله أعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تذكره عليه وإذا كان

بلا كراهة فبالفتح أمّا قوله وعسى أن تذكره واشتياؤه وخبركم وعسى أن تحبوا اشتياؤه وشرككم نفسه مسائل (المسئلة الأولى) عسى فعل درج مضارع وبقي ماضيه فيقال منه عسقا وعسيت قال تعالى قال عيسىم ويرفع الاسم بعده كابر ترفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى قل عسى أن يكون ردف لكم أي قرب فتقول عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أي قرب قيام زيد (المسئلة الثانية) معسى الآية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب لمانع الجليل في المستقبل وبالضد ولا جله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الاخطار في الامصار لتوقع حصول الریح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم فتقرب بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وهما كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الاتفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن العدو اذا علم ميلكم الى الحق والسكون قصد بلادكم وحاول قتلکم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم وأما أن تتماجروا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل حرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمثقة والحاصل أن القتال بسبب حصول الامن وذلك خير من الاتساع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء اما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحمل للجهاد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد بقرابة عبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها أنه يحشئ عدوكم أن يستغفركم ولا تصبرون على المحنة فتترددون عن الدين ومنها أن عدوكم اذا رأى جدكم في دينكم وبذلکم أنفسكم وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين الاجر العظيم عند الله ومنها ان من أقدم على القتال طلبا لرضا الله تعالى كان قد تحمّل ألم القتل بسبب طلب رضوان الله ومالم يصبر الرجل مستيقنا بفضل الله وبرحمته وأنه لا يضيع أجر المحسنين وبأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل ومضى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من أعظم سعادات الانسان ثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع اعداء الله فهو خير كثير وبالضد ومعلوم أن الامر بمن مضى تعارضا فالأكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى أن تذكره واشتياؤه وخبركم وعسى أن تحبوا واشتياؤه وشرككم نفسه (المسئلة الثالثة) الشر السوء وأصله من شررت الشيء اذا بسطته يقال شررت العدم والنوب اذا بسطته ليحف ومنه قوله وحشى أشرت بالا كف المصاحف والشر والهب لا بساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسئلة الرابعة) عسى نوهم الشك مثل ادى وهى من الله تعالى يقين ومنهم من قال انما كلمة مطمعة نهى لاندل على حصول الشك لقائل الا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل أمان قلنا بانها بمعنى اعل فلأويل نفسه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعنكم تتنون قال الخليل عسى من الله واجب في القرآن قال فعسى الله أن ياتى بالفتح وقد وجد وعسى الله أن ياتى بهم جميعا وقد حصل والله أعلم أمّا قوله تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصوره علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمّر العبد الا بما فيه خيره ومصالحه علم قطعان الذى أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله سواء كان مكرها للطبع أو لم يكن فكان الله تعالى قال يا أيها العبد فاعلم أن على أكل من عملك فكن مستغلا بطاعتى ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجرى مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة انى أعلم ما لا تعلمون • قوله تعالى (يستألفونك عن الشور الحرام) قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسيء الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يستألفونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن هذا السائل امكن من المسلمين أو من الكافرين
والقائلون بأنه من المسلمين فريقتان (الاول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان
عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عنهم أن يكون الامر
بالقتال مقيداً بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى أن سألوا النبي صلى الله
عليه وسلم فقالوا أيجل لناقتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الآية فبلى هذا الوجه الظاهر
ان هذا السؤال كان من المسلمين (الفريق الثاني) وهم أكثر القسرين وروا عن ابن عباس أنه قال
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد
سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة في ثمانية رحط وكتب له كتاباً وعهدا ودفعه اليه وأمره أن يفتحه بعد
مئتين ويقرأه على أصحابه ويعمل بما فيه فإذا فيه أما بعد فمر على بركة الله تعالى بن أبيك حتى تنزل بطن
نخل فترصد بهم اعير قر يش لعلك أن تأتيهم منه بخير فقال عبد الله سمعنا وطاعة لأمره فقال لأصحابه من أحب
منكم الشهادة فليضطاق معي فاني ماض لأمره ومن أحب التخلف فليختلف فضي حتى بلغ بطن نخل بين مكة
والطائف فتر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا
رأس واحد منهم وأوهوا بذلك انهم قوم عمار ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلي وهو أحد من كان مع عبد الله
ابن جحش وروى عمرو بن الحضرمي فقتله وأمر الاثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى
الله عليه وسلم فضجبت قر يش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهر يأم من فيه الخائف فيسوق فيه الدماء
والمسلمون أيضاً قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام اني ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام
وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم أمسينا فنظرنا الى هلال رجب فلاندرى
اني رجب أصبنا أم في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الآية فاخذ
رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنمية وعلى هذا التقدير فالظاهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين
لوجوه (أحدها) ان أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل
هذه الآية وما بعده مخاطب مع المسلمين أما ما قبل هذه الآية فقوله أم حسبكم أن تدخلوا الجنة وهو خطاب
مع المسلمين وقوله يستلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم وأما ما بعده هذه الآية فكذلك وهو قوله يستلونك عن
الخر والميسر ويستلونك عن اليتامى (وثالثها) روى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أنه قال ما رأيت قوما
كانوا خير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهم
في انقرآن منها يستلونك عن الشهر الحرام (والقول الثاني) ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألو
الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكراهه واستحلوا قتاله
فيه فانزل الله تعالى هذه الآية يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه أي يستلونك عن قتال في الشهر
الحرام قل قتال فيه كبير ولكن المستعن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال
ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دياركم فينزعكم من دياركم فينزعكم من دياركم فينزعكم من دياركم
المسلمين ثم أنزل تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الآية بان القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى
قتال فيه خفص على البذل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتغال كقولك أعجبتني زيد علمه ونفعني زيد
كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل أصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم
الخفص في قتال على تكرير العاصل والتقدير يستلونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو
في قراءة ابن مسعود والربيع وتظاير قوله تعالى للذين استضعفوا الى آمن منهم وقرأ أعكرمة قتل فيه أما
قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) قتال فيه مبتدأ أو كبير خبره وقوله قتال وان
كان نكرة الا أنه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير أي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب

العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من أفواههم أن يقولوا هل كذبنا في قوله تعالى قتال فيه ومن حق
 النكرة إذا تكررت أن تجي باللام حتى يكون المذكر الثاني هو الأول لأنه لو لم يكن كذلك كأن المذكر
 الثاني غير الأول كل في قوله تعالى أن مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكم ما تكررت
 كان المراد بالثاني إذا غير الأول والقوم أرادوا بقولهم بس ثلوثك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال
 الممن الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على أن القتال الذي يكون
 كبير ليس هو هذا القتال الذي سألتهم عنه بل هو قتال آخر لأن هذا القتال كان الغرض به نصرته الاسلام
 واذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبار إذا القتال الكبير هو الذي يكون الغرض به هدم الاسلام
 وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدققة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا
 تصيق قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموجع لما أرادوه وباطنه يكون موافقاً للحق وهذا
 انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو أنه وقع التعبير عنهما عن أحدهما بلفظ التعريف
 لطلت هذه الفائدة الجلية فسبحان من لم تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يحدى اليه الا
 أولوالباب (المسئلة الثانية) اتفق الجمهور على أن حكم هذه الآية حرمة القتال في الشهر الحرام
 ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل بقي أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال سالت في عطائه بأنه لا يحل للشاس
 الغزو في الحرم ولا في الأشهر الحرم الاعلى سبيل الدفع روى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يغزو في الشهر الحرام الا أن يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقتلوا الكفار في الشهر
 الحرام قال نعم قال أبو عبيد والناس بالغزوات اليوم يجتمع على هذا القول يرون الغزو مباحاً في الشهور
 كلها ولم أر أحد من علماء الشام والعراق يكره عليهم وكذلك أحب قول أهل الحجاز والحجة في بابها
 قوله تعالى قاتلوا المشركين حيث وجدتمهم وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام
 والذي عندي أن قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكارة في سياق الايات فيقتول فردوا واحداً ولا يتناول
 كل الافراد وهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقاً في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ
 فيه أما قوله تعالى وصعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله فبئس
 (المسئلة الاولى) للتجوين في هذه الآية وجوه (الاول) قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج
 أن قوله وصعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها
 قوله أكبر عند الله والمعنى أن القتال الذي سألتهم عنه وإن كان كبيراً الا ان هذه الاشياء أكبر منه فاذالم
 تتسوا عنها في الشهر الحرام فكيف تسيرون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع أن الله فيه عذر ظاهر
 فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعاً في جمادى الآخرة وتفسيره قوله تعالى لبي امرئ
 أناخرون الناس بالبر وتبين أنفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الاسم اختلافوا في الجرح
 في قوله والمسجد الحرام وذكر واقع وجهين (أحدهما) أنه عطف على الهاء في به (والثاني) وهو
 قول الأكثرين أنه عطف على سبيل الله قالوا وهو متاً كذب قوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل
 الله والمسجد الحرام واعتصموا على الوجه الاول بأنه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمر
 وعلى الثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير الآية وصعد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام وقوله عن
 المسجد الحرام صلة للصلاة والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فابقاع الاجنبى بينهم ما لا يكون جائزاً
 أجيب عن الاول لم لا يجوز انضمام حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار في
 كلام الله ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة جزء تسألون به والارحام على سبيل الخفض ولو أن جزء روى هذه
 اللغة لكان مقبولاً بالاتفاق فاذ قرأه في كتاب الله تعالى كان اولي أن يكون مقبولاً وأما الأكثرون الذين
 اختاروا القول الثاني قالوا الاشك أنه يقتضي وقوع الاجنبى بين الصلاة والموصول والاصل أنه لا يجوز
 الا انما حمله الله على الوجهين (الاول) أن الصعد عن سبيل الله والكفر به كأنه الواحد في المعنى فكأنه

لا فصل (والثاني) أن موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام إلا أنه قد قدم عليه لفرط العناية
 كقوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد كان من حق الكلام أن يقال ولم يكن له أحد كفوا إلا أن فرط العناية
 أوجب تقديمه فكذا ههنا (الوجه الثاني) في هذه الآية وهو اختيار الفراء وأبي مسلم الاصفهاني أن
 قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يستأثرونك عن قتال في الشهر الحرام
 والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان (أحدهما) أن قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصدة عن سبيل الله
 وكفر به خبر بعد خبر والتقدير أن قتال فيه محكوم عليه بانه كبير وبانه صدة عن سبيل الله وبانه كفر
 بالله (والطريق الثاني) أن يكون قوله قتال فيه كبير جلة مبتدأ وخبر وأما قوله وصدة عن سبيل الله فهو
 مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصدة
 عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمره وتقديره وعمره منطلق طعن البصريون
 في هذا الجواب فقالوا أما قولكم تقدير الآية يستأثرونك عن قتال في المسجد الحرام فهو ضعيف لأن
 السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الأول
 بانه يقتضي أن يكون القتال في الشهر الحرام ككفر بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني
 بانه لما قال بعد ذلك وإخراج أهله منه أكبر أي أكبر من كل ما تقدم فيلزم أن يكون إخراج أهل
 المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع وأقول للفراء أن يجيب عن الأول بانه
 من الذي أخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الطاهرانه وقع لأن القوم كانوا
 مستعظمين لقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان أحدهما كالاخر في القمع عند القوم فالطاهرانهم
 جمعوهما في السؤال وقولهم على الوجه الأول يلزم أن يكون القتال في الشهر الحرام كفرا فلنا يلزم أن يكون
 قتال في الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لأن النكرة في الأبيات لا تفيد الغموم وعندنا أن قتالا واحدا
 في المسجد الحرام كفر ولا يلزم أن كل قتال كذلك وقولهم على الوجه الثاني يلزم أن يكون إخراج أهل المسجد
 منه أكبر من الكفر قلنا المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة وإخراج الرسول من
 المسجد على سبيل الإذلال لاشك انه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه إيذاء للإنسان من غير جرم سابق
 وعرض لاحق ولا شك أن الشيء الذي يكون ظلما وكفرا أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا
 جلة القول في تقرير قول الفراء (القول الثالث) في الآية قوله قل قتال فيه كبير وصدة عن سبيل الله وكفر به
 وجهه ظاهر وهو أن قتال فيه موصوف بهذه الصفات وأما الحذف في قوله والمسجد الحرام فهو واو
 القسم إلا أن الجمهور أقاموا لهذا القول وزنا (المسئلة الثانية) أما المصد عن سبيل الله ففيه وجوه
 (أحدها) انه صدة عن الإيمان بالله وبمحمد عليه السلام (وثانيها) ضد للمسلمين من أن يهاجروا إلى
 الرسول عليه السلام (وثالثها) ضد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت وإقتل أن يقول الرواية ذات
 على أن هذه الآية تراث قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بعدة
 طويلة ويمكن أن يجاب عنه بأن ما كان في معلوم الله تعالى كان كالواقع وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه
 حرسلا للرسول مستحقا للعبادة فأدرا على البعث وأما قوله والمسجد الحرام فان عاقبته على الضمير في به كان
 المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به
 فقد كفر وأبى هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله
 كان المعنى وصدة عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفتين والعجا كفتين والركع
 السجود وأما قوله تعالى وإخراج أهله منه فالمراد انهم إخراجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم
 إهلا له اذ كانوا القائلين بحق البيت كما قال تعالى والزهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقال
 تعالى وما لهم أن لا يهذبهم الله وهم يضادون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه أن أولياءه إلا المتقون
 فاذنبر تعالى أن المشركين نرجوا بشرهم عن أن يكونوا أولياء المسجد ثم انه تعالى بعد أن ذكر هذه

الاشياء حكم عليها بانها أكبر أى كل واحد منها أكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا انقرع على قول الزجاج
وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد
من هذه الاشياء ككفر والكفر أعظم من القتل (والثاني) اننا ندعى أن كل واحد من هذه الاشياء أكبر من
قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان فالجواب وقوع ذلك القتال
في الشهر الحرام وهؤلاء الكفار فاعين وقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم أن يكون وقوع
هذه الاشياء أكبر انما قوله تعالى والقتلة أكبر من القتل فقد ذكرنا في الفتنة وتولين (أحدهما) هي
الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه
تعالى قال وكفر به أكبر من القتل على الكفر يكون تكرار ابل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء
(والقول الثاني) أن الفتنة هي ما كانوا يقتلون المسلمين عن دينهم نارة بالقضاء الشهادة في قلوبهم ونارة
بالعذاب كضلعهم بسلال وصهيب وعمر بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحاق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة
عن الامتحان يقال قتلت الذئب بالنار اذا دخلته فيه التزبل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما أمواكم
وأولادكم فتنة أى امتحان لكم لانه اذا الرمة اتفاق المال في سبيل الله تذكر في ولده فصار ذلك مانعا له عن
الانفاق وقال تعالى ألم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أى لا يمتحنون في دينهم
بأنواع البلاء وقال وقتلوا وانما هو الامتحان بالسبلوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا
أؤذى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتنوا بسلامتهم
على دينهم وقال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما أنتم عليه
بفائتين الا من هو صال الحليم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة أى المحنة في الدين وقال واحد منهم
ان يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا
الظالمين والمعنى ان يفتنوا به عن دينهم فيتزين في أعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فتنبصر
ويصبرون بآيكم المفتون قيل المفتون المحنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة
في العقول فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة أكبر من القتل لأن
الفتنة عن الدين تقضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصح أن الفتنة
أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحنظلي روى أنه لما نزلت
هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السيرة الى مؤمنى مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر
الحرام فغيروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام
قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهرا وظاهرا قوله تعالى وان رضى
عني اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ما زان يفعل كذا ولا يزال يفعل
كذا قال الواحدى هذا فعل لامصدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى
ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذروا ما فيهم وهلم وهلم وهلم وتعال ومعنى لا يزالون أى يدومون على ذلك
العمل لان الزوال يفيد النفي فاذا ادخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم
(المسئلة الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم أى الى أن يردوكم وقيل المعنى ليردوكم (المسئلة الثالثة)
قوله ان استطاعوا استبعادا لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان طفرت بى فلا تتبع على وهو وائى بانه
لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
الواحدى قوله ومن يرتدد أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو أكثر في اللغة من الادغام
وقوله فيمت هو جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت أعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى
ان غرضهم من تلك الفتنة هو أن يرتدد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعبد أشد يدعى الردة فقال ومن

يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة واستوجب العذاب الدائم في النار (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يقتضي ان الارتداد انما يقتضي ع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر أما اذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولي وبحث فروعى أما البحث الأصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافقة فالايان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفر الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهرا ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدى ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدى فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال واما أن يقال ان الطارى يزول السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) ان المتأقاة حاصلة بين السابق والطارى فليس كون الطارى مزىلا للسابق أولى من كون السابق دافعا للطارى بل الثانى أولى لان الدفع أسهل من الرقع (وثانيها) ان المتأقاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارى زوال السابق فلو علمنا زوال السابق بطريان الطارى لزم الدور وهو محال (وثالثها) ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطارى امانان يكونان متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر فان تساويا وجب أن يتباطل كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يبقى المكلف لامن أهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد أحدهما على الآخر فلفرض ان السابق أزيد فعند طريان الطارى لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال أو لنفرض ان السابق أقل فحينئذ امانان يكون الطارى الزائد يكون جملة أجزائه مؤثرة في ازالة السابق حينئذ يجب مع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما أن يكون المؤثر في ازالة السابق بعض أجزائه الطارى دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحاً للمثل من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرناه اذا كان مؤمناً ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كان ظاهراً ايمانا الا انه ما كان عند الله ايمانا فظاهر ان الموافقة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفر او هذا هو الذى دللت الآية عليه فانما دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام أن يموت المرتد على تلك الردة أما البحث الفرعى فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت قال الشافعى رحمه الله لا إعادة عليه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا إعادة عليه فاولئك حبطت أعمالهم شرط في حبط العمل أن يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب أن لا يصير عمله محبطاً فان قيل هذا معارض بقوله ولو أشركوا ملط بهم ما كانوا يعبءون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حل المطلق على المقيد واجب لانه قول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم أجعلوا على ان من علق حكمه بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند أيهما وجدكن قال لعبدك أنت حر اذا جاء يوم الخميس أنت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحدهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه بخاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول (والسؤال الثانى) عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على ان الموت على الردة شرط لجموع الاحكام المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الآية دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه (والجواب) ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط واحد بشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما ما نفع من تعليقه بالآخر وفي مسئلتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثراً في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلاً في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (وأما السؤال الثانى) بخوابه ان الآية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في النار بشرط

الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط أما قوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصل الحبط ان تأكل الابل شيئاً يضربها فتعظم بطونها فتقرب في الحديث وان مما ثبتت الربيع ما يقتل حبطاً أو يؤلم فسمى بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه (المسئلة الثانية) المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد في وزال واعداد المعلوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المنبئون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة المأذنة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أولاً بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو ان المرتد اذا أتى بالردة فذلك الرد عمل محبط لان الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثواباً فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدلها بهذا العمل الردي الذي لا يستفيد منه فتعاقب يستفيد منه أعظم المضار يقال انه أحبط عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط ائماً أن يكون حقيقة في لفظ الاحباط وائماً أن لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المعير اليه وان كان مجازاً وجب المعير اليه لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة ان الموافقة شرط في صحة الايمان على ان القول بان أثر الفعل الحاد يزيل أثر الفاعل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما حبط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقال الى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالة ولا نصراً ولا ثناء حسناً وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى في قوله حبطت أعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لا عزالله الاسلام بانصاؤه فتكون الاعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة وأما حبط أعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاتهم للثواب الذي استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثواباً ونفعاً في الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون • قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) في الآية مسألتان (المسئلة الاولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها ووجهان (الاول) ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب انه لا عقاب علينا فيما فعلنا قبل نطعم منه أجراً وثواباً فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمناً وكان مهاجراً وكان بسبب هذه المقاتلة تيجارداً (والثاني) انه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كرم اليكم وبين ان تركه بسبب الوعيد اتبع ذلك بكرم من يقوم به فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد (المسئلة الثانية) هاجروا أي فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجرة الذي هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه مما ينبغي أن يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفارقة من الهجرة وجزاء أن يكون المراد منه ان الاحباط والاقرار بهجروه بسبب هذا الدين وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما المجاهدة فاصلها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده الى جهد آخر في نصرته دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعد آخر يحصل التأييد والقوة ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك قصير معاملة ثم قال تعالى أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان (الاول) ان المراد منه الرجاء وهو عبارة عن غنى المنافع التي يتوقعها وأراد تعالى في هذا الموضع انهم يطمعون في ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان فاعلاً بالغزو والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معاقباً للرجاء ولم يقطع به فكما في سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبننا ان

الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) هل انه واجب
 عقلا بحكم الوعد ولكنه تعالى بان لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه لا يتيقن فلا حرم كان الحاصل
 هو الرجاء لا القطع (وثالثها) ان المذكوور هو تاجوا الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد
 للانسان مع ذلك من سائر الاجمال وهو ان يرجو ان يوفقه الله اياها كما وفقه له هذه الثلاثة فلا حرم علقه على
 الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية ان الله شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يشارقون
 الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقهرين انفسهم في حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا
 ما يلزمهم في نصرته فيعقدون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤثرون ما آتوا وقلوبهم هم ووجه
 انهم الى ربهم راجعون (القول الثاني) ان المراد من الرجاء القطع واليقين في أصل الثواب والظن
 اعتمادا على كيمته وفي وقته وفيه وجود مقرنا في تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملائكة ربه ثم قال
 تعالى والله غفور رحيم أي ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ما يوا على الايمان والعمل الصالح والله غفور
 رحيم غفر لعبد الله بن جبر وأصحابه ما لم يعلموا ورجعهم (الحكم الثالث) قوله عز وجل (يسألونك عن الخمر
 والميسر قل فيها ما انتم كبير ومنافع للناس وانها ما اكبر من نفعها) اعلم ان قوله يسألونك عن الخمر والميسر
 ليس فيه بيان لهم من أي شيء سألو اذ انه يحتمل انهم سألو عن حقيقة وماديتها ويحتمل انهم سألو عن
 حل الانتفاع به ويحتمل انهم سألو عن حل نهيها وجوهرتها الا انه تعالى لما اجاب بذكر الحرمة دل على تخصيص
 الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا من الحل والحرمة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا
 نزلت في الخمر أربع آيات نزل بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تغذون منه سكر او رزقا حسنا
 وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم ثم ان عمر ومعاذ اوفروا من الصحابة قالوا يا رسول الله أفقتنا في الخمر
 فانها مذهبة للعقل مسلبة لآمال فنزل فيها قوله تعالى قل فيها ما انتم كبير ومنافع للناس فشرها قوم
 وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشر بوا وسكر واقسام بعضهم يصلي فقرأ قل يا أيها
 الكافرون اعبدوا ما تعبدون فنزل لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقد من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار
 وفيهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشعار حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار
 فضربه أنصارى بلعي بعير فشبهه مشعة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هجر اللهم بين لنا
 في الخمر بياننا فأنزل انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم متشهون فقال عمر ايتها يا رب قال القفال رحمه
 الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم أن القوم قد كانوا افوا وشرب الخمر وكان
 اعتقادهم بذلك كثيرا فلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا حرم الله في التحريم هذا التدرج
 وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم
 سكارى فافقضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لا يمكنه أن يصلي الا مع السكر فكان
 المنع من ذلك منعاً من الشرب فعنه ثم نزلت آية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم ومن الزبيد بن أنس
 أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسئلة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر
 فنقتصر الى بيان أن الخمر ما هو ثم الى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (أما المقام الاول) في بيان
 أن الخمر ما هو قال الشافعي رحمه الله كل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب
 الشديد الذي قد خذ بالزيد حجة الشافعي على قوله وجوه (أحدها) ما روى أبو داود في سننه عن الشعبي
 عن ابن عمر رضي الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والقر والحنطة والشعير
 والذرة والخمر ما خمر العقل وجها الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضي الله عنه أخبر أن
 الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والقر وهذا يدل على
 انهم كانوا يشربونها كلها خمر (وثانيها) انه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشياء الخمسة
 وهذا كالتصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضي الله عنه الحق

بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك أن عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل
 فغيره (الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم إن من العذب خمرًا وإن من التمر خمرًا وإن من العسل خمرًا وإن من البر خمرًا وإن من الشعير خمرًا
 والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح في أن هذه الأشياء داخلية تحت اسم الخمر فتكون
 داخلية تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثاني) أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن
 يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو
 حرمة الشرب فوجب أن يكون ثابتاً في هذه الاشربة قال الخطابي رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الأشياء
 الخمسة ليس لأجل أن الخمر لا يكون إلا من هذه الخمسة بأعيانها وإنما جرى ذكرها خصوصاً لكونها معهودة
 في ذلك الزمان فكل ما كان في معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة
 كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكري خبر الزبالي يمنع من ثبوت حكم الرباني غيرها (الحجة الثالثة)
 روى أبو داود أيضاً عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام
 قال الخطابي قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ما وجد منه
 السكر من الاشربة كلها والمقصود منه أن الآية للمادات على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر
 مجهولاً للقوم حسن من الشارع أن يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا أم على سبيل أن هذا
 هو مسماه في اللغة العربية أو على سبيل أن يضع اسمها شرعياً على سبيل الأحداث كما في الصلاة
 والصوم وغيرهما والوجه الآخر أن يكون معناه أنه كالخمر في الحرمة وذلك لأن قوله هذا خمر حقيقة
 هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمرًا فإن قام دليل على أن ذلك ممنوع وجب حمله مجازاً على المشابهة في الحكم
 الذي هو خاصية ذلك الشيء (الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت مثل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب أسكر فهو حرام قال الخطابي البتع شراب يتخذ من العسل
 وفيه إبطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الأبيذة وفساد القول من قال إن القليل من المسكر مباح لأنه
 عليه السلام سئل عن نوع واحد من الأبيذة فأجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو
 كان هنالك تفصيل في شيء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يمهله (الحجة الخامسة) روى أبو داود عن جابر بن
 عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسكر كثيره فقليله حرام (الحجة السادسة) روى أيضاً عن
 القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق
 قل الكف منه حرام قال الخطابي الفرق ميكال يسع ستة عشر رطلاً وفيه إيبان أن الحرمة شاملة لجميع
 أجزاء الشراب (الحجة السابعة) روى أيضاً أبو داود عن شهر بن حوشب عن أم سلمة قالت نهى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتّر قال الخطابي المفتّر كل شراب يورث الفتور والحدوث في الأعضاء
 وهذا لا شك أنه متناول لجميع أنواع الاشربة فهذه الأحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر وهو
 حرام (النوع الثاني) من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاق قال أهل اللغة أصل هذا
 الحرف التغطية سمي الخمر خمرًا لأنه يغطي رأس المرأة والخمر ما وازل من شجر وغيره من هذه وأما
 وخمرت رأس الاناء أي غطيته والخمر هو الذي يكتن شهدانه قال ابن الأثير سميت خمرًا لأنها تخامر
 العقل أي تخاطبه يقال خامر الداء إذا خالطه وأنشد لكثير * هنيئاً ثم يشاغريه مخامر * ويقال
 خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع إلى الأول لأن الشيء إذا خالط الشيء صار بمنزلة السائر فيه
 الاشتقاق دالة على أن الخمر ما يسكر كون سائر العقل كما سميت مسكرًا لأنها تسكر العقل أي تعجزه وكانها
 سميت بالمصدر من خمر خمرًا إذا ستره للغة ورجع حاصله إلى أن الخمر هو السكر لأن السكر يغطي العقل
 ويمنع من وصول نوره إلى الأعضاء فهذه الاشتقاق من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر
 فكيف إذا انضافت الأحاديث الكثيرة إليه لا يقال هذا إثبات بالقياس وهو غير جائز لأننا نقول

ليس هذا اثباتا للغة بالعباس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان أصحاب أبي حنيفة رجعهم
الله يقولون ان مسمى السكر هو الوطء ويثبتونه بالاستقاقات ومسمى الصوم هو الامسك ويثبتونه
بالاشتقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على ان الخمر هو المسكر ان الامة مجمعة على ان الآيات
الواردة في الخمر ثلاثة اشان منها: اورد باللفظ الخمر (احدهما) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة)
وردت في السكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو
المسكر (النوع الرابع) من الحجج أن سبب تحريم الخمر هو ان عمر ومعاذ اها لا يارسول الله ان الخمر مسلبة
للعقل مذهب المال فبين لنا فيه هما انما يطلب الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهباً للعقل فوجب
أن يكون كل ما كان مساوياً للخمر في هذا المعنى امانة ان يكون خراً او امانة ان يكون مساوياً للخمر في هذا الحكم
(النوع الخامس) من الحجج ان الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الأفعال معلقة بالسكر وهذا
التعليل يثبت في فعله هذا ان تكون هذه الآية نصاً في أن حرمة الخمر معلقة بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع
بان كل مسكر خراً وان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف وترك العناد علم
أن هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب حجة أبي حنيفة رجه الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى
ومن غرات الخيل والاعصاب تتخذون منه سكرًا وورزقا حسنا من الله تعالى علينا بما نأخذ السكر والرزق
الحسن وما نحن فيه سكر وورزق حسن فوجب أن يكون مباحا لان المنه لا تكون الا بالمباح (والحجة الثانية)
ما روى ابن عباس أنه عليه السلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس الا
أسقيك مما تشبه في بيوتنا فقال ما نسقي الناس بخاءم بقدر من نبيذ نشعه فقطب وجهه وردة فقال العباس
يا رسول الله افسدت على أهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدر فدفعه عليه فدعا عبداً من زمزم وصب
عليه وشرب وقال اذا اغتلت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا منتهى بالماء ووجه الاستدلال به ان التعليل
لا يكون الا من الشديد ولان المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتسلام الشراب شدته كاعتلام
البعر سكره (الحجة الثالثة) الفسك يا ثار العصابة (والجواب عن الاول) أن قوله تعالى تتخذون
منه سكرًا وورزقا حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم أجمع
المفسرون على ان تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة
امانا هنة أو مخصوصة لها وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت غرات فيه لتذهب الملوحة فتعبر طعم
الماء قليلا الى الجوضة وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة فلم يحتج حمل طبعه الكرم ذلك الطعم فلذلك
قطب وجهه وأيضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الجوضة أو الراححة وبالجملة فكل ما قل
يعلم أن الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز وأما
آثار الصحابة فهي متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه
السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر (المقام الثاني) في بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر
وبيانه من وجوه (الاول) أن الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما
حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى فكل مجموع هما اثم والآيتين دليل على تحريم
الخمر (الثاني) أن الاثم قدير اذ به العقاب وقدير اذ به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأما ما كان
فلا يصح أن يوصف به الا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال وانهم ما أكبر من نفعهم ما صرح برجحان
الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه
اثما فبأن ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون حراما وقد لا ين
السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى أن فيه اثما كان المراد أن ذلك الاثم لازم له على جميع
التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب أن يكون الشرب

محرم ومنهم من قال هذه الآية لا تمدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (أحدها) أنه تعالى أثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثاني) لودلت هذه الآية على حرمتها فلم يقعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيها ما أثبتا كبر مقتضاه أن ذلك الأثم الكبير يكون حاصله مادام ما وجوه دين ولو كان ذلك الأثم الكبير سبباً لحرمة ما وجب القول بثبوت حرمة ما في سائر الشرائع (والجواب عن الأول) أن حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرماً متى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيه ما ناله من حرمة ما لا يتصدق الخاص بوجوب صدق العام (والجواب عن الثاني) أن ما روي عن ابن عباس أنه أنزل في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرته غير مروي عنهم وقد يجوز أن يطاب الكتاب من الصحابة نزول ما هو أكثر من هذه الآية في التحريم كالتمسك إبراهيم صلوات الله عليه مشاهدة أحياء الموقر إيزاد سكوناً وطمانينة (والجواب عن الثالث) أن قوله فيها ما أثبتا كبر مقتضاه أن ذلك الأثم الماضي وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ما كان مفدة للذين كانوا قبل هذه الأمة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالوعد والمرجع من فعله ما يقال يسره إذا قرعته واختلقتوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ المال الرجل يسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسروا لنا من الجزور أو من اليسار لأنه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يجاهر على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاقسام يقال يسروا الشيء أي اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسراً لأنه يجزأ أجزاء فكانه موضح التجزئة واليسار الجازر لأنه يجزئ لحسم الجزور ثم يقال اليسارين بالقداح والمتقاسمين على الجزور أنهم ييسرون لأنهم بسبب ذلك الفعل يجزئون لحسم الجزور (وثالثها) قال الواحدي أنه من قولهم يسرلى هذا الشيء يسر يسراً ويسراً إذا وجب واليسار الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه الكلمة وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشف كانت لهم عشرة قداح وهي الأرقام والأقلام والقند والتروم والرقب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعل والمنافس والمسخ والسفج والوعد لكل واحد منها أربع معلوم من جرور يصرونها ويجزونها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزءاً الثلاثة وهي الميسج والسفج والوعد وبعضهم في هذا المعنى شعر

لما في الدنيا مهام ليس فيها ربح وأسامير وغد وسفج وميسج

فلهذه اسم والتروم اسمان والرقب ثلاثة وللحلس أربعة وللمنافس خمسة والمسبل ستة وللمعل على سبعه يجزئونها في الربابة وهي الخردلة ويضعونها على يد عدل ثم يخلطها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قد سامها فنخرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ النصب الميسر به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئاً وعزم ثمن الجزور كله وكانوا يدعون تلك الانصباء إلى الفسقراء ولا يأكلونها ويفخرون بذلك ويدعون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار أم هو اسم لجميع أنواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أياكم وهاتين الكلمتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين وبجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجزور وأما الشطرنج فروى عن علي عليه السلام أنه قال الترد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه إذا خلا الشطرنج عن الرهان والانسان من الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراماً وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال أو أخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قماراً ولا ميسراً والله أعلم أما السبق في الخف والخافز فيا لاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب سبق والرمي من كتب الفقه (المسئلة الخامسة) الأثم الكبير فيه أمور (أحدها) أن عقل الإنسان أشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الأشرف فهو أخسر فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور وتقريره أن العقل انما يسمى عقلاً لأنه يجري مجرى عقل

النساة فان الانسان اذا ادعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعاً له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بنى الطمع
الداعي الى فعل القباح خالي عن العقل المانع منها والتقرىب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على
سكران وهو يبزل في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضي ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء
طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانهم اتريد في جرائك فقال ما انا
باخذجولي بيدي فادخله جوفي ولا أرضي أن أصبح سبيد قوم وأمسى سفيهم (وثانيها) ما ذكره الله
تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه المعصية من
خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بهم أكثر ومواظبته عليها أتم كان الميل اليها أكثر وقوة النفس عليها
أقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك
العمل أكثر كان قنوره أكثر ونفرتة أتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه أكثر كان نشاطه
أكثر ورغبته فيه أتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر
الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم أنفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل
حصلت القباح بأسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر ام الخبائث وأما الميسر فالاثم فيه انه يقضي
الى العداوة أيضا ما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه أكل مال بالباطل وذلك أيضا يورث العداوة لان
صاحبه اذا أخذ ماله بما نا بغيضه جدا وهو أيضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة في قوله
ومنافع للناس فمنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوا هوان النواحي وكان المشتمى اذا ترك المماكة
في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكان تكثرا بآحهم بذلك السبب ومنها انه يقوى الضعيف ويهضم
الطعام ويبين على الباء ويسلي الحزون ويشجع الجبان ويسخي الخيل ويصفي اللون وينش الحرارة
الغريزية ويريد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لان من قر لم يأكل من
الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدى ان الواحد منهم كان ربما قر في المجلس الواحد مائة بغير
فيحصل له مال من غير كد وعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب منه المدح والثناء (المسئلة السادسة)
قرأ سورة والكسافي كثره بالثناء المنقولة من فوق والبقاؤن بالباء المنقولة من تحت حجة كسافي
ان الله وصف أنواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر أعدادا من الذنوب فيها ولان النبي صلى الله عليه وسلم لعن عشرة
بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيها ولان الاثم في هذه الآية كالضاد للمنافع لانه قال فيها ما اثم
ومنافع وكان المنافع أعدادا كثيرة فكذلك الاثم فصار التقدير كانه قال فيها ما ضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة
المباقي ان المبالغة في تعظيم الذنب انما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله تعالى كثر الاثم وكثر
ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا وأيضا القراءات في قوله واغما أكبر بالباء المنقولة من تحت وذلك

يرجع ما قلناه (الحكم الرابع) قوله تعالى (وبسألوك ماذا ينفعون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات
لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصروف وأعيد
هنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لا تسر به من مذهب رجل وخلقته ما قلان
هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقته كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله
يحضن على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوهم مقدار ما كافوا به هل هو كل المال أو بعضه فاعلمهم الله
ان العفو مقبول وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى رحمه الله أصل العفو في اللغة
الزيادة قال تعالى خذ العفو وأمر بالعرفة وقال أيضا حتى عفو أى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال
القفال العفو ما سهل ويسر مما يـكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفا لك أى ما تسر ويشبه أن
يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة
الخييل والرقب فها تواربع عشر أمواكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقب ويقال أعني فلان

فلا يجهل إذا أوصل اليه من غير الخاف في المطالبة وهو راجع الى الخفيف ويقال أعضاء كذا عذر اصغروا
إذا لم يكدر عليه بالأذى ويقال خذ من الناس ما غنات أي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو أي ما سهل
لك من أخلاق الناس ويقال للأرض السهلة العفو وإذا كان العفو هو التيسير الغالب ان ذلك انما يكون
فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تزمه مؤتبه فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى
التفسير الذي ذكرناه وحله التأويل ان الله تعالى أذب الناس في الاتفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة
والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوانا للشیاطين
وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والمزينا اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند أحدكم شيء فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وعكذا وهكذا وقال عليه الصلاة
والسلام خير الصدقة ما أبت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بثلث البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا أمك غيرها
فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال هاهاها مفضيا فأخذها منه ثم حذفها
بعث لو أسأته لا وجعته ثم قال يا تقي أحدكم بما لا يثبت غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن
ظهور غنى خذها فلا حاجة لنا فيها ومن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يجلس لاهله قوت سنة وقال الحكماء
الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فلا اتفاق الكثير هو التبذير والتقليل جدا هو التقصير والعدل هو
الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدا شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الحقيقة
فشرع اليهود ميثاء على المشونة السامة وشرع النصارى على المساحة السامة وشرع محمد صلى الله عليه
وسلم متوسطا في كل هذه الامور فذلك كان أكمل من الكل (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمر والعفو
بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذابغى الذي يستفرون ملته كانه قال ما الذي يستفرون فقال
هو العفو ومن نصب كان التقدير ما يستفرون وجوابه يستفرون العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان
المراد بهذا الاتفاق هو الاتفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بأنه هو الاتفاق الواجب فلهم قولان
(الاول) قول أبي مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة بخلاف ذكرها ههنا على سبيل الاجمال وأما
تفاصيلها فخذ كورة في السنة (الثاني) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا أموريين
بان يأخذوا من مكاسبهم ما يفتقروا اليه في عامهم ثم يفتقروا الباقى ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا
التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثاني) ان المراد من هذا الاتفاق هو الاتفاق على سبيل
التطوع وهو الصدقة واجبه هذا القائل بأنه لو كان مفروضاً بين الله تعالى مقداره قبل ان يبين بل
قوضه الى رأى الخاطب علما انه ليس بفرض وأجيب عنه بأنه لا يبعد أن يوجب الله شيئا على سبيل الاجمال
ثم يذكر تفصيله ويثبته بطريق آخر أما قوله كذلك بين الله لكم الآيات فانه انى يفت لكم الامر
قبلا ألم عنه من وجوه الاتفاق ومصارفه فكذلك آياتكم في مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله
لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير
كذلك بين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثاني) كذلك بين الله لكم
الآيات فيعرفكم ان الظهور والمبسر فيه ما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة فاذا تفكرتم في أحوال
الدنيا والآخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم ان اتفاق الناس في
وجوه الخير لاجل الآخرة وامساك لاجل الدنيا فتفكرون في أمر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لا بد من
ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما أمكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين ففرض
التقديم والتأخير على ما في الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز (الحكم الخامس)
* قوله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تحاططوهم فآخروا نكم والله يعلم المقدم
المتصل ولو شاء الله لا عنكم ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان أهل الجاهلية كانوا قد

اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وزعموا تزوجوا باليتيم طمعا في مالها أو تزوجوها من ابن له لئلا يخرج مالها
من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وأنزل
في الآيات وان خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا امطاب لکم من النساء وقوله يستفتونک فی النساء قل
الله ینسبکم فیہن وما یتلی علیکم فی الکتاب فی تہای النساء الا لا یأتونہن ما کتب لہن وترغبون أن
تنکحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا باليتامى بالقسط وما نفعوا من خير فان الله كان به عليفا
وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من أموالهم
والقيام بامورهم فعند ذلك اختل مصالح اليتامى وسادت معيشتهم فقتل ذلك على الناس وبقوا
متحيزين ان تخاطبواهم وتولوا أمر أموالهم استعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختل
معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل أنهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل أن السؤال
كان في قلبهم وانهم غموا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الآية ويرى
أنه لما نزلت تلك الآيات اهتزوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام
فيه ضل منه شيء فيتركه ولا يأكله حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرا باعظم ذلك
على ضعفه المسلمين فقال عبد الله بن ربيعة يارسول الله ما لكنا منازل تسكنهم الايتام ولا كنا يجسد طعاما
وشرا با يفرد هذه اليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه
(أحدها) قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما
لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لان هذا المنع أعظم تأثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه أيضا
اصلاح ماله كلا تأكله النفقة من جهة التجارة ويدخل فيه أيضا معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى
أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب والطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل أي هذا العمل خير له من أن
يكون مقصر في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم أيضا أي هذا العمل خير لليتيم من حيث أنه يتقوى صلاح
نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم
خير لا يتناول الاتدبير أنفسهم دون مالههم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدي الى اصلاح ماله بالتمشية
والزيادة يكون اصلاحا فلا يتبع دخوله تحت الظاهر وهذا القول أحسن الاقوال المذكورة
في هذا الموضع (وثانيها) قول من قال الخير عائد الى الولي يعني اصلاح أموالهم من غير عوض ولا اجرة
خير للولي وأعظم أجزاله (والثالث) أن يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح
خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول أولى لان اللفظ مطلق فخصه به بعض
الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخير العائدة الى الولي والى
اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالحال فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضمومة
فيلزم أن يكون عين المتكفل اصلاح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله
وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكيفية أما قوله تعالى وان تخاطبواهم فاخوانكم ففيه مسائل
(المسئلة الاولى) المخالطة جمع يتعد فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلط ويقال خلوط الرجل اذا جرت
والخلوط الجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزوال عقله (المسئلة الثانية) في تفسير الآية وجوه
(أحدها) المراد وان تخاطبواهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم
ميزوا طعامهم عن طعام أنفسهم وشرابهم عن شراب أنفسهم ومسكنهم عن مسكن أنفسهم فأنه تعالى اباح
لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بماله ولده فان هذا يدخل في حسن
العشرة والمراعاة والمعنى وان تخاطبواهم بما لا يتضمن افساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون
المراد بهذه المخالطة ان يتفقوا باموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل والقائلون به هذا القول
منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا أو فقيرا ومنهم من قال اذا كان القيم غنيا لم يأكل من ماله لان ذلك

فرض عليه وطالب الاجرة على العمل الواجب لا يجوزواحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف
ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما ان كان القيم فقيرا فقلوا انه يأكل بقدر الحاجة وترد اذا ايسر فان
لم يوسر فقلنا من اليتيم وروى عن عمر رضي الله عنه انه قال انزات نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولي اليتيم
ان استغنيت استعفت وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا او اكل
بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) ان يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتيم بالمال
أنفسهم على سبيل الشراكة بشرط رعاية جهات المصلحة والغيطة للمعنى (والقول الرابع) وهو اختيار أبي مسلم
ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفيتم الا تفسطوا في اليتيم فانكم لو اوقوه عز من
قائل ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول
راجع على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط اليتيم نفسه والشركة خلط المال (وثانيها) أن
الشركة داخله في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك
لحمل الكلام على هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى فاحذروا انكم تدل على أن المراد بالخلط هو
هذا النوع من الخلط لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحرى اذا كان
مسلم فوجب أن تكون الإشارة بقوله فاحذروا انكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) انه تعالى قال
بعد هذه الآية ولا تتكفروا المشرك حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المنسوبة اليها انما هي في اليتيم
الذين هم اكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تتكفروا عنهم لما كيد الافة فان كان اليتيم من المشركين
فلا تفعلوا ذلك (المسألة الثالثة) قوله فاحذروا انكم أي فهم اخوانكم قال الفراء ولونصبتكم كان صوابا
والمعنى فاحذروا انكم تخاطبون أما قوله واقه يعلم المفسد من المصلح فقل المفسد لا موالهم من المصلح لها
وقيل يعلم ضمائر من أراد الفساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهروا من أنفسكم
ارادة الاصلاح فاذا لم تزيدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فقله مطلع على ضمائرهم عالم
بما في قلوبكم وهذا مديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغيبة لنفسه وليس له أحد يرأى عنها فمكانه
تعالى قال لما لم يكن له أحد يتكفل به صالحه فان ذلك التكفل وانا المطالب لولييه وقيل والله يعلم
المصلح الذي يلي من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بحاله ويعلم المفسد الذي لا يلي من اصلاح أمر اليتيم
ما يجوز له بسببه الانتفاع بحاله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح متكم لما هم
تعالى ولوشاء الله لا اعتكم ففهم مسائل (المسألة الاولى) الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال أعنت
فلان فلانا اذا وقع فيما لا يستطيع الخروج منه وتعبته تعبنا اذا دبس عليه في سؤاله وعنت العظم الجبور
اذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكمة عبوت اذا كانت شاقة كدودا ومنه قوله تعالى
عزير عليه ما عنت أي شديد عليه ماشق عليه وبقال اعنتني في السؤال أي شدد علي وطلب عنتي وهو
الاضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما مصلحتهم من أموال اليتيم موقفا وقال عطاء
ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلكم على أنفسكم واضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج
ولو شاء الله لكفكم ما ابتدع عليكم (المسألة الثانية) احتج الجباة بهذه الآية فقال انه ابتدل على انه
تعالى لم يكف العبد بما لا يقدر عليه لأن قوله ولو شاء الله لا اعتكم بدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات
والضيق في التكليف ولو كان مكافعا لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم
أن وجه هذا الاستدلال ان كلمة لوفيقا انتفاء الشيء لا انتفاء غيره ثم سألو أنفسهم بان هذه الآية وردت في حق
اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعوم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى
فيه قدرة الاصلاح لأن هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول
تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لا اعتكم مع انه كلفه بما لا يقدر عليه ولا بدليل له الى فعله وأيضا فالاعنات لا يصح
الا فيمن يتمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعندنا انهم الولي

إذا استمار الإصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه ولو شاء الله لا عنكم
(والجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبي بهذه الآية
على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصغره بالقدره على الاعانت ما جاز أن يقول ولو شاء الله
لا عنكم وللنظام أن يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعانت فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه
تعالى والله أعلم (الحكم السادس) * قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمن) ولامه مؤمنة

خير من مشرك ولو أعجبتمكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وابعدهم ومن خير من مشرك ولو أعجبكم
أولئك يدعون الى النار والله يدعوا الى الجنة والمغفرة بأذنه وبين آياته للناس لعلهم يتذكرون (اعلم ان
هذه الآية تفسير قوله ولا تنكحوا بعهم الكفار وقرئ بضم النساء أي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة
لا يزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية ابتداء حكم وشريع أو هو متعلق بما تقدم
فالاكتفاء على انه ابتداء نزع في بيان ما يحل ويحرم وقال أبو مسلم بل هو متعلق بقصة اليساى فانه تعالى
انما قال وان نكحنا طوهم فاخواتكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في اليساى وان ذلك
أولى مما كانوا يعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان أمة مؤمنة خير من مشرك وان بلغت النهاية فيما
يقع في الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليساى وعلى تزويج اليتام عند البلوغ ليكون ذلك
داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وصلاح أموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية
مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثدين أبي مرثد حليف النبي
هاشم الى مكة اخبرهم اناسا من المسلمين بها امر ان عند قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خديلة له في الجاهلية
أعرضت عنه عند الاسلام فالتقت الخلو فعرها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعدوها أن يستأذن الرسول
صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر عناق
وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلاف الناس في لفظ
النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجود (أحدها) قوله
عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وشهود وقتب النكاح على الولي والشهود والمتوقت على الولي
والشهود وهو العقد لا الوطاء (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح دل
الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعنا ان السفاح مشتق على الوطاء فلو كان النكاح استعمال الوطاء
لا منع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى وانكحوا الاباى منكم والصالحين من عبادكم
واما نكحكم ولاشك ان لفظ انكحوا لا يمكن جملة الاعلى العقد (ورابعها) قول الاعشى أنشد الواحدي
في البسيط

فلا تقر بن من جارة ان سرها * عليك حرام فانك بن أو نأما

وقوله فانك بن لا يمتثل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقر بن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد
وتزوج والافتأيم وتجنب النساء وقال الجمهور من أصحاب أبي حنيفة انه حقيقة في الوطاء واحتجوا عليه
بوجود (أحدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره في الحل تمتد الى غاية
النكاح والنكاح الذي تنهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بليل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوق
عسله ويذوق عسله يمتثل فوجب أن يكون المراد منه هو الوطاء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام
ناكح اليمملعون وناكح البهيمه ما عاون أبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) أن النكاح في اللغة
عبارة عن الضم والوطاء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعام عينه وفي المثل انكحنا الفراء
فمنرى وقال الشاعر

التساركن على طهر نساءهم * والناكح بن بطي دجلة البقرا

وقال المتنبى

انكحت صم حصاها ختب بعمله * تعرت في ذلك السهل والجليل

ومعنا لوم ان معنى الضم والوط في المباشرة اتم منه في العقد فوجب جله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوط فيحسن استعمال هذا اللفظ فيه ما يجدها قال ابن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب في الاستعمال فرقا طيفا حتى لا يحصل الالتباس فإذا قالوا نكح فلان فلا بد أن أرادوا أنه تزوجها وعقد عليها وإذا قالوا نكح امرأته أو زوجته لم يريدوا غير الجماع لانه إذا ذكر أنه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم يحتمل الكلام غير الجماع فلهذا انما ماني هذا اللفظ من البحث وأجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية أي لا تعتقدوا وعلمون عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من أهل الكتاب فأنكر بعضهم ذلك والأكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك شديدا فيهم الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ذات هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهم مشرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذه التثليث اتماما أن يكون لا اعتقادهم وجود صفات ثلاثة أو لا اعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والأول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه نبييا وإذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول بآيات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم أثبتوا ذاتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فأنهم جوزوا في أقنوم الكلمة أن يحل في عيسى وجوزوا في أقنوم الحياة أن يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالآفانيم ذوات قائمة بانفسها المجوزو واعليها الاتقيال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون بآيات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك وقول بآيات الالهة فكانوا مشركين وإذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب أن يكون اليهودي كذلك ضرورة أنه لا قائل بالفرق (ورابعها) ما روي انه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال اذا اقيمت عددا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وان أبوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم حتى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك فقبل على ان الذي يسمى بالمشرك (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الاصم فقال كل من يحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكروين صدوره عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انما سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد أثبتوا شركه بكانه سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع به كفرهم مشركين لانه لا معصية لاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعتراض القاضي فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافته الى غير الله تعالى كان مشركا أمّا اذا أنكرك ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدرا للعباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا فاما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فنسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذلكها هنا فهذا المجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من أبابا ان الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين في الذكر وذلك يدل على ان أهل

الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا
 والنصارى والصابئين والمجوس والذين أشركوا قال أيضا ما يؤد الذين كفروا من أهل الكتاب
 ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف
 أحدهما على الآخر وذلك يوجب التغاير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين
 ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فان
 قولوا انما خص بالذكر تنبيه على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فهنا أيضا انما خص عبدة
 الاوثان في هذه الآيات بهذا الاسم تنبيه على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة
 ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى يدرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم
 وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي
 والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واجتماعه على ذلك بانه قد نواتر النقل عن الرسول عليه
 الصلاة والسلام انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت اليها أصلا أو كان شاكاً
 في وجوده أو كان شاكاً في وجود الشرك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكراً للبعث والقيامة فلا جرم
 كان منكراً لله سبحانه والتكليف وما كان يعبد شيئاً من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا
 يقولون انهم شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء مشقة ماؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم
 كانوا قترين بالله العالم واحد والله ليس له في الالهية معين في خلق العالم وتدبيره وشريك وتطير اذا ثبت هذا
 ظهور ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة
 وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة وبالله
 التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الاعبد الاوثان قالوا ان قوله تعالى
 ولا تشكعوا المشركين هي عن نكاح الوثنية أما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا
 ظاهر قوله تعالى ولا تشكعوا المشركين يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة أصلاً سواء كانت من أهل الكتاب
 أو لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثر من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل أن يتزوج بالكفاية
 وعن ابن عمر وعبد بن الحنفية والهادي وهو أحد الأئمة الزيدية ان ذلك حرام بحجة الجهور وقوله تعالى في سورة
 المائدة والمحذرات من الذين أتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز
 أن يكون المراد منه من آمن بعد ان كان من أهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى أولاً أحل
 المحذرات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من أول الامر ولان
 قوله من الذين أتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة وبما يدل على جواز ذلك ما روى
 ان العصاية كانوا يتزوجون بالكفايات وما ظهر من أحد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعاً على الجواز
 نقل ان حذيفة تزوج يهودية وأنهم اذ في كذب اليه عمر ان دخل سيلاً فكتب اليه أنزعم انها حرام فقال لا
 ولكنني أخاف وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج نساء أهل
 الكتاب ولا يتزوجون نساء ما ویدل عليه أيضاً الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
 انه عليه الصلاة والسلام قال في الجوس سنة اهل الكتاب غيرنا حتى نسأهم ولا آكل ذبايحهم
 ولولم يكن نكاح نسائهم جائزاً لكان هذا الاستثناء عبثاً واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور (أولها) ان
 لفظ المشرك يتناول الكفاية على ما بيناه فقله ولا تشكعوا المشركين حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكفاية
 والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا في الآية ما يدل على تأكيده ما ذكرناه وذلك
 لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا
 للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف هو لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركين لانهم سئل
 يدعون الى النار وهذه الجملة قائمة في الكفاية فوجب القطع بكونها محرومة (والجمل الثانية) لهم ان ابن عمر سئل

عن هذه المسئلة فتلاية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساوقا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لماسئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك العين فقال أحلتها ما آتت وحرمته ما آتت فيكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذلك ههنا (الحجة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمردة في انه لا يجوز ايراد المقد عليها (الحجة الرابعة) التمسك باثر عمر حكى ان طلحة فكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر رضي الله عنه عليهم ما غضب أشد اقلنا نحن نطلق بأمر المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقه فقد حل نكاحه ولكن انتزعتهن منكم أجاب الاقولون عن الحجة الاولى بان من قال اليه ودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرک فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أنهن من هذه الآية فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه منحصرا أقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب التصير اليه أما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشرکة متطاهرة بالتحالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انما تحمله على المقالة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضى حصول ذلك النكاح الى المقالة أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا قول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الاختين في ملك العين لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه أما ههنا قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من قوله ولا تنكحوا المشرکات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (بخوابه) انما فرقتا بين الكتابية وبين المردة في أحكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ما أضاف في هذا الحكم وأما التمسك باثر عمر فقد قلنا عنه انه قال ليس بجرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت أن الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجود (أحدها) انما يثبت بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقیم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشرکات قال القاضي كونهن قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشرکات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع ادفع وصف هذه الآية بانها ناسخة لانه ثبت في أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين أما ان كان جواز نكاح المشرکة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة أما قوله تعالى ولا ممة مؤمنة خير من مشرکة ولو أعجب بكم فقه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو مسلم اللام في قوله ولا ممة في افادة التوكيد تشبه لام القسم (المسئلة الثانية) الظير هو النفع الحسن والمعنى ان المشرکة لو كانت ثابتة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان متعلق

بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدين والدين خير من الدنيا ولان الدين اشرف الاشياء عند كل أحد
فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدين من الصحة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد
وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شيء من منافع الدين من تلك المرأة وقال بعضهم المراد
ولامة مؤمنة خير من حرة مشركه واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) ان اللفظ
مطلق (والثاني) ان قوله ولو أعجبنيكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو أعجبنيكم بحسبها أو مالها
أو حريتها أو نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو أعجبنيكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائي ان الآية دالة
على ان القادر على طول الحرمة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب أبي حنيفة وذلك لان الآية دلت
على ان الواحد طول الحرمة المشركه يجوز له التزوج بالامة لكن الواحد طول الحرمة المشركه يكون لا محالة
واحد طول الحرمة المسلمة لان سبب التفاوت في الكفر والايان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه في أهبة
النكاح فيلزم قطعها أن يكون الواحد طول الحرمة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف في هذه
المسئلة (المسئلة الرابعة) في الآية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح
المشركه ثم قوله ولا امة مؤمنة خير من مشركه يقتضي جواز التزوج بالمشركه لان لفظة أنفل تقتضي المشاركة
في الصفة ولا حدها منية قلنا نكاح المشركه مشكل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشكل على منافع
الآخرة والنفعان يشتركان في أصل كونهما نفعا الان نفعا الآخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله
أعلم أما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا ان المراد به المكل وان المؤمنة لا يحل
تزوجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة وقوله ولا بعد مؤمن خير من مشركه فالكلام فيه على
نحو ما تقدم أما قوله أولئك يدعون الى النار فاعلم ان النار فاعلم ان النار فاعلم ان النار فاعلم ان النار
مالي أدعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار فاعلم ان النار فاعلم ان النار فاعلم ان النار فاعلم ان النار
فكيف يدعون اليها وجوابه انهم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها (أحدها) انهم يدعون
الى ما يؤدى الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة
في المطالب والاعراض وربما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل
احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكيف يحتمل أن يصير المسلم كافرا بسبب الالة والمحبة يحتمل أيضا أن يصير
الكافر مسلما بسبب الالة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا فيبقى أصل الجواز قلنا ان
الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير أن يقتل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به من يد ثواب ودرجة وبتقدير
أن يقتل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائرين أن يلحقه من يد
نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجع الله
تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثاني) ان في الناس من حمل قوله أوائل يدعون الى النار
انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركها وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل
من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذميمة وبين غيرها فان الذميمة لا تحل زواجها على المقاتلة فظهر
الفرق (التأويل الثالث) ان الولد الذي يحدث بعاداه الكافر الى الكفر فيصير الولد من أهل النار
فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث أمرنا بالتزويج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من أهل
الجنة أما قوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ففهم قولان (القول الاول) ان المعنى وأولياء
الله يدعون الى الجنة فكانه قيل أعداء الله يدعون الى النار وأولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا حرم
يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات الا واثق من أعداء الله تعالى وان ينكح المؤمنات فانهم
يدعون الى الجنة والمغفرة (والثاني) انه سبحانه لما بين هذه الاسكام وأباح بعضها وحرم بعضها قال يدعو
الى الجنة والمغفرة لان من تمسكهم استحق الجنة والمغفرة أما قوله باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل
الذي يستحق به الجنة والمغفرة وتظهر مقوله وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله وقوله وما كان لنفس أن

تحت الابدان اية وقوله وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله وقرأ الحسن والمغيرة باذنه بالرفع أي والمغيرة
حاصلة بتفسيره أما قوله وسيز آياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر (الحكم السابع) • قوله تعالى
(وبأولئك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فامسكن
من حيث أمركم الله إن الله يحب المتطهرين) في الآية مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أنه
تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الأسئلة فذكر الثلاثة الأولى بغير الواو وذكر الثلاثة الأخيرة بالواو
والسبب أن سؤالاتهم عن تلك الحوادث الأولى وقع في أحوال متفرقة فلم يثبت فيها بحرف العطف لأن كل
واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألوا عن المسائل الثلاثة الأخيرة في وقت واحد فجاء بحرف الجمع
لذلك كأنه قيل يجمعون تلك السؤالات عن الطهر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة
الثانية) روي أن اليهود والنجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا
يجمعونهم ولا يسألون بالمحيض وإن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم
يجالسوها على فرش ولم يسأكنوها في بيت كفعل اليهود والنجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر
الآية فأنزجوهن من بيوتهم فقال ثامن من الأعراب يا رسول الله البرد شديد والنياب قليلة فإن أترأى من
بالنياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرنا هلك المحيض فقال عليه الصلاة والسلام إنما أمرتكم أن
تعتزلوا جماعتهن إذا حضن ولم آمركم بأنزاجهن من البيوت كفعل الأعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا
الرجل يريد أن لا يدع شيئاً من أمرنا إلا خلقنا فيه ثم جاء عباد بن بشير وأبيد بن حضير إلى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فأخبراه بذلك وقال يا رسول الله أفلا تنكحهن في المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب عليهما فقاسما فجاءته هديفة من بن قارسل النبي صلى الله عليه وسلم البهما
فقتلها فقتلنا أنه غضب عليهما (المسئلة الثانية) أصل المحيض في اللغة السيل يقال حاض
السيل وفاض قال الأزهرى ومنه قيل للحوض حوض لأن الماء يحيض إليه أي يسيل إليه والعرب
تدخل الواو على الباء والياء على الواو لأنهما من جنس واحد إذا عرفت هذا فنقول إن هذا البناء قد
يجي في الموضع كالميت والمقبل والمغيب وقد يجي أيضاً بمعنى المصدر يقال حاضت محيضاً وجاء محيضاً ويات
ميتاً وحكى الواحدى في البسيط عن ابن السكيت إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال
يكبل وحاض يحيض واشباهه فإن الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك حال حاله وهذا مجمله
يذهب بالكسر إلى الاسم وبالفتح إلى المصدر ولو فتحهما مجعلاً أو كسرهما في المصدر والاسم لم يأت في قول العرب
المعاش والمعيش والمغاب والمغيب والمساير والمسير ثبت أن لفظ المحيض حقيقة في موضع المحيض وهو أيضاً
اسم لنفس المحيض وإذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد بالمحيض ههنا المحيض
وعندي أنه ليس كذلك إذ لو كان المراد بالمحيض ههنا المحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء في المحيض معناه
فاعتزلوا النساء في المحيض وبكون المراد فاعتزلوا النساء في زمان المحيض فيكون ظاهره مانعاً من الاستمتاع
بهما فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بطرق النسخ والتخصيص إلى
الآية ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل إما إذا حملنا المحيض على موضع المحيض كان معنى الآية فاعتزلوا
النساء في موضع المحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع المحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يثبت على
الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان مشتركين بعين وكان حمل على أحدهما يوجب
محدوراً على الآخر لا يوجب ذلك المحدور فإن حل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحدور وأولى هذا إذا
سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع اتنا علم أن استعمال هذا اللفظ في الموضع أكثر وأشهر
منه في المصدر فإن قيل الدليل على أن المراد من المحيض المحيض أنه قال هو أذى أي المحيض أذى ولو كان
المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير أن يكون المحيض عبارة عن المحيض فالمحيض
في نفسه ليس بأذى لأن المحيض عبارة عن الدم المخصوص والأذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم

لا يكون نفس العرض فلا بد وان يقولوا المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى وإذا جاز ذلك فيجوز لنا
أيضا ان نقول المراد ان ذلك الموضع ذو أذى وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد من الحيض الأول هو الحيض
ومن الحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندى في هذا
الموضع وبالله التوفيق أما قوله قل هو أذى فقال عطاء وقتادة والسدي أى قدر واعلم أن الأذى في اللغة
ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في الحيض الاعتزال التقي عن الشيء قدم ذكر العلة وهو الأذى ثم
رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع ان
اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقد اتت بضمة هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لأن دم الحيض دم
فاسد يتولد من فضله تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولوا احتبست تلك الفضلة لم رضت المرأة فذلك الدم
جار مجرى البول والغائط فكان أذى وقدر أدام الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق
تفجر في حق الرحم فلا يكون أذى هذا ما عندى في هذا الباب وهو قاعدة طبية وبقريرها يتخلص ظاهر
القرآن من الطعن واقع علم براده (المسئلة الرابعة) اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية وينفع عليه
أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فامرأان (أحدهما) المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى
ولا يحل لهن أن يكفن ما خلق الله في ارحامهن قبل في تفسيره المراد منه الحيض والحمل وأدام الاستحاضة
فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في دم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القرآن (والنوع الثاني) من صفات دم الحيض
الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها (فأحدها) انه أسود (والثاني) انه تخين
(والثالث) انه محترق وهو المحترق من شدة حرارته (الرابعة) انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) ان له
رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة (السادسة) انه يجزأ وهو
شديد الحرارة وقيل ما تحصل فيه كدورة تشبه البعاب البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس
من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوف بهذه الصفات فهو دم الحيض وما
لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكليف وزوالها انما يكون لعارض
الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه
الصفات قد تشبه على المكاف فاجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات بقضى عسرا ومشتة فالشارع
قد روي عنه ما مضى من صفات الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومضى من صفات
خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر
والمشتة من المكاف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد
ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض ينص القرآن انما هو حذر الجماع
على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي
رحمه الله تعالى أقلها يوم وليلة وأكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول على بن أبي طالب وعطاء بن أبي رباح
والاوزاعي وأحمد واسحق رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة والثوري أقله ثلاثة أيام وليلة يمين فان نقص عنه
فهو دم فساد وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء
ان أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما ثم ترك وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة
فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد أياما فكذلك واحتج أبو بكر الرازي في أحكام القرآن على فساد
قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة
فكان يلزم أن لا يوجد في الدنيا استحاضة لان كل ذلك الدم يكون حياضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع
الامة ولانه روي ان فاطمة بنت أبي جحش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني أستحاض فلا أطهر وأيضاً
روي ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل أخبرهما

ان منه ما خرج من دم الاستحاضة فبطل هذا القول والله أعلم واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل
 ان يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم
 الحيض فاذا علمنا ثبوتها احكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها احكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامر بين مكان
 ما ريان الحيض مجبه ولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكم
 ببقاء التكليف الاصلية فبذلك الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين وحجة مالك
 من وجهين (الاول) ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود
 المحتمل فحي كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء
 في المحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي جحش اذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة (الحجة الثانية)
 انه تعالى قال في دم الحيض هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر وصف كونه أذى في معرض بيان العلة
 لوجوب الاعتزال وانما كان أذى للرأفة المنكرة التي فيه واللون الفاسد والحدة القوية التي فيه واذا كان
 وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عما بالعدلة المذكورة في كتاب
 الله تعالى على سبيل التصريح وعندى ان قول مالك قوى جدا أما الشافعي فاحتج على أبي حنيفة بوجهين
 (الحجة الاولى) انه وجد دم الحيض في اليوم بيلته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم
 الحيض بأنه أسود محتمل فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في
 المحيض تركا للعمل بهذا الدليل في الأقل من يوم وليلة وفي الأكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين أبي
 حنيفة فوجب أن يبقى معمولا به في هذه المدة (الحجة الثانية) للشافعي في جانب الزيادة ما روى انه صلى الله
 عليه وسلم لما وصف النساء بنقته ان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احديهن شطرها لاتصلي وهذا يدل على
 ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض
 نصف عمرها ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لاتصلي نصف عمرها أجاب أبو بكر الرازي عنه من
 وجهين (الاول) ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) انه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا
 نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها (الجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف
 يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلبا لك شطرا أي نصفه وعن الثاني ان قوله
 عليه السلام تمكث احديهن شطرها لاتصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الا زمان
 البلوغ واحتج أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه (الحجة الاولى) ما روى عن أبي أمامة عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر فان صح هذا الحديث
 فلا معدل عنه لاحد (الحجة الثانية) ما روى عن أنس بن مالك وعثمان بن أبي العاص الثقفي انه ما قال
 الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام الى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما)
 ان القول اذا ظهر غن العصبى ولم يخالفه أحد كان اجماعا (والثاني) ان التقدير مما لا سبيل الى العقل
 اليه متى روى عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجة الثالثة) قوله عليه
 السلام لحنمة بنت جحش تحيض في علم الله سبعا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه أن يكون حيض
 جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل
 (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لقول ذوى
 الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احديهن الايام والليالي لاتصلي وهذا الخبر يدل على ان
 مدة الحيض ما يتبع عليه اسم الايام والليالي وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لانه لا يقان في الواحد والاثني
 لفظ الايام ولا يقال في الزائد على العشرة أيام بل يقال أحد عشر يوما أما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها أيام
 وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي جحش دعي الصلاة أيام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة
 الى العشرة وفي حديث أم سلمة في المرأة التي سالتها انها ترق الدم فقال تستظر عدد الليالي والايام التي كانت

تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ثم تغتسل وتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان
 مقدرا بذلك المقدار قلنا انه عليه السلام ما سألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على
 ان الحيض مطلقا مقدرا بما يطلق عليه انفا الايام وأيضا قال في حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع
 الصلاة أيام حيضها وذلك عام في جميع النساء (الحجة الخامسة) وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ
 المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوب ما ترك العمل بها
 في الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيمادون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيمادون
 الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فاورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء
 فاورث شبهة فلم نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام
 الفقهاء في هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن
 الحيض وانفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلقوا في انه هل يجوز الاستمتاع
 بمادون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا الحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على
 تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشيء بالذكري يدل على
 ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع أما من يفسر الحيض بالحيض
 كان تقدير الآية عنده فاعتزوا النساء في زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة
 ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة وبالله التوفيق أما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
 فإذا تطهرن فأنوهن من حيث أمركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن أي ولا تتجامعهن يقال قرب الرجل
 امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيده لقوله تعالى فاعتزوا النساء في الحيض ويمكن أيضا جعلها على فائدة
 جميلة جديدة وهي أن يكون قوله فاعتزوا النساء في الحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم وقوله
 ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن
 كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وأبو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ
 حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم حتى يطهرن حتى يزول الدم لان يطهرن من طهرت
 المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد
 فهو على معنى يطهرن فادغم كقوله يا أيها المزمل وبأيها المتزمل والمقدر وبالله التوفيق (المسئلة
 الثانية) أكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد أن تغتسل
 من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن أبي حنيفة انها ان رأت الطهر
 دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وان رأت اعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاعتبال حجة الشافعي من وجهين
 (الحجة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا وصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما
 وجب الجمع بينهما ما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقييل ويطهرن بالتخفيف عبارة عن
 انقطاع الدم وبالتثقييل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على
 وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين (الحجة الثانية)
 ان قوله تعالى فإذا تطهرن فأنوهن من علق الاية ان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على
 الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب أن لا يجوز الايمان عند عدم التطهر بحجة أبي حنيفة ونحوه الله قوله
 تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن
 واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لا يبق هذا النهى عند انقطاع الحيض أجاب القاضي
 عنه بأنه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لسكان ما كرم لازما لما مضى اليه قوله فإذا تطهرن صار الجموع
 هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لا تسكن فلانا حتى يدخل الدار فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه
 في انه يجب أن يتبع اباحه كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد

اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي وأكثروا فيها هو الاعتسال وقد بعضهم هو غسل الموضع وقال
 عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتوضأ بالصحيح هو الأول لوجهين (الأول) أن ظاهر قوله إذا
 تطهر من حكمه فائدة إلى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل منها لا في بعض من أبعاضها
 (والثاني) أن قوله على التطهر الذي يحض الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة
 كنبوته في الحيض فهذا يوجب أن المراد به الاعتسال إذا أمكن بوجوب الماء وإن تعذر ذلك فبأشبه
 التمسك بوجوب الاعتسال على أن التيمم يقوم مقامه وإنما أثبتنا تيمم مقام الاعتسال بدلالة الإجماع
 والافاضة لا يقتضي أن لا يجوز قربانها إلا عند الاعتسال بالماء (المسألة الثالثة) اختلفوا في المراد بقوله
 تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه (الأول) وهو قول ابن عباس وسجادة وإبراهيم وقتادة
 وعكرمة فأتوهن في المأني فانه هو الذي أمر الله به ولا توتوهن في غير المأني وقوله من حيث أمركم الله أي
 في حيث أمركم الله كقوله إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة أي في يوم الجمعة (الثاني) قال الأصم والزيج أي
 فأتوهن من حيث يحمل لكم خيانتين وذلك بأن لا يمكن صائحات ولا معكنات ولا حرمات (الثاني) وهو
 قول محمد ابن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون التجوز والاقرب هو القول الأول لأن لفظة حيث حقيقة
 في المكان مجاز في غيره أما قوله إن الله يحب المتوابين ويحب المتطهرين قال كلام في تفسير محبة الله تعالى
 وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيد إلا أن نقول التواب هو المكثر من فعل ما سعى توبه وقد يقال هذا
 في حق الله تعالى من حيث يكفر في قبول التوبة فإن قيل ظاهر الآية يدل على أنه يجب تكثير التوبة معقبا
 والمقل يدل على أن التوبة لا تليق إلا بالذنوب فمن لم يكن مذنباً وجب أن لا تحسن منه التوبة (والجواب)
 من وجهين (الأول) أن المكلف لا يضمن التوبة من التقصير فتكرمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز
 (الثاني) قال أبو مسلم الأصم فأتوهن في التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع أنفسنا إلى الله تعالى
 في كل الأحوال محمودا عترض القاضى عليه بأن التوبة وإن كانت في أصل اللغة عبارة عن الرجوع
 إلا أن في عرف الشرع عبارة عن التندم على ما فعل في الماضي والترك في الحاضر والعزم على أن
 لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمل على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولا يمس أن يجب
 عنه فيقول مرادى من هذا الجواب أنه أن أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ
 وسلم عن السؤال وإن تعذر ذلك حمل على التوبة بحسب اللغة الأصلية فلا يتوجه الطعن والسؤال
 أما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والنجاسة
 وذلك لأن السائب هو الذي قصرت ثم تركه والتطهير هو الذي ما فعله فترداعه ولا ثابت لهذين القسرين واللفظ
 محتمل لذلك لأن الذنوب نجاسة روحانية ولذلك قال إنما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا
 المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر المذيل
 (والقول الثاني) أن المراد لا ياتيه في زمان الحيض وإن لا ياتيه في غير المأني على ما قال فأتوهن من حيث
 أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لأنه ألقى بما قبل الآية ولأنه تعالى قال حكايه عن قوم لو
 أخرجوهم من قريبتكم أنهم أقاموا يتطهرون فكان قوله ويجب المتطهرين تركا للبيان في الأدبار (والقول
 الثالث) أنه تعالى لما أمر فأتوهن التطهر في قوله فإذا تطهروا فلا جرم مدح التطهير فقال ويجب المتطهرين
 والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون أن يتطهروا وأراد الله يجب المتطهرين بقيل في التفسير
 أنهم كانوا يستنجون بالماء فأتوهن الله عليهم (الحكم الثامن) قوله تعالى (سأوكم حرتكم فأتوهن حركم
 في شئكم وقد علموا أن الله وأتوهن الله وأعلموا أنكم ملائكة وبشر المؤمنين) في الآية مسائل (المسألة
 الأولى) ذكرنا في سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من
 دبرها كن ولها أحول مخيلا وزعموا أن ذلك في التوراة فقد كره ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال

فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الآية (والبها) كانت الانصار تنكر أن
 يأتي الرجل المرأة من دبرها في قبلها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار
 ذلك عليهم فترت الآية (المسئلة الثانية) حرث لكم أي حزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه فخرج
 المرأة كالارض والنطفة كالبدرو والولد كالنبات الخارج والحرق مصدر وولد هذا وحده الحرق فكان المعنى
 نسأوكم حرث لكم فيمن تحرثون للولد فغذف المضاف وايضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل
 المبالغة كقوله فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا امر الله أي مأموره وهذا شهوة فلان أي مشتته فكذلك
 حرث الرجل محرقه (المسئلة الثالثة) ذهب أكثر العلماء الى ان المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من
 قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله اني شئتم بحمول على ذلك ونقل نافع عن ابن جرير انه كان
 يقول المراد من الآية تجوز اتيان النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا انا ناعا في هذه الرواية وهذا قول
 مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والمرفعى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه ووجه من
 قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن من وجوه (الحجة الاولى) ان الله تعالى قال في آية الحميض قل هو أذى
 فاعتزلوا النساء في الحميض جعل قيسام الاذى له حرمة اتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما يتأذى
 الانسان منه وههنا يتأذى الانسان بين روائحه ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع اظهر فاذا كانت
 تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة (الحجة الثانية) قوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله وظاهر
 الامر للوجوب ولا يمكن أن يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه
 ان من أتى المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذي أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك
 بالاجماع غير واجب فعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب (الحجة الثالثة) روى خزيمة بن ثابت
 أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم حلال
 فلما ولي الرجل دعاء فقال كيف قلت في أي الخريتين أو في أي الخريتين أو في أي الخريتين أمين قبلها
 في قبلها فثم أمين دبرها في قبلها فثم أمين دبرها في قبلها فثم أمين دبرها في قبلها فثم أمين دبرها في قبلها
 في ادبارهن وأراد بخبرتها مسلكها وأصل الخبرية عروة المزايدة شبه الثقب بهم والخريزة هي الثقب التي بشقها
 انخرأز كنى به عن الماتى وكذلك الخصة من قواهم خصفت الجلود اذ خريزته حجة من قال بالجواز وجوه
 (الحجة الاولى) التساك بهذه الآية من وجهين (الاول) انه تعالى جعل الحرق امساك المرأة فقال
 نسأوكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرق اسم للمرأة لا للموضع المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم اني شئتم
 كان المراد فاتوا نساءكم اني شئتم فيكون هذا اطلاقا في اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع
 (الوجه الثاني) ان كلمة اني معناها أين قال الله تعالى اني لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من أين لك
 هذا فصار تقدير الآية فاتوا حرثكم أين شئتم وكلمة أين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس أين شئت
 ويكون هذا تخميرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظاهره انه لا يمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها في قبلها
 أو من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعداد انما وقع في طريق الاتيان واللفظ اللائق
 به ان يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة كيف بل لفظة اني وثبت أن لفظة اني
 مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه (الحجة الثانية لهم) التساك بعصوم
 قوله تعالى الاعلى أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم ثم ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب أن
 يبقى معه ولا به في حق النسوان (الحجة الثالثة) توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك على حرام ونوى الطلاق
 انه يكون طلاقا وهذا يقتضي كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب اجاب الاولون فقالوا
 الذي يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية اتيان النساء في غير الماتى وجوه (الاول) ان
 الحرق اسم لموضع الحرق ومعنا ان المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحرق فامتنع إطلاق اسم
 الحرق على ذات المرأة ويقتضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرق على ذات المرأة الا ان ترك العمل بهذا

الدليل في قوله نسأؤكم حرث لكم لأن الله تعالى صرح به بتأويل لفظ الحرث على ذات المرأ فقلنا
 ذلك على الجواز المشهور من تسعية كل الشيء باسم حرثه وهذه الصورة مفقودة في قوله فأتوا حرثكم فوجب
 حمل الحرث هو نسأؤكم على موضع الحرث على التعيين ثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها إلا على اتیان النساء
 في المأثري (الوجه الثاني) في بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكره لما بينا أن ما قبل
 هذه الآية يدل على المنع مما ذكره من وجهين (أحدهما) قوله قل هو أذى (والثاني) قوله
 فأتوا من حيث أمركم الله فلو دلت هذه الآية على التجوز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم
 وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل أنه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة
 في أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز أن يأتوا من دبرها في قبلها وسبب نزول الآية
 لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متساوية لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه
 الصورة لم يكن يحتاج إلى حملها على الصورة الأخرى فثبت به هذه الوجوه أن المراد من الآية ليس ما ذكره
 وعند هذا انجبت عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفسير (أما الوجه الأول) فقد بينا أن قوله فأتوا حرثكم
 معناه فأتوا موضع الحرث (وأما الثاني) فإنه لما كان المراد بالحرث في قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين
 لم يمكن حمل آي شئتم على التفسير في المكان وعند هذا يضر فيه زيادة وهي أن يكون المراد من آي شئتم فيضفر
 فيه لفظة من لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الضمارة أولى من حمل لفظ الحرث على
 المرأة على سبيل الجواز حتى لا يلزم ما هذا الضمارة لا تامة بل هذا أولى لأن الأصل في الإيضاح الحرمة
 (وأما الثالث) بخوابه أن قوله إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم
 على العام (وأما الرابع) بخوابه أن قوله دبرك على سرام أغماص أن يكون كناية عن الطلاق لأنه محتمل
 على الملازمة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله أعلم (المسئلة الرابعة) اختلاف المفسرون
 في تفسير قوله آي شئتم والمشهور ما ذكرناه أنه يجوز للزوج أن يأتها من قبلها أو من دبرها في قبلها
 (والثاني) أن المعنى أي وقت شئتم من أوقات الحمل يعني إذا لم تكن أجنبية أو محرمة أو صائمة أو حائضا
 (والثالث) أنه يجوز للرجل أن يتكلمها طائفة أو بركة أو مضطبعة بعد أن يكون في الفرج (الرابع)
 قال ابن عباس المعنى أن شاء عزل وإن شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شئتم
 من ليل أو نهار فإن قيل فما المختار من هذه الأقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو
 أن إليهم وكانوا يقولون من آي المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد أحول فأنزل الله تعالى هذا لتكذيب قواهم
 فكان الأولى حمل اللفظ عليه وأما الأوقات فلا يدخلها في هذا الباب لأن آي يكون بمعنى متى وإلى
 يكون بمعنى كيف وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت آي لأن حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل
 الكلام الأعلى ما قلنا ما قوله وقدموا لأنفسكم فعناء أفعال ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره
 أن يقول الرجل لغيره قدم لنفسك مالا وهو كقوله وترودوا فان خير الزاد التقوى ونظيره لفظ التقديم
 ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله قالوا بل أنتم لأمريحاء بكم أنتم قدمتموه لنا فليس
 القرأفان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس أنه قال معناه التسمية عند الجماع
 وهو في غاية البعد والذي عندي فيه أن قوله نسأؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب إباحة الوطء كنه
 قيل هؤلاء النساء أنما حكمكم الشرع بإباحة وطئكم لا جعل أنتم حرث لكم أي بسبب أنه يتولد
 الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم أي شئتم أي لما كان السبب في إباحة وطئكم حصول الحرث
 فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الإذن في ذلك الموضع
 والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الإذن في أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لا جرم
 قال وقدموا لأنفسكم أي لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم أنه تعالى
 أكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم أكدها ثالثا بقوله واعلموا أنكم ملائكة وهذه التهديدات الثلاثة المتواليه

لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالهمس عن شئ لذية مشتهى فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين أمّا قوله تعالى واتقوا الله واعلموا انكم ملائقوه فاعلم أن الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير لقائه الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون انهم ملائقون بهم واعلم أنه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة (أولها) وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها) قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا انكم ملائقوه وفيه اشارة الى اني انما كنتكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلو لا ذلك اليوم لكان فعل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعبر في القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة مخفف ذكرهما لما نهما كما لعلهم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا (الحكم التاسع) • قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمنكم ان تبروا وتعتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم) المفسرون أكثر ما من الكلام في هذه الآية وأجود ما ذكره وجهان (الاول) وهو الذي ذكره أبو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمنكم منى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من أكثر ذكر شئ في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتني عرضة للرمك وقال الشاعر • ولا تجعلني عرضة للوائم • وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله ولا تطع • كل حلف مهيّن وقال تعالى واحفظوا ايمنكم والعرب كانوا يعدحون الانسان بالاقلال من الحلف بكأقل كثير

قليل الا لا يحافظ ليمينه • وان سبقت منه الآية يثبت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يلقى لعين في قلبه وقع فلا يؤمن اقامه على اليمين الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصل في اليمين وأيضا كلما كان الانسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكثر في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى أبجل وأعلى عنده من أن يستشهد به في غرض من الأغراض الدنيوية وأمّا قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو له لهذا النهي فقوله ان تبروا أي ارادة ان تبروا والمعنى اغنائهم بكم عن هذا الما ان توق ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون يا معشر المؤمنين برة اتقياء مع الحين في الارض غير متسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى أجل وأعظم أن يستشهد به باسمه العظيم في مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهرها أنه ان يصدر منه ما يحل به تعظيم الله وأما الاصلاح بين الناس ففي اعتقادي صدق لهجه وبعد من الأغراض النافذة في قبول قوله فيحصل الصلح بتوسطه (الثاني) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال أردت أفعل كذا فعرض لي أمر كذا واعترض أي تحامى ذلك فنعني منه واشتقاقها من الشئ الذي يوضع في عرض الطريق فيبصر مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر أي ذكر مانعه من تلبية كلامه اذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسمها يجعل معارضا دون الشئ ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع وأما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من أن تبروا أو أن تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان الرسل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم أو اصلاح ذات البين أو احسان الى أحد أدميائه ثم يقول أخاف الله أن أحنت في عيني فبترك البر ارادة البر في عينه فقل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه

الايمن من فعل البر والتقوى هذا الجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات أخرى ولكن لا فائدة فيها
 فتركها في حال في آخر الآية والله سميع عليم أي ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من
 ان يستنهم دياضه المذكر في الاعراض العاجلة فهو عليهم عالم بما في قلوبكم ويحكمكم * قوله تعالى
 (لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم) في الآية
 مسئلتان (المسئلة الاولى) اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره أما ورود
 هذه اللفظة في الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية أما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو
 اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع
 فيها الاغنية أما قوله واذا سمعوا اللغو وما في قوله ان يكون المراد واذا امر وبما الكلام الذي يكون
 لغوا وان يكون المراد واذا امر وبما الفعل الذي يكون لغوا وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال
 يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يحط بقلعه وأما الرواية فبما قال لغوا الطائر بلغو لغوا اذا صوت ولغو
 الطائر تصويته وأما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل لغوا
 قال جرير

يعد الناسبون بنى عقيم * بيوت المجند أربعة بكرا
 وتخرج منهم المزنى لغوا * كما الغيت في الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب اسراب حبيج كظلم * عن اللغو ورث التسكام

قال الفراء اللغو مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذه ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكروا وجوها
 (الاول) قال الشافعي رضي الله عنه انه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يحظر
 به اليهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام ألف مرة لانكر ذلك ولعله قال لا والله
 ألف مرة (والثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن اللغو هو ان يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان
 أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله
 وبلى والله ويوجهها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالضمة من ذلك
 ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد
 والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه
 (الاول) ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغوا الذين قول الرجل في كلامه
 كلا والله وبلى والله ولا والله وروى أنه صلى الله عليه وسلم من يقوم يتصلون ومعه رجل من أصحابه فرحى
 رجل من القوم فقال اصبت والله ثم أخطأ ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنت الرجل بارسل
 الله فقال صلى الله عليه وسلم كل ايمان الرماة لغوا لكفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت ايمان اللغو
 ما كان في الهزل والمرأء والخصومة التي لا يعتد عليها القلب وأثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة (الحجة
 الثانية) ان قوله لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو
 اليمن كالتقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده
 الانسان على الجذب ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالتقابل له أن يكون معناه
 ما لا يقصده الانسان بالجذب ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله وبلى
 والله فاما اذا حلف على شيء بالجذب انه كان حاصله ثم ظهر انه لم يكن فقد قصده الانسان بذلك اليمن نصديق
 قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصله لا يكسب القلب (الحجة الثالثة) انه
 سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا يجعلوا الله عرضة لايمانكم وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين
 وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتساف لا والله وبلى والله لاشك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب

قوله ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم حال هؤلاء الذين يكتفون الحلف على سبيل الاعتقاد في الكلام لا على سبيل القصد إلى الحلف وبين أنه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لأن إيجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضي إلى أن يتسرعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما مخرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فاما الذي قال أبو حنيفة رضي الله عنه فإنه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي أولى حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الجملة الأولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على عين فرأى غير ما خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم لا يكره عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحائث مطلقا من غير فصل بين المجد والهازل (الجملة الثانية) أن اليمين بمعنى لا يلحقه الفسخ فلا يبرئ منه القصد كالطلاق والعاقب فها تان الحجتان يوجبان الكفارة في قول التمام لا والله بلى والله إذا حصل الخلف ثم الذي يدل على أن اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعي ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

إذا ما راية رفعت لمجد • تلقاها عوانة باليمين

أي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الخلف بسبب اليمين وهذا انما يفعله في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يـكون إذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فاما إذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضي وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغوا (القول الثالث) في تفسير اليمين اللغو هو أنه إذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو عين اللغو وهو المعصية قال تعالى وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فبين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي بأفعالكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل منافي لقوله عليه السلام من حلف على عين فرأى غير ما خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم لا يكره عن يمينه الحديث ضعيف من وجهين (الأول) هو أن المؤاخذة المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة إيجاب الكفارة وهذا الكفارة واجبة علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثاني) أنه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لأن كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) في تفسير اليمين اللغو أنها اليمين المكثرة سميت لغوا لأن الكفارة أسقطت لأنهم فكلمه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو إذا كفرتم وهذا أقول النحاة (القول الخامس) وهو قول القاضي أن المراد به ما يتبعه ما غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي يؤاخذكم إذا ندمتم ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو (المسألة الثانية) احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال أنه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وعقد اليمين محتمل لأن يكون المراد منه عقد القلب به ولأن يكون المراد به العقد الذي يضاد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا أن المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضا ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته قين أن المؤاخذة هي الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين بمحملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة لاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما أن كل عين ذكر على سبيل الحد وربط القلب بالكفارة واجبة في اليمين الغموس وكذلك فكانت الكفارة واجبة فيها أما قوله تعالى والله غفور رحيم فقد علمت أن الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي استسقاط عقوبتها وأما الرحيم فاعلم أن الحليم

في كلام العرب الائمة والسكون يقول وضع الهودج على أحلم الجبال أي على أشدها تؤدة في السبر ومنه الحلم
لانه يرى في حال السكون وحالة الشدى ومعنى الحليم في صفة الله الذى لا يجبل بالعقوبة بل بؤخر عقوبة
الكفار والفجار (الحكم العاشر) * قوله تعالى (الذين يؤثرون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان
فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) آلى
يؤاى ايلاء وتآلى يآلى نأليا واتلى يأتلى ابتلاء والامم منه آلية وآلة كلاهما بالتشديد وحكى أبو عبيدة الوة
والوة والوة ثلاث لغات وبالجمله فالآلية والقسم واليمين والحلف كلاهما عبارات عن معنى واحد وفى الحديث
حكايته عن الله تعالى آليت أفعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الآلى يا حافظ ليمينه * فان سبقت منه الآية برت

هـذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة اقام فى عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله
لا أجامعك ولا أباضعك ولا أقربك ومن المفسرين من قال فى الآية حذف تقديره الذين يؤثرون أن يعتزلوا
من نسائهم الا أنه حذف دلالة الباقي عليه وأما أقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا اللفظ الايلاء على
المعهود للغوى أما اذا حملناه على المتعارف فى الشرع استغنىنا عن هذا الاضمار (المسئلة الثانية) روى
ان الايلاء فى الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المنيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره
فيحلف أن لا يقربها فكان يتركها بذلك لأيماء ولا ذات بعول والغرض منه مضارة المرأة ثم ان أهل الاسلام
كانوا يفعلون ذلك أيضا فزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة فى ترك
هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة فى المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبد الله آلو
من نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما ما يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال
المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أو آلى على كذا فلم أبدت لفظه على ههنا بلفظه من (والجواب) من
وجهين (الاول) أن يراد بهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لى منك كذا (والثانى) انه ضمن
فى هذا القسم معنى البعد فكانه قبل يبعدون من نسائهم مولين أو مقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة أشهر
فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشئ تربصا ويقال ما لى على هذا الامر ربصة أى تلبث
واضافة التربص الى أربعة أشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهم ما مسيرة يوم أى مسيرة فى يوم ومثله
كثير أما قوله فان فاؤا فاعنما فان رجعوا والى فى اللغة هو رجوع الشئ الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل
لما نسخته الشمس من الظل ثم يعود فى وقرق أهل العربية بين الذى والظل فقالوا الذى ما كان بالمشى لانه
الذى نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفى الجنة ظل وليس فيها فى لانه لا شمس فيها
قال الله تعالى وظل محدود وأنشدها

فلا الظل من برد الضحى يستطعمه * ولا الذى من برد العشى يدوق

وقيل فلان سريع النى والفتنة حكاهما الفراء عن العرب أى سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة
المتقدمة وقبل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فى كانه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا فاعنما
فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامر أنه كانه
غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القاب على
الشئ يقال عزم على الشئ يعزم عزماء وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن أى أقسمت والطلاق مصدر طلق
المرأة أطلق طلاقا وقال اللبث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعراب طلقت بضم اللام من الطلاق أى جرد
ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا فى الشرع وأصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة
عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية أما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دللت الآية عليه
فى مسائل (المسئلة الاولى) كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا فى الشرع فانه يصح منه الايلاء
وهذا القيد معتبر طردا وعكسا أما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صحح ايلاءه ويتفرع عليه أحكام

(الاول) يصح ايلاء الذمي وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه وقال أبو يوسف ومحمد لا يصح ايلاء بالله تعالى ويصح بالطلاق والعناق لئلا قوله تعالى للذين يؤولون من نسائهم تربص أربعة أشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثاني) قال الشافعي رضى الله عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين أو أحدهما كحل حر أو الاسترقاق وعند أبي حنيفة ومالك رضى الله عنهما تنصف بالرق الآن عند أبي حنيفة تنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قالوا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤولون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجلبد والطبع وهو قوله الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحر والرقيق كلخص ومدة الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح الايلاء في حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لظاهر هذه الآية (الحكم الرابع) يصح الايلاء من المرأة سواء كانت في صلب التكاح أو كانت مطلقة طلاق رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها أنهم من نسائها بدليل انه لو قال نسائي طواني وقع الطلاق عليها واذا ثبت أنهم من نسائها دخلت تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤولون من نسائهم أماء كمن هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوفاق لا يصح ايلاءه وفيه حكم (الحكم الاول) ايلاء الخصى صحيح لانه يجتمع كاجتماع الفعل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا أثر له ولانه داخل تحت عموم الآية (الحكم الثاني) المجهوب ان بق منه ما يمكنه أن يجتمع به صبح ايلاءه وان لم يبق فقيهه قولان (أحدهما) انه لا يصح ايلاءه وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه (والثاني) انه يصح لعموم هذه الآية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القيد الثاني) أن يكون زوجا لوقال لأجنبية والله لا اجامعك ثم فكها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤولون من نسائهم تربص أربعة أشهر يفيد أن هذا الحكم اهم لاغيرهم كقوله لكم دينكم ولي دين أى لكم لاغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والخلف اما ان يكون بالله أو بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خروج عن الايلاء وهل يجب كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول أبي حنيفة رضى الله عنه انه يجب كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضى المدة أو في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة لكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة وأى فرق بين أن يقول والله لا أقربك ثم يقرهم أو بين أن يقول والله لا أكلك ثم يكلمها وأوجه القول القديم قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا نادعية الى معرفتها وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثاني) انه تعالى يكلم يذكروا وجوب الكفارة به على سقوطها بقوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المأخذة ولاولين أن يجيبوا فبقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى ينها في القرآن وعلى لسان رسوله الله صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع أمأ قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان الناب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص وأما ان كان الخلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي سر أو أنت طالق أو ضربتك طالق أو أأزمت أمرى في الذمة فقال ان وطئتك فله على عتق رقبة أو صدقة أو صوم أو حج أو صلاة فهل يكون موليا للشافعي رضى الله عنه فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال أحمد في ظاهر الرواية دليله أن الايلاء معهود في الجاهلية ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية في هذا الباب هو الخلف بالله وأيضاً روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فطلق الخلف يفهم منه الخلف بالله وقال في الجديد وهو قول أبي حنيفة ومالك وبجاعة العلماء رجحهم الله انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمنه منعقدة فان كان قد علق به عتقا أو طبا فاذا وطئها يقع ذلك المعاق وان كان المعاق به التزام قربته في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه أقوال أهمها أن عليه كفارة اليمين (والثاني) عليه الوفاء بما سمي (والثالث) انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمي وفائدة هذين القولين انما ان

قلنا انه يكون موليا بعد مضي أربعة أشهر يصح الامر عليه حتى يبيء أو يطلق وان قلنا لا يكون موليا
لا يصح عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على أقوال (فالأول) قول ابن
عباس انه لا يكون موليا حتى يخلف على ان لا يبطأ أبدا (والثاني) قول الحسن البصري وامباق ان أي
مدة خلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذا ان المذهب ان غاية التباعد (والثالث) قول أبي حنيفة
والشوري انه لا يكون موليا حتى يخلف على ان لا يعاها أربعة أشهر أو فيما زاد (والرابع) قول الشافعي
وأحمد ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وقاعدة الخلاف بين أبي حنيفة
والشافعي رضي الله عنهم ما انه اذا أتى منها أكثر من أربعة أشهر أبجل أربعة أشهر وهذه المدة تكون حقا
للزواج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالقيسة أو بالطلاق فان امتنع الزوج منهما ما طلتها الحاكم عليه وعند
أبي حنيفة اذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه بجهة الشافعي من وجوه (الحجة الأولى) أن القاء
في قوله فان فأوا فان الله عز وجل رزحهم وان عزمو الطلاق فان الله سبحانه عليم تقتضي كون هذين الحكمين
مشروعيين مترابطين انتضاء الأربعة أشهر فان قيل ما ذكر عزم ممنوع لان قوله فان فأوا وان عزمو الطلاق
تفصيل لقوله للذين يزلون من نسائهم والتفصيل بعقب المفضل كما تقول انا أنزل عندكم هذا الشهر
فان اكرمتوني بقيت معكم والاترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يزلون من نسائهم تبرص هذه
المدة يدل على الامرين والقائه في قوله فان فأوا ورد عقب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقب الايلاء
وعقب حصول التبرص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكره وهو قوله انا أنزل عندكم فان اكرمتوني
بقيت والاترحلت لان هناك القاء متأخر عن ذلك النزول أما هنا فالقاء مذكور عقب ذكر الايلاء وذكر
التبرص فلا بد وأن يكون ما دخل القاء عليه واقعا عقب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الحجة الثانية)
لشافعي رضي الله عنه أن قوله وان عزمو الطلاق صريح في أن وقوع الطلاق انما يكون بإيقاع
الزوج وعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بغير الإيلاء لا بإيقاع الزوج فان قيل الايلاء
الطلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزمو الطلاق الايلاء المتقدمة قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزمو
الطلاق لا بد وأن يكون معناه وان عزمو الذين يزلون الطلاق بخيل المولى عازما وهذا يقتضي أن يكون
الايلاء والعزم قدا اجتماعا وأما الطلاق فهو متعلق بالعزم ومعلق العزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر
عن العزم لا محالة والايلاء اما أن يكون مقارنا للعزم أو متقدما وهذا بعيد القطع بان الطلاق في هذه الآية
مقارن لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر (الحجة الثالثة) أن قوله تعالى وان عزمو الطلاق فان الله سبحانه عليم
يقتضي أن يصدر من الزوج شيء يكون مسرورا وماذا الا أن تقول تقدير الآية فان عزمو الطلاق وعلفوا
فان الله سبحانه عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله سبحانه عليم بذلك الايلاء قلنا هذا
يبعد لان هذا التمهيد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شيء حصل بعد الايلاء وهو كلام غيره حتى
يكون فان الله سبحانه عليم تهديد عليه (الحجة الرابعة) ان قوله تعالى فان فأوا وان عزمو الطلاق
الامرين وذلك يقتضي أن يكون وقت ثبوتها واحدا وعلى قول أبي حنيفة ليس الامر كذلك (الحجة
الخامسة) ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو خالف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع
ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا يجب المضارة
وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمنا طويلا فلا يكون الاعتدال المضارة
كان الطول والقصر في هذا الباب أمر غير متبوعين تعالى حدا فاما ملاين القصير والطويل فعند حصول
هذه تين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللاتئ بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة
انه يؤمر بما يترك المضارة أو يتخاضها من قيد الايلاء وهذا المعنى معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في
مدة الهين وغيره بجهة أبي حنيفة رضي الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ فان فأوا فنهين (والجواب) الصحيح
أن القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرأنا واجب أن ثبت بالنوازل ثبت لم يثبت بالنوازل قطعا انه

ليس بقرآن وأولى الناس بهذا أبو حنيفة فإنه بهذا الحرف عمك في أن التسمية ليست من القرآن وأيضا
فقد بينا أن الآية مشتقة على أمور ثلاثة ذلت على أن هذه القضية لا تكون في المدة فالقراءة الشاذة لما كانت
مخالفة لها وجب القطع بفسادها (الحكم الحادى عشر) • قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن
ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن أن يكن رؤمن بالله واليوم الآخر) اعلم أنه
نعلى ذكرى هذا الموضع أحكاما كثيرة للطلاق (فالحكم الاول) للطلاق وجوب العدة واعلم أن المطلقة
هى المرأة التى أوقع الطلاق عليها وهى إما أن تكون أجنبية أو منكوبة فان كانت أجنبية فاذا وقع الطلاق
عليها فهى مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع
وأما المنكوبة فهى إما أن تكون مدخولا أم لا تكون فان لم تكن مدخولا لم يجب العدة عليها قال الله
تعالى اذا نكحت المؤمنات ثم طلقوهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وإما ان كانت
مدخولا لم يجب عليها إيمان تكون حائلا أو حاملا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى
وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وإما ان كانت حائلا فإما ان يكون الحيض ممكنا فى حقها أو لا
يكون فان امتنع الحيض فى حقها إماما للصغر المفرط أو للكبر المفرط كانت عدتها بالانتهار لا بالاقراء قال الله
تعالى واللاهى تسن من الحيض وأما اذا كان الحيض فى حقها ممكنا فإما ان تكون رقيقة وإما ان تكون حرة
فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة أما اذا كانت المرأة منكوبة وكانت مطلقة بعد الدخول
وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة
على ما بين الله حكمها فى هذه الآية وفى الآيات سوالات (السؤال الاول) العام انما يحسن تخصيصه اذا
كان الباقي بعد التخصيص أكثر من حيث انه جرت العادة بالطلاق لفظ الكل على الغالب يقال فى الثوب
انه اسود اذا كان الغالب عليه السواد أو حصل فيه بياض قليل فأما اذا كان الغالب عليه البياض وكان
السواد قليلا كان الطلاق لفظ الاسود عايه كذا فثبت ان الشرط فى كون العام مخصوصا ان يكون الباقي
بعد التخصيص أكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم أنزجتم من عمومها خمسة أقسام وتركتهم قسميا واحدا
فالطلاق لفظ العام فى مثل هذا الموضع لا يليق بحكمه الله تعالى (والجواب) أما الاجنبية فخارجة
عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة وأما غير المدخول بها فالقريشية تنجزها لان المقصود من
العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل وأما الحامل والايسة فهما خارجتان
عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء
فى حقهما وأما الرقيقة فنزويها كالنادر فثبت أن الاعم الأغلب باق تحت هذا العموم (السؤال الثانى)
قوله يتربصن لاشك انه خبر والمراد منه الامر بالخالفائدة فى التعبير عن الامر بلفظ الخبر (والجواب) من
وجهين (الاول) انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها
بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون
ذلك كافيا فى المقصود لانها كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العدة الا اذا قصدت أداء التكليف
أتمالما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العدة حصل
المقصود سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت فى العدة بالرضا أو بالقض (الثانى) قال صاحب
الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر فيبدأ كيد الامر اشعارا بانها مما يجب أن يتعلق بالمسارعة الى
امتثاله فكانهم من امتثل الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا وتطيره قوله سمى الدعاء حمله الله أخرج
فى صورة الخبر ثقة بالاجابة كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث) لو قال يتربصن المطلقات
لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الخبر كمة فى ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسناد
الفعل الى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدأ (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني
فى كتاب دلائل الاجازات انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعلى فهذا يقدّم من التاكيد والقوة ما لا يقيد به قولك

فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل في أمرين (أحدهما) أن يكون تخصيص ذلك الفاعل بذلك
الفعل كقولك أنا أكتب في المهمم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد (الثاني) أن لا يكون
المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بجديت كذا لا يثبت ذلك الفعل كقولهم هو يعطى
الجزيل لا يريد المحصر بل أن يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين تدعون من
دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص الخلق وقوله تعالى واذا جاءكم قالوا آمنا وقد
دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبيان الجدا أحسن لبسة * شيعان ما استطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار
عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون
ذلك أبلغ في التحقيق ونفي الشبهة (السؤال الرابع) هل قليل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص أربعة أشهر
وما الفائدة في ذكر الانفس (الجواب) في ذكر الانفس تبيح لمن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستكشف
منه فيعملهن على ان يتربصن وذلك لان أنفس النساء طوامح الى الرجال فاراد ان يقيمعن أنفسهن ويغلبنهن
على الطاموح ويجبرنهن على التربص (السؤال الخامس) لفظ أنفس جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء
جمع قلة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد هذه القروء الثلاثة وهي قليلة (والجواب) انهم يتسعون
في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لا اشتراكهما في معنى الجمعية أو لعل القروء كانت أكثر
استعمالا لان جمع قروء من الاقراء (السؤال السادس) لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض (الجواب)
لانه اتبع تذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤال في هذه الآية وبقى من الكلام في هذه
الآية مسئلة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع قروء وقروء لا خلاف أن اسم القروء يقع على الحيض
والطهر قال أبو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب والمشهور انه حقيقة بهم ما كالكشف عن اسم
للعمرة والبياض جميعا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال
قائلون انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على
ثلاثة أقوال (فالأول) ان القروء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر
يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاختصاص والفراء والكسائي (والقول الثاني) وهو قول
أبي عبيدة انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة (والقول الثالث) وهو قول أبي عمر بن العلاء ان القروء
هو الوقت يقال أقرأت النجوم اذا طلعت وأقرأت اذا أملت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وأنشدوا
لهذلي * اذا هبت لقارئها الرياح * واذا ثبت أن القروء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل
واحدة منهما وقتا معينا واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت
بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء أجعوا على انه لا يكتفي بذلك بل
عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه فذهب الشافعي رضي الله عنه انها الاطهار
روى ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة وأحمد رضي الله عنهم في رواية وقال
علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول أبي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن أبي ليلى وابن شبرمة
واصحاق رضي الله عنهم وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر وعندهم أطول حتى لو طلقها
في حال الطهر يحجب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت
عدتها وعند أبي حنيفة رضي الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر ومن الحيضة
الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لا يحكم بالحيض تنقض عدتها قبل
الغسل وان طهرت لا قبل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تيمم عند عدم الماء أو يعصى عليها وقت
صلاة حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن لكن

الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض أجاب صاحب الكشاف
 عنه فقال بمعنى مستقبليات لعنتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلات الثلاث وأقول هذا الكلام
 بقوى استدلال الشافعي رضي الله عنه لأن قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه زمان يقع الشروع
 في الثلاث عقبه فكذلك هنا قوله فطلقوهن لعنتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقبه
 ولما كان الأمر حاصلًا بالتطبيق في جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقب زمان التطبيق
 من العدة وذلك هو المطلوب (الحجة الثانية) ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت هل تدرين الإقراء
 الإقراء الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله عنه والتساميم هذا أعلم لأن هذا الغاي يتلوه النساء (الحجة الثالثة)
 القرع عبارة عن الجمع يقال ما قرأت النافقة نسلا قط أي ما جمعت في رجها وولد اقط ومنه قول عروة بن كثر
 هجان اللون لم تقرأ أجنينا * وقال الاخفش يقال ما قرأت حمضة أي ما ضمت رجها على حمضة وسمي
 الخوض مقصورة لأنه يجتمع فيه الماء واقرأت النجوم إذا اجتمعت للغروب وسمي القرآن قرآنا لاجتماع
 حروفه وكلماته واجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرأ القاري أي جمع الحروف بعضها إلى بعض إذا ثبت هذا
 فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لأن الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز
 أن يقال بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم لأن الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا الدماء
 لا تجتمع في الرحم البتة بل تنفصل قطرة قطرة أما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع
 في وقت الطهر أتم وقيام التقرير فيه ان اسم القرع لما دل على الاجتماع فأكبر أحوال الرحم اجتماعا
 واشتقالات الدم آخر الطهر اذ لو لم تنفصل قطرة قطرة لما دل على الاجتماع في وقت الطهر ياخذ في الاجتماع
 والازدياد إلى آخره والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرع في الحقيقة وهذا كلام بين
 (الحجة الثالثة) ان الأصل أن لا يكون لاحد على أحد من العقلاء المكلفين حتى الحيض والمنع من
 التصرفات تركا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لأن الاعتماد
 بالاطهار أقل زمانا من الاعتماد بالحيض فلما كان كذلك أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا
 الأكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الأصل أن لا يكون لاحد على غيره قدرة الحيض والمنع (الحجة الرابعة)
 ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء يقتضي انما إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء
 أن تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب أن تخرج المرأة عن
 العهدة بما كان على سبيل التحير الا انها بينا ان مدة العدة بالاطهار أقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا
 تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة الزائدة وإذا كان كذلك كانت ممكنة من أن تترك
 القدر الزائد لا إلى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذن الاعتماد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير
 واجب وذلك يقتضي أن لا يكون الاعتماد بجملة الحيض واجبا وهو المطلوب بحجة أبي حنيفة رضي الله عنه
 من وجوه (الاول) ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب
 استعمالها في الحيض لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعي الصلاة أيام اقراءك وإذا ثبت هذا كان
 صرف الاقراء المذكورة في القرآن إلى الحيض أولى (الحجة الثانية) ان القول بان الاقراء حيض يمكن معه
 استيعاف ثلاثة اقراء يكالها الان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن
 العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر بجمعتها خارجة من العدة بقرآن وبعض الثالث لان هذه
 اذا طلقت في آخر الطهر فاعتد بذلك قرآنا إذا كان في أحد القواين تكمل الاقراء الثلاثة دون القول الآخر
 كان القول الاول أولى بالظاهر أجاب الشافعي رضي الله عنه عن ذلك بان الله قال الحج أشهر معلومات
 والأشهر ربيع وأقله ثلاثة ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة
 فكذلكها بناجاز أن يحمل هذه الثلاثة على شهرين وبعض طهر أجاب الجاني عن شيوخ المعتزلة عن هذا
 الجواب من وجهين (الاول) اننا تركنا الظاهر في تلك الآية لدليل فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير

دليل (والثاني) ان في العدة تربصا متعلقا فلا بد من استيقاظ الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج لانه ليس فيها
 فعل متصل فكأنه قيل هذه الاشهر وقت الحج لاعلى سبيل الاستعراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه
 الحجة من وجهين (الاول) كما ان حمل الاقراء على الاطهار يوجب نقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض
 يوجب الزيادة لانه اذا اطلقها في أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة
 وعذرهم عنه أن هذه لا بد من تحصيلها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لاجزائه بالطلاق في آخر
 الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطهار صار تلك الزيادة متحصلة للضرورة فتعين
 أيضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار والله تعالى أمر بالطلاق في الطهر صار تقدير الآية
 يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار وطهر الطلاق فيه (والوجه الثاني) في الجواب ان القراء اسم للاجتماع
 وكمال الاجتماع انما يحصل في آخر الطهر قرأنا ما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول نقصان
 في شيء من القراء (الحجة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهادة عدم الحيض فقال واللائي
 يشئن من الحيض من نساءكم ان ارنبن قعدتن ثلاثة أشهر فاقام الشهر مقام الحيض دون الاطهار
 وأيضا لما كان الشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبديل يعتد به بتمامها فان الاشهر لا بد من اتمامها واجب
 أيضا أن يكون الكمال معتبرا في المبدل فلا بد وأن تكون الاقراء الكاملة هي الحيض أما الاطهار
 فالواجب فيها قرآن وبعض (الحجة الرابعة) لهم قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها
 حيفتان وأجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض (الحجة
 الخامسة) أجمعوا على ان الاستبراء في شراء البواهي يكون بالحيضة فكذلك العدة تكون بالحيضة لان
 المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد (الحجة السادسة) لهم ان الغرض الاصل في العدة لاستبراء
 الرحم والحيض هو الذي تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون
 الطهر (الحجة السابعة) لهم ان القول بان القراء هي الحيض احتياط وتغليب لطالب الحرمة لان المطلقة
 اذا مر عليها بقية الطهر وما عنت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القراء هو الحيض حينئذ يحرم للغير التزوج
 بها وان جعلنا القراء طهرا حينئذ يحل للغير التزوج بها ويجاب التحريم أولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه
 وسلم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الانبعاث الحرمة ولان هذا أقرب
 الى الاحتياط فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا اجله الوجود في هذا
 الباب واعلم أن عدة تعارض هذه الوجود تعارض الترجيحيات ويكون حكم الله في حق الكل ما أدى
 اجتهاده اليه أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكمن ما خلق الله في أرحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان
 مبنيا على انقضاء القراء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك
 لرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قهرها في مدة يمكن ذلك
 فيها وهو على مذهب الشافعي رضى الله عنه اثنتان وثلاثون يوما وساعة لان أمرها يحمل على انها اطلقت
 طاهرة فخاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر
 ثم حاضت مرة أخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة
 اطهار فحكي ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها أسقطت كل القول
 قولها لانها على أصل أماتها واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في أرحامهن ثلاثة أقوال (الاول)
 انه الحبل والحيض معا وذلك لان المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانها ما اما كتمان الحبل فان غرضها فيه
 ان انقضاء عدتها بالقرء أقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها بالتزوج
 بسبعة وربعا كرهت مراجعة الزوج الاول وربما أحب التزوج بزوج آخر وأحب أن يلتقي ولدها بالزوج
 الثاني فلهذه الأغراض تيسر كتمان الحبل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المرأة اذا اطلقتها الزوج
 وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الاول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل

رجعته ولا يتم لها ذلك إلا بـ كتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت أولا فكفقتسه ثم
 أظهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك أول حيضها فقد طولت العدة واذا كفت ان الحيضة الثالثة وجدت
 فكذلك بل واذا كفت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فثبت انه كان لها غرض في كتمان الحمل
 فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الامرين (القول الثاني) أن المراد هو النهي
 عن كتمان الحمل فقط واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام
 كيف يشاء (وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم لانه مخلوق في الرحم (وثالثها) أن حمل قوله
 تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهه شريف أولى من حمل على الحيض الذي هو شئ في غاية
 الخساسة والقذر واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي
 لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها يختلف احوال الحرمة والحل في النكاح فوجب حمل اللفظ على الكل (القول
 الثالث) أن المراد هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقرار ولم يتقدم ذكر
 الحمل وهذا أيضا ضعيف لان قوله ولا يحل اهن أن يكتم ما خلق الله في ارحامهن كلام مستأنف مستقل بنفسه
 من غير أن يضاف الى ما تقدم فيجب حمل على كل ما يخلق في الرحم أما قوله تعالى ان كتمن يؤمن بالله
 واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت
 مؤمنا فلا تظلم تريد ان كنت مؤمنا فينبغي أن يمتنعك ايمانك عن ظلم ولا شك ان هذا ثمديد شديد على النساء
 وهو كما قال في الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه وقال فان أمن بعضكم ببعض فليؤد الذي اتقن امامته
 وليتق الله ربه والآية دالة على ان كل من جعل امينا في شئ تخاف فيه فاحره عند الله شديد • قوله تعالى

(وبعواتن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا املا) وامن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة
 والله عزيز حكيم) اعلم ان هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان (أحدهما)
 انه جمع بعل كالفعلولة والذكورة والحدودة والعامة وهذه الهمزة زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز
 ادخالها في كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب فلا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابية واعلم ان اسم
 البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلته كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في أفصح
 اللغات فهم باعلان كما انهم مازوجان وأصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال
 من ربه او بعل اسم صم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء يمدون أزواجهن بالسودد (القول الثاني)
 ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل ببعولة اذا صار بعلها وباعل الرجل امرأته اذا جاءها وفي الحديث
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في أيام التشرى بقاها أيام أكل وشرب وباعل امرأته حسنة البعل اذا
 كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن يبعل أزواجهن وعلى هذا الوجه كان معنى
 الآية وأهل بعواتن وأما قوله أحق بردهن في ذلك فاعلم اني أحق برجعتهن في مدة ذلك التبرص وهذا
 سؤالات (السؤال الاول) ما فائدة قوله أحق مع انه لاحق لغير الزوج في ذلك (الجواب) من وجهين
 (الاول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن أن يكتم ما خلق الله في ارحامهن كأن تقدير الكلام
 فانهم ان كتمن لاجل أن يتزوج بهن زوج آخر فاذا فعل ذلك كان الزوج الاول أحق بردهن وذلك لانه ثبت
 للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج الاول أحق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقراهم علم خلافه
 فالزوج الاول أحق من الزوج الآخر في العدة (الثاني) اذا كانت معدة فلها في معنى العدة حق انقطاع
 النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج باقراهن يقول وبعواتن أحق من حيث أن
 لهم أن يطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة (السؤال الثاني) ما معنى الرد (الجواب) يقال رددته
 أي رجعته قال تعالى في موضع وثان رددت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث)
 ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي مادامت في العدة فهي زوجته كما كانت (الجواب ان) الرد والرجعة
 يتضمن ابطال التبرص والتحرى في العدة فهي مادامت في العدة كأنها كانت جارية في ابطال حق الزوج

وبالرجعة يبطل ذلك فلا يحرم حيث الرجعة رد الاسما ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحرم الاستمتاع بها
 الابعد الرجعة ففي الرد على مذهبه شيان (أحدهما) رد هاهن التبرص الى خلافته (الثاني) رد هاهن الحرمة
 الى الحل (السؤال الرابع) ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك (الجواب) أن حق الرد انما ثبت في الوقت الذي
 هو وقت التبرص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة أما قوله تعالى ان أرادوا املاحا فللعنف
 ان الأزواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا املاحا وما أرادوا المضارة وتطهير قوته واذا اطلقتم النساء
 فبلغن أجهن فامسكوهن بعروف أو مسرحوهن بعروف ولا تمسكوهن ضارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك
 فقد ظلم نفسه واليدين في هذه الآية ان في الجاهلية كانوا يرجعون المعلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن
 ليطلقوهن بعد الرجعة حتى يحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة فتحو اعنى ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة
 ارادة الاصلاح وقوله ان أرادوا املاحا فان قيل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضي استقاء الحكم عند
 استقامته فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح أن لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنة
 لا اطلاع لنساء عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فنجائسه وبين الله موقوف على هذه
 الارادة حتى انه لو راجعها انقص المضاورة استحق الاثم أما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن فأعلم انه تعالى لما
 بين انه يجب أن يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايسال الضرر اليها بين ان لكل واحد من
 الزوجين حق على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعىا حق
 الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها (فأحدها) ان الزوج كالأمر والراعي
 والزوجية كالأمرور والعيسة فيجب على الزوج بسبب كونه أميرا وراعىا أن يقوم بحقوقها ومصالحتها ويجب
 عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روى عن ابن عباس انه قال اني لا تزني
 لامرأتي كما تزني لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن (وثالثها) ولهن على الزوج من ارادة
 الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في أرحامهن وهذا وفق لمقدمة الآية
 أما قوله تعالى والرجال عليهن درجة فثلاث (المسئلة الاولى) يقال رجل بين الرجل أي القوة وهو
 أرجل الرجلين أي أواهما وقوس رجلين قوي على المشي والرجل معروف لقوته على المشي وأرجل الكلام
 أي قوى عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل النهار قوى ضياؤه وأما الدرجة فهي المنزلة وأصلها
 من درجت الشيء أدرجه درجا وأدرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قربا بعد قرن أي قنوا ومعناه انهم
 طووا وعمرهم شيئا فشيئا والدرجة فارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل
 الطريق ومنه الدرجة التي يرتقى فيها (المسئلة الثانية) اعلم ان فضل الرجل على المرأة أمر معلوم الا ان
 ذكرهم هنا يحمّل وجهين (الاول) ان الرجل أزيد في الغنمية من النساء في أمور (أحدها)
 العقل (والثاني) في الدية (والثالث) في الموارث (الرابع) في صلاحية الامامة والقضاء
 والشهادة (والخامس) له أن يتزوج عليها وأن يتسرى عليها وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج
 (والسادس) ان نصيب الزوج في الميراث منها أكثر من نصيبها في الميراث منه (والسابع) ان الزوج قادر
 على تطليقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم أبى أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج
 وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على أن تمنع الزوج من المراجعة (الثامن) أن
 نصيب الرجل في سهم الغنمية أكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة في هذه الامور ظهر ان
 المرأة كالأسير العابر في يد الرجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فانهم عندهنكم
 عوان وفي خبر آخر اتفقوا الله في الضعيفين اليتيم والمرأة وكان معنى الآية انه لا جمل ما جعل الله للرجال
 من الدرجة عليهن في الاقدار كانوا مندوبين الى أن يوفروا من حقوقهن أكثر فكان ذلك كالتهديد
 للرجال في الاقدام على مضارتهن وايداهن وذلك لان كل من كانت فم الله عليه أكثر كان صدور الذنب عنه
 أقبح واستحقاقه للزجر أشد (والوجه الثاني) أن يكون المراد حصول المنافع والمذاق مشتركتين

الجلالين لان المصود من الزوجية المكن والالفة والمودة واشتباك الانساب وامتلاك الاعوان
والاسباب وحصول المدة وكل ذلك مشتمل بين الجالين بل يمكن أن يقال ان نصيب المرأة فيها أوفر من ان
الزوج اختص بانواع من حقوق الزوجية وهي التزام المهر والتفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها
عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل أكد وجوب رعاية هذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال
تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم وعن النبي
صلى الله عليه وسلم لو أمرت أحد بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى
والله عزيز حكيم أي غالب لا يمنع مصيب في أحكامه وأفعاله لا يتطرق اليها ما احتمال العبث والسفه
والغلط والباطل * قوله تعالى (الطلاق مرتان فامسك بالبعرف أو تسريحاً بحسن) اعلم ان هذا هو
الحكم الثالث من أحكام الطلاق وهو الطلاق الذي ثبت فيه الرجعة وفي الآية مسائل (المسئلة
الاولى) مكان الرجل في الجاهلية بطلاق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقض عتقها ولو طلقها الف مرة
كانت القدره على المراجعة ثابتة لغيرها امرأة الى عائشة رضي الله عنها فشكت ان زوجها يبطاها
ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة رضي الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى
الطلاق مرتان (المسئلة الثانية) اختلاف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدأ أو هو متعلق بما قبله
قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطلق الشرعي يجب أن يكون تعلية بعد تعلية على التفريق دون
الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم أبو زيد الدبوسي
في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وعمران بن الحصين وأبي موسى الاشعري وأبي الدرداء وحذيفة (والقول الثاني) في تفسير الآية أن
هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى أن الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا
التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه حجة القائلين بالقول الاول أن
لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا لامه وودا فاد الاستغراق فصار تقدير الآية كل
الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا افاد أن الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق
بالاجماع فان قيل هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندئذ الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس
في الآية بيان صفة المسنة بل كان تفسير الاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان
معناه هو الامر أي طلقوا مرتين يعني دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما
تقدم أن التعبير عن الامر بالفظ الخبر يفيد تأكيد كيد معني الامر فثبت أن هذه الآية دالة على الامر بتفريق
الطاقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختفوا على قوانين (الاول) وهو
اختيار كثير من علماء الدين انه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي
يدل على اشتغال النهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سمي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه
غير جائز فوجب أن يحكم بعدم الوقوع (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه انه وان كان
محرم الا انه يقع وهذا من بناء على ان النهي لا يدل على الفساد (القول الثالث) في تفسير هذه الآية أن
نقول انما ليست كلاماً مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى أن حق المراجعة
ثابت للزوج ولم يذكروا أن ذلك الحق ثابت دائماً الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المقتدر الى المبين
أو كالعالم المقتدر الى المخصص فبين في هذه الآية أن ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان
يوجد طلقان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للهود
السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق
لنظم الآية والذي يدل على ان هذا التفسير أولى وجوه (الاول) أن قوله وبعواتن أحق بردهن ان كان
اكمل الاحوال فهو مقتدر الى المخصص وان لم يكن عاماً فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت

حتى الرجعة فيكون مقترا الى البيان فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصل مع
 العام المخصوص أو كان البيان حاصل مع المجرى وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت
 الخطاب وإن كان جائزا الآن لا يرجح أن لا تأخر (الحجة الثانية) اذا جعلنا هذه الكلام مبتدأ كان قوله
 الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالإجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة
 وهو قوله أو تسريح باحسان فصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لانه يقول ان قوله أو تسريح باحسان
 متعلق بقوله فامسك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا شعاري فيه بالطلاق
 ولان الوجه للتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه غير جائز (الحجة الثالثة)
 ما روي في سبب نزول هذه الآية انها انما نزلت بسبب امرأة شكت الى عائشة رضي الله عنها أن زوجها
 يطلتها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد أجمعوا على ان سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن
 عموم الآية فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر اجنبى عنه أما قوله
 تعالى فامسك بمعروف أو تسريح باحسان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الامسك خلاف الاطلاق
 والمسك والمسكة اسمان منه يقال انه ذو مسكة ومسكة اذا كان بجده لا قال الفراء يقال انه ليس بمسك
 علمانه وفيه مسكة من جبرأى قوة وأما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليصه من بعضه من بعض
 ومخرج الماشية سرحا اذا أرسلها ترحى (المسئلة الثانية) تقدير الآية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه
 بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين المرتين اما المسك بمعروف أو تسريح
 باحسان ومعنى الامسك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الإصلاح والانقاع
 وفي معنى الآية وجهان (أحدهما) ان توقع عليها الطلقة الثالثة روى أنه لما نزل قوله تعالى الطلاق
 مرتان قبل له صلى الله عليه وسلم فابن الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله أو تسريح باحسان (والثاني)
 أن معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروي عن الفضال والسدي واعلم أن هذا الوجه
 هو الاقرب لوجوه (أحدها) أن الفاء في قوله فان طلقها انقتضى وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح
 فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز (وثانيها) اما
 لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناهية لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان
 يراجعها وهو المراد بقوله فامسك بمعروف أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنتفي العدة ويحصل البينة
 وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان أو يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها ان كانت الآية مشبهة على بيان
 كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا آخر لم ترك أحد الاقسام الثلاث ولزم التكرير في ذكر
 الطلاق وأنه غير جائز (وثالثها) أن ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة
 أولى من حمله على التطلق (ورابعها) انه قال بعد ذلك التسريح ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئا
 وللمراد به الخلع ومعالم أنه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجوه ظاهرة لولم يثبت الخبر الذي
 روينا في صحة ذلك القول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم أن المراد من الاحسان هو انه اذا تركها
 أدى اليها حقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها (المسئلة الثالثة) الحكمة
 في اثبات حق الرجعة ان الانسان مادام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل تشق عليه مفارقتها أولا
 فاذا فارقته فعند ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة واحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان
 بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق
 المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك
 الباب فان كان الاصل امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصل له تسريحها امرجها على
 أحسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمة وراقة بعبد الله قوله تعالى (ولا يحل
 لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا الا أن يخاصا أن لا يقيم احدهما الله فان خفتم أن لا يقيم احدهما الله

فلا جناح عليهما فإمّا افترقا به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون
اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع وأعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التبرج
مقرونا بالاحسان بين في هذه الآية أن من جملة الاحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذي أعطها
من المهر والثياب وسائر ما نفقهـل به عليه وذلك لأنه ملك بعضهما واستمتع به في مقابلة ما أعطها فلا يجوز
أن يأخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي أن يضيق عليه يلجئهم إلى الافتداء كما قال في سورة النساء ولا
تعضلوهن لتذهبوا بهن ما أتيتوهن وقوله ههنا إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله هو كونه ههنا إلا أن
يأتين بفاحشة مبينة فثبت أن الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى
لا تخربوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فقبل المراد من الفاحشة المبينة البذاء
على أحوالهم وقال أيضا فلا تأخذوا منه شيئا أن تأخذونه بهتاناً واعمالاً مبينة فغطم في أخذ شيء من ذلك بعد
الافضاء فان قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحل لكم أن تأخذوا فان كان للزوج لم يطبقه قوله فان
خفتم أن لا يقيما حدود الله وان قلت للاتمة والحكام فهو لا لا يأخذون منهم شيئا قلنا الأمران جائزان
فيجوز أن يكون أول الآية خطابا للزوج وآخرها خطابا للاتمة والحكام وذلك غير غريب في القرآن
ويجوز أن يكون الخطاب كله للاتمة والحكام لأنهم هم الذين ياحرون بالأخذ والابتداء عند الترافع
إليهم فكانهم هم المستخفون والمؤتون أما قوله تعالى إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فاعلم أنه
تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسألة الخلع
وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) روى أن هذه الآية نزلت في جملة بنت عبد الله بن أبي وفي زوجها
ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه أشد البغض وكان يحبها أشد الحب فأتت رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقالت فرقي بيني وبينه فأنى أبغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرأيت به يجي في أقوام فكان أقصرهم
قائمة وأقبحهم وجهها وأشدتهم سوادا واني أكره الكفر بعد الإسلام فقال ثابت يا رسول الله مرها فلتدري على
الحديقة التي أعطيتها فقال إماما تقولين قالت نعم وأزیده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقة فقط ثم قال
لثابت خذنها ما أعطيتها واخل سيبلها أنفعل فكان ذلك أول خلع في الإسلام وفي سنن أبي داود أن المرأة
كانت حفصة بنت سهل الانصارية (المسألة الثانية) اختلفوا في أن قوله تعالى إلا أن يخافا هو
استثناء من عمل أو منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسألة فقهية وهي ان أكثر المجتهدين قالوا يجوز
الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والخفي وداود لا يباح الخلع إلا عند الغضب والخوف من
أن لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وجبهم أن هذه الآية صريحة في أنه لا يجوز
للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود
الله فكانت الآية صريحة في أنه لا يجوز الأخذ في غير حالة الخوف وأما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز
في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا
مريثا فإذا جازاها أن تب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئا بأزاء ما بذل كان ذلك في الخلع الذي تصير
بده مالكة لنفسها أولى وأما كلمة الانفهي بحمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن أن
يقتل مؤمنا خطأ أي لكن ان كان خطأ فدية مسجلة إلى أهله (المسألة الثالثة) الخوف المذكور في هذه
الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشتاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لأن الخوف
حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن أنه سيحدث مكروه في المستقبل وإطلاق اسم المعلول على العلة
بجاز مشهور فلا يرم إطلاق على هذا الظن اسم الخوف وهذا بجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج
غلامك بغير إذنك فتقول قد خفت ذلك على معنى ظنته وتوهمته وأنشد القراء

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة • تروى عظامي بهدموني عروقها
ولاندنسي في الصلاة فاني • أخاف إذا ماتت أن لا أدفوها

ثم الذي يؤكده هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها أو فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان طلقا أن
يقبلا حدود الله (المسئلة الرابعة) اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف
للرجل والمرأة ولا بد ههنا من من يد بحث فنقول الاقسام المكنة في هذا الباب أربعة لانه اما ان يكون هذا
الخوف حاصلًا من قبل المرأة فقط أو من قبل الزوج فقط أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما أو يكون
الخوف حاصلًا من قبلهما معا (أما القسم الاول) وهو ان يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة
وذلك بان تكون المرأة ناشئة مبغضة للزوج فهي لا يحل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ما روينا
من حديث جيلة مع ثابت لانها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الطلع وثابت الأخذ
فان قبل فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفهما معا فكيف قسم انه يكفي حصول الخوف منها فقط فتنا
سبب هذا الخوف وان كان أوله من جهة المرأة الا الله قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان
المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله في أمر الزوج وهو يخاف انما اذا لم تطعه فانه يضرهم او يشتمها وربما
زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلًا لهما جميعا فنقد يكون ذلك السبب منها الامر يتعلق بالزوج ويجوز
ان تكره المرأة صاحب ذلك الزوج لفقره أو لقيح وجهه أو لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المرأة
خائفة من معصية الله في أن لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير
في بعض حقوقها (القسم الثاني) ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضرها او يؤذيها حتى تلزم
الفدية بهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية وبدليل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبن الى قوله
اناخذونه بهتانا واعمايينا وهذا مباغلة عظيمة في تحريم أخذ ذلك المال (القسم الثالث) ان لا يكون
هذا الخوف حاصلًا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا قول أكثر المجتهدين ان هذا الخلع
جائز والمال المأخوذ حلال وقال قوم انه حرام (القسم الرابع) ان يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معا
فهذا المال حرام أيضا لان الآيات التي تلونا خاتمة على حرمة أخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلًا من
قبل الزوج وليس فيه تقييد بقيد ان يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولان الله تعالى افرد لهذا القسم
آية أخرى ودقوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الآية ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال فهذا اشرح
هذه الاقسام الأربعة واعلم أن هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو قياس بين المكلفين وبين الله
تعالى فاما في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء (المسئلة الخامسة) قرأ سورة الأعراف يضم الياء
والبايون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة سورة ابدال ان لا يقيما من ألف الضمير وهو من بدل
الاشتمال كتول خيف زيد ترك إقامة حدود الله وهذا المعنى مما كذبوا عبد الله الا ان يخافوا بقوله
تعالى فان خفتم ولم يقل خافوا لانه لم يفسرهما وجه قراءة العائنة اضافة الخوف اليهما على ما بينا
أن المرأة تتخاف النسوة على نفسها والزوج يخاف منها ان لم تطعه ويمتد على (المسئلة السادسة)
اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال الشعبي والزحري والحسن البصري وعطاء وطاوس لا يجوز
أن يأخذ أكثر مما أعطاهما وروى قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال سعيد بن المسيب بل مادون
ما أعطاهما حتى يكون الفضل وأما سائر الفقهاء فأنهم يجوزوا الخلع بالزيادة والقل والمساوي واحتج
الاولون بالقرآن والخبر والقياس أما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئا
ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيها اقتدت به فوجب أن يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك
لم يدخل في اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر وأما الخبر فخاروينا أن ثابتا لما طلب من جيلة ان ترد
عليه حديثه فقالت جيلة وازيده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديثه فقط ولو كان الخلع بالرائد جائزا لما جاز
للنبي صلى الله عليه وسلم أن يمنعهما منه وأما القياس فهو انه استباح بضعها فلما أخذ منها أن يرد ما دفع اليها
لكان ذلك اجبا فاجاب الجانب المرأة واسما فالضرر بهما وانما سائر الفقهاء فأنهم قالوا الخلع عقد معاوضة
فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين فكما ان للمرأة ان لا ترضى عند السكاح الا بالصدق الكثير فكذلك للزوج ان

لا يرضى عند الخالعة الا بالبدل الكثير لاسيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكرهه
ويتأكد هذا بما روي أن عمر رضي الله عنه رفع اليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عروجهما في بيت
الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت مات أطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو بقرطها
والمراد اخلعها حتى قرطها وعن ابن عمر انه جاءه امرأة قد اخلعت من زوجها ابسكل شي وبكل ثوب عليها
الادرعها فلم يذكر عليها (المسئلة السابعة) الطلع تطليقة بائنة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن
والشعبي والنعني وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول أبي خنيفة وشفيان
وهو أحد قولي الشافعي رضي الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم انه فسخ للعقد
وهو القول الثاني للشافعي وبه قال أحمد وإسحاق وأبو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ
أو طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت انه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على
المهر المسمى كالأقالمة في البيع وأيضا لو كان الخلع فسخا فاذا اخلعها ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليه المهر
كالأقالمة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ولو لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ وإذا بطل ذلك ثبت أنه
طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه (الحجة الاولى) انه تعالى قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا
يسخا عليهما فيما افدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان
الخلع طلاقا لمكان الطلاق أربعة وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس (الحجة
الثانية) وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة امرأته مع ان الطلاق
في زمان الحضي أو في طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لمكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق (الحجة
الثالثة) روى أبو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأته ثابت بن قيس لما اخلعت منه جعل
النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حضة قال الخطابي وهذا أدل شيء على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله
تعالى قال والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقصرها على قرء واحد أما قوله
تعالى تلك حدود الله فانه في أن ما تقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعدد وها أي
فلا تنكحوا زواجنها ثم بعد هذا النبي المؤكد اتبعه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه
وجوه (أحدها) انه تعالى ذكر في سائر الآيات الاية الاية الله على الظالمين فذكر الظالمين ثمانية على حصول
اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم ومحقير فوقع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد (وثالثها) انه
اطلق لفظ الظالم تنبيه على انه ظالم من الانسان على نفسه حيث أقدم على المعصية وظلم أيضا الغير بتقدير ان
لا يتم المرأة عدتها أو كتمت شيئا مما خلق في رحمها أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والنهي عن المنكر بالاحسان
أو أخذ من بخله ما آتاه حاشيتا لاسباب نشوز من جهة المرأة ففي كل هذه المواضع يكون ظما للغير فلو أطلق
لفظ الظالم دل على كونه ظما لنفسه وظما للغير وفيه أعظم التهديدات قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا يسخا عليهما ان يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله وذلك
حدود الله بينم القوم يعاون) اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق وهو بيان أن الطلقة
الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الذين قالوا ان قوله أو تسريح باحسان اشارة
الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا انه لا يثبت أن
الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المرأة بعد الطلقة
الثانية أحوالا ثلاثة (أحدها) أن يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بالمعروف (والثاني) أن لا يراجعها
بل يتركها حتى تنتهي العدة وتحصل البينة وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان (والثالث) ان يطلقها
طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر الالفاظ الثلاثة وجب
تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان يجعلها قوله أو تسريح باحسان

عبارة عن العتلة الثلاثة كما قد صرنا لنظير الى معنى واحد على سبيل التكرار واهله القسم الثالث
ومعلوم أن الاول أولى واعلم أن وقوع آية الطلغ فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الاجنبي ونظم الآية
الطلاق مرتان فامسألتك بعد وف أو تسريح باحسان فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره فان قيل فإذا كان المظن الصحيح هو هذا فما السبب في إبقاء آية الطلغ فيما بين هاتين الآيتين
قلنا السبب أن الرجعة والطلغ لا يجمان الا قبل الطلقة الثالثة أما بعد هذا فلا يقي شي من ذلك فلهذا السبب
ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الطلغ ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كانت عامة لجميع الاحكام
المعتبرة في هذا الباب وانه أعلم (المسئلة الثانية) مذهب جمهورنا ونجته دين أن المطلقة بالثلاث لا تحل لزوجها
الزوج الا بجمس شرائط متقدمة وتعد للشأن ويطاها ثم بطلقة هامة متقدمة وقال سعيد بن جبير وسعيد
ابن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في أن شرط الوطء بالسنة أو بالكاتب قال أبو مسلم الا مضى في
الامر ان معلومان بالكاتب وحذا هو المختار وقبل الطلغ في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان
ابن جنى سألت أبا علي عن قولهم تنكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فإذا قالوا تنكح فلان فلا تارة أرادوا
انه عقد عليها وإذا قالوا تنكح امرأته أو زوجته أرادوا به الجماعه وأقول هذا الذي قاله أبو علي كلام
محقق بحسب القرائن العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشئين مغايرة لذات كل واحد من المضامين
فاذا قيل تنكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغايرة وزوجته
ثم الزوجة ليست اسم تلك المرأة بحسب ذاتها بل اسم تلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجة فالزوجة
ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لاحتماله على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا تنكح
فلان زوجته فالنكاح متأخر عن المفهوم من الزوجية والزوجة متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة
تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله
حتى تنكح زوجا غيره يقتضي أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية فكل من قال بذلك قال انه الوطء ثبت
أن الآية دالة على انه لا بد من الوطء فله تنكح يدل على الوطء وقوله زوجا يدل على العقد وأما قول من
يقول ان الآية غير دالة على الوطء وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضي نفي الحل بعد ودا
الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية لشيء يجب اتهامه عليكم عند ثبوتها فيلزم اتهام الحرمه عند
حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكأن الآية دالة على وجوب اتهام الحرمه عند حصول
العقد فكان رفعها بالخبر نصا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا قلنا النكاح على الوطء وقلنا قوله
زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال وأما الخبر المشهور في السنة فما روى أن نجدة بنت عبد الرحمن القرظي
كانت تحت رقاعة بن وهب بن عيسى القرظي ابن عمها فطلقة ثلاثا فزوجت بعبد الرحمن بن الزبير
القرظي فأتى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رقاعة فطلقتني فأتى طلاقا فزوجت بعبد
عبد الرحمن بن الزبير وان ما معه مثل هدية الثوب وانه طلقني قبل ان عسى فأرجع الى ابن عسى فقبض
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتردين أن ترجعي الى رقاعة لا حتى تدوفي عسيلته ويدوفي عسيلتك
والمراد بالعسيلة الجماع شبه المذاة فيه بالعسل فثبت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فذلن أصدقك في الآخر
فثبت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى أبا بكر فاستأذنت فقال لا ترجعي اليه فثبت حتى مضى
ليبيه فأتى عمر فاستأذنت فقال اني رجعت اليه لارجنك وفي قصة رقاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره أما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج
عن الطلاق لان الغالب أن الزوج يستنكر أن يفترش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم
انما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غيره لما فيه من القصاصه ومعلوم أن الزبير انما يحصل بتوقيف
الحل على الدخول فاما مجرد العقد فيس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجرا (المسئلة الثانية)

قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ثم نكحت زوجها آخر وأصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلاق واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال أبو حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجها بعد الثلاث حجة الشافعي أن هذه طلاق ثلاثة فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انما طلاق ثلاثة لانهم اطلقوا وحدثت بعد الطلقتين والطلاق الثالث موجب للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الاية وقوله فان طلقها أعم من أن يطلقها الطلاق الثالث مسبوقا بنكاح غيره أو غير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل داخل فيه (المسئلة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج بالطلاق ثلاثا للغير على انه اذا أحلها الاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح منته باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها اذا أحلها الاول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويبطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بأنه اذا أحلها اطلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري وأحمد هذا النكاح باطل دليلنا أن الآية تدل على ان الحرمة تنتهي بوطء مسبوق به قد وحدث فوجب القول بانهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فوطئها اهل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل أما قوله تعالى فان طلقها فالعقوبة ان يطلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلاق الثالث لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما أي على المرأة المطلقة والزواج الاول أن يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصله بينهم ما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد ترجعا الى ما كانوا عليه من النكاح فهذا تراجع لقوى في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) ظاهرا الآية يقتضي أن عند ما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء لان المقصود من العتق استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا الذي عول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان معتبرا كانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما أن يتراجعا تدل على أن حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني الا أن الجواب ما تقدمنا (المسئلة الثانية) قال الخليل والكسائي موضع أن يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره في أن يتراجعا وقال الفرأء موضعه نصب بنزع الخافض أما قوله تعالى ان ظننا أن يقيما حدود الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال كثير من المفسرين ان ظننا أي ان علمنا واثبتنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) انك لا تقول علمت أن يقوم زيد وانك علمت أنه يقوم زيد (والثاني) أن الانسان لا يعلم ما في القدر وانما يظنه (والثالث) انه بمنزلة قوله تعالى وبعبواتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن أي متى حصل هذا الظن وحصل اهلهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوزهما أو اضرارهما فالمرادة تحريم (المسئلة الثانية) كلمة ان في الآية للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل الا اننا نقول ليس المراد أن هذا شرط اقامة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد اقامة حدود الله وأوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها القوم يعلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندى أن هذا من النصوص التي تقدمت أكثرها عامة يطرق اليها تخصيصات كثيرة وأكثر تلك التخصيصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله أعلم أن هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسببها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى ليسين للناس ما نزل اليهم (المسئلة الثانية) قرأناهم في رواية أبان بينهما بالنون وهي نون

التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى (المسئلة الثالثة) بما يخص العلماء بما يليان
 لوجوه (أحدها) انهم هم الذين ينتفعون بالآيات فيغيرهم بمنزلة من لا يستدبره وهو كقوله هدى للمتقين
 (والثاني) انه خصهم بالذكور كقوله ولا تكنه ورله وجبريل وميكال (والثالث) يعني به العرب
 لعلمهم باللسان (والرابع) يريد من له عقل وعلم كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الاعاقل
 عالما بما يكفه لانه متى كان كذلك فقد اريح عذر المكلف (والخامس) أن قوله ذلك حدود الله يعني
 ما تقدم ذكره من الاحكام يبينها الله ان يعلم ان الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامره وينزهوا
 عما نهوا عنه • قوله تعالى (واذا طلعت النساء فاقن أجلا من فامسكوهن بمعروف وأسرهن ومن
 يعصرون ولا تعصه) ومن ضرر التمسكوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا
 واذا كروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظمكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل
 شئ عليم) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) أول ما يجب تقديمه في هذه الآية أن لقائل أن يقول
 لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامسكوهن بمعروف أو تسريح باحسان فتكون إعادة هذه
 الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا لكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وأنه لا يجوز (والجواب)
 أما أصحاب أبي حنيفة فهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامسكوهن بمعروف أو تسريح باحسان على أن
 الجمع بين الطلقات غير مشروع وإنما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية في بيان
 كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة وأما أصحاب الشافعي رحمه الله وهم
 الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم أن يقولوا أن من ذكر حكمها بآيات
 صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أهمل لم يعمد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك
 الصورة الخاصة مرة أخرى ليدل ذلك التكرير على أن في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وهما
 كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامسكوهن بمعروف أو تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد في مدة العدة
 من أحد هذين الأمرين وأما في هذه الآية ففيه بيان ان عند مشاركة العدة على الزوال لابد من رعاية
 أحد هذين الأمرين ومن المعلوم ان رعاية أحد هذين الأمرين عند مشاركة زوال العدة أولى بالوجوب
 من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان أعظم أنواع الأذى أن يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر
 الاجل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يفتح أن يعيد الله حكم هذه
 الصورة تنبيه على ان هذه الصورة أعظم الصور اشتمالا على المضارة وألاها بان يحترز المكلف عنها (المسئلة
 الثانية) قوله فامسكوهن بمعروف إشارة الى المراجعة واختلاف العلماء في كيفية المراجعة فقال الشافعي
 رضي الله عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة الا بكلام وقال أبو حنيفة والثوري رضي
 الله عنهم ما نصح الرجعة بالوطء وقال مالك رضي الله عنه ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا رجعة
 الشافعي رضي الله عنه ما روى ان ابن عمر رضي الله عنه لما طلق زوجته وهي حائض فسأل عمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام مره فليراجعها ثم ليسكها حتى تظهر أمره النبي صلى
 الله عليه وسلم بالرجعة مطلقا وأقل درجات الامر الجواز فتقول انه كان ما دون الرجعة في زمان
 الحيض وما كان ما دونها بالوطء في زمان الحيض فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة وجهة أبي حنيفة رضي
 الله عنه انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف أمر مجزئ لا مبالا واذا وضعتها فقد أمسكها فوجب
 أن يكون كافيا أما الشافعي رضي الله عنه فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على
 الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وأبو حنيفة رضي الله عنهم ما قال في الاملاء هو واجب وهو اختيار
 محمد بن جرير الطبري والحنيفة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير واجعا
 على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجبا وأجاب الاولون بان المراد
 بالمعروف هو المراجعة وايصال الخبر لا ما ذكرتم (المسئلة الثالثة) لقائل أن يقول انه تعالى

أثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انتضاء العدة وعند انتضاء العدة لا يثبت حق المراجعة (والجواب) من وجهين (أحدهما) المراد بلوغ الاجل مشاركة البلوغ لانفس البلوغ وبالجملة فهو ذمان باب الجواز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا (الثاني) ان الاجل اسم للزمان فتحداه على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة بشأى الجواز أما قوله تعالى ولا تمكوهن ضرارا فيه مستاتان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول لا فرق بين أن يقول فأمرهم بما كرهوا وبين قوله ولا تمكوهن ضرارا لان الامر بالشئ نهى عن ضده فما الفائدة في التكرار (والجواب) الامر لا يفيد الامرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات أما النهى فانه يتناول كل الاوقات فلهذا يحكمها بمعروف في الحال ولكن في قلبه أن يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمكوهن ضرارا اندفعت الشبهة وزالت الاحتمالات (المسئلة الثانية) قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا أى اتخذوا المسجدا ضرارا ليهضروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثاره العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسيره هذا الضرار وجوها (أحدها) ما روي ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدها فاذا قارب انتضاء القرءة اشالت راجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة أشهر وأما (والثاني) في تفسير الضرار سوء العشرة (والثالث) تضيق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الاعمال رياء أن يتخلع المرأة منه بما لها أمانه تعالى لتعندوا فيه وجهان (الاول) المراد لا تضاروهن فتكونوا معتمدين يعني فتكون عاقبة أمركم ذلك وهو كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا أى فكان لهم عدو وهى لام العاقبة (والثاني) أن يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فينشذن فيبرون عصاة الله وتكونون معتمدين فاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا أعظم أنواع المعاصي أما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد عظم نفسه فقيه وجوه (أحدها) ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله (وثانيها) ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين أما منافع الدين ما فاته اذا استمر فيما بين الناس بهذه المعاملة البسيطة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته أحد وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه أما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا فقيه وجوه (الاول) ان من نسي فلم يفقه له بعد ان نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من أمر بانه يجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يشعر لادائها كان كما استهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة (وثانيها) المراد لا تتساححو في تكاليف الله كما يتساح في ما يكره من باب الهزل والعبث (والثالث) قال أبو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلفت وأنا لاعب وبه تقي فينكح وبه قول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية تقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق أو سرر أو نكح فزعم انه لاعب فهو جحد (الرابع) قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان معصرا عليه أو على مثله كان كما استهزئ بآيات الله تعالى والا قرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها الا على شيء آخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في أداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم أيضا في أدائها بان ذكرهم أنواع نعمه عليهم فبدأ أولاد ذكرها على سبيل الاجال فقال واذكروا نعم الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين وانما سألها بالذکر لانها أجل من نعم الدنيا فقال لما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يذكركم به والمعنى انه انما أنزل الكتاب والحكمة ليعلمكم به ثم قال واتقوا الله أى في أوامرهم وكاهل ولا تتخذوا الذنوب في نواهيهم واعلموا ان الله بكل شئ عليم • قوله تعالى

(وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذللكم أن نكحكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون) اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) في سبب نزول الآية وجهان (الأول) روي أن معقل بن يسار زوج أخته جليل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يحطيمها بنفسه ورضيت المرأة بذلك فقال لها معقل إنه طلقك ثم تريد مني رجعة وجهين من وجهك حرام إن راجعته فأنزل الله تعالى هذه الآية فذعر رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل رغم أنفي لا امرئ لي اللهم رضيت وسلت لأمرئ وأكح أخته زوجها (والثاني) يروي عن مجاهد والسدي أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها وزوجها وأراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر فانزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول في نزول هذه الآية (المسألة الثانية) العضل المنع يقال عقل فلان إن شئت إذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم الضاد ويكسرهما وأنشد الأخفش

وان قصائدك فاصطنعني * كرائم قد عضلت عن النكاح

وأصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة إذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الأرض بالجيش إذا ضاقت بهم لكثرتهم قال أوس بن حجر

ترى الأرض منابا انضاهم روضة * معضلة منابا يجيش عرمرم

وأعضل المريض الأطباء أي أعياهم وسيت العضلة عضلة لأن القوى المحركة منشأها منها ويقال داه عضال للامرأ إذا اشتد ومنه قول أوس

وليس أخولك الدائم العهد بالذي * يذمك إن ولي ويرضيك مقبلا

ولكنه الثاني إذا كنت آمنا * وصاحبك الأدنى إذا الأمر أعظلا

(المسألة الثالثة) اختلف المفسرون في أن قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الأكثرون أنه خطاب للأولياء وقال بعضهم أنه خطاب للأزواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه أن قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك أن الشرط وهو قوله وإذا طلقتم النساء خطاب مع الأزواج فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم أيضا إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أي الأولياء وجهين لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتجزئه كلام الله عن مثله واجب فهذا كلام قوي متين في تقرير هذا القول ثم أنه يتأكد بوجهين آخرين (الأول) أن من أول آية في الطلاق إلى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج والبيئة ما جرى للأولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب إلى الأولياء على خلاف النظم (الثاني) ما قبل هذه الآية خطاب مع الأزواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فإذا جعلنا هذه الآية خطابا لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما أما إذا جعلناه خطابا للأولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب إلى الأزواج أولى صحة من قال الآية خطاب للأولياء وجوه (الأول) وهو عدمتهم الكبرى أن الروايات المشهورة في سبب نزول الآية دلالة على أن هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الآية وبين الآية التي ذكرناها كانت الآية التي ذكرناها أولى بالرعاية لأن المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد وإضافة الروايات متعارضة فروى عن معقل أنه كان يقول إن هذه الآية لو كانت خطابا مع الأزواج لكانت أمّا أن تكون خطابا قبل انقضاء العدة أو مع انقضاءها والأول باطل لأن ذلك مستفاد من الآية فلو جعلنا هذه الآية على

مثل ذلك المعنى كان تكرار من غير فائدة وأيضاً فقد قال تعالى لا تغضوبوهن أن ينكحن أزواجهن
 لذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهي عن الغضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد
 التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
 حتى يبلغ الكتاب أجله (والثاني) أيضاً باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس لازوج قدرة على عضل
 المرأة فكيف يصرف هذا النهي إليه ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يستند منه على
 مفارقة المرأة بعد انقضاء عدها وتلقفه الغيرة إذا رأى من يخطبها أو حينئذ يعرضها عن أن ينكحها غيره أقابان
 يجحد الطلاق أو يدعي أنه كان راجعها في العدة أو يدعي إلى من يخطبها بالتمديد والوعيد أو يسيء القول فيها
 وذلك بأن ينسبها إلى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها فإلله تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن
 ترك هذه الأفعال أركى لهم وأطهر من دنس الاتهام (الحجة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى أن ينكحن
 أزواجهن معناه ولا تمنعهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينظم إلا إذا
 جعلنا الآية خطاباً للأولياء لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى الذين كانوا أزواجهن قبل ذلك فاما إذا
 جعلنا الآية خطاباً للأزواج فهذا الكلام لا يصح ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله ينكحن أزواجهن من
 يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجاً والعرب قد تسمى الشيء باسم ما يؤول إليه فهو هذا الجمله الكلام
 في هذا الباب (المسألة الرابعة) تسمى الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولى
 لا يجوز وبني ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء قال وإذا ثبت هذا وجب أن يكون
 التزوج إلى الأولياء لا إلى النساء لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يزوجها لما كان
 الولي قادراً على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهى الله عز وجل عن العضل وحيث
 نهى عن العضل كان قادراً على العضل وإذا كان الولي قادراً على العضل وجب أن لا تكون المرأة ممتكئة
 من النكاح واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم
 إن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله ولا تغضوبوهن أن يخطبها أو رأيها في ذلك وذلك لأن
 الغالب في النساء الإيماي أن يركن إلى رأي الأولياء في باب النكاح وإن كان الاستدلال الشافعي لهم
 وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهم كتمكنهم من تزويجهم فيكون النهي
 محمولاً على هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وأيضاً ثبت العضل في حق الولي محتج لأنه
 مهم ما عضل لا يبي لهضله أثر وعلى هذا الوجه فصل دور العضل عنه غير معتبر وتسمى أبو حنيفة رضي الله عنه
 بقوله تعالى أن ينكحن أزواجهن على أن النكاح بغير ولى جائز وقال أنه تعالى أضاف النكاح إليها إضافة
 الفعل إلى فاعله والتصرف إلى مبانيه ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسداً لما
 نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره وبقوله فإذا بلغن
 أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والتزويجها أنفسهن من أنفسهن ففعل بالمعروف
 فوجب أن يصح وحقيقة هذه الإضافة على المباني دون الخطاب وأيضاً قوله تعالى وأمرأة مؤمنة إن
 وهبت نفسها للنبي أن أراد النبي أن يستنكحها دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولى البيت وأجاب أصحابنا
 بأن الفعل كما يضاف إلى المباشرة قد يضاف أيضاً إلى المنسب يقال بنى الأمير داراً وضرب ديناراً وهذا
 وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصير إليه دلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح (المسألة الخامسة)
 قوله تعالى فبلغن أجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي رضي الله عنه دل سياق
 الكلامين على افتراق الباعين ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن أجلهن
 فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولو كانت عدهن قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف
 لأن ما سكتها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال أو سرحوهن بمعروف لأن ما سكتها بعد انقضاء العدة تكون
 مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها وأما هذه الآية التي نحن فيها فإلله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج

بالازواج وهذا النبي اغناي حسن في الوقت الذي يمتكن أن تزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد
انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على اقتراق البواغين
أما قوله تعالى اذ انراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في التراضي وجهان (أحدهما)
ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيها) أن المراد منه ما يضاد ما ذكره
في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه فو هذا
العقد اصابه حتى تحصل الصيغة الجلية وتدوم الالفة (المسئلة الثانية) قال بعضهم التراضي بالمعروف
هو مهر المثل وفروع عليه مسئلة فقهية وهي انما اذا زوجت نفسها ونقضت عن مهر مثلها انقصانا
فاشفا فالشكاح صحيح عند أبي حنيفة وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال أبو يوسف
ومحمد ليس للولى ذلك بحجة أبي حنيفة رحمه الله في هذه الآية هو قوله تعالى اذ انراضوا بينهم بالمعروف
وأياها انما هذا النقصان أرادت الخاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يبرون بقوله
المهور ويتفخرون بكثرتهم واولهاذا يكتون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وأياها فان نساء
العشيرة يتضررون بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك بهم هذا المهر
القليل فلا يجرم الاولياء أن يمنعوها عن ذلك ويتوبوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكمه التكليف
قرنه بالتمديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق الوعظ أن يتضمن
التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تمهيدا من هذا الوجه وفي الآية سؤالان
(السؤال الاول) لم وحد الكاف في قوله تعالى ذلك مع انه يخاطب جماعة (والجواب) هذا جائز في اللغة
والتنبيه أيضا جائزة والقرآن نزل باللغتين جميعا قال تعالى ذلك كما سمعنا ربى وقال فذلك الذي لمتنى فيه
وقال يوعظ به وقال الم انهم كان تلكم الشجرة (السؤال الثاني) لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم
(الجواب) لوجوه (أحدها) لما كان المؤمن هو المستفيع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى
للكل كما قال هدى للناس وقال انما أنت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذر كرمع انه كان منذرا لكل كما
قال لتكون للعالمين نذيرا (وثانيها) اخرج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين قالوا
والدليل عليه أن قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على
ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت أن ذلك التكليف عام قال
تعالى ولله على الناس حج البيت (وثالثها) أن بيان الاحكام وان كان عاما في حق المكافين الا ان كون ذلك
البيان وعظا مختص بالمؤمنين لان هذه التكليف انما توجب على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر المانم
المعجز أما المؤمن الذي يقر بحقيقتها فانها انما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ثم قال ذلكم أركى
لكم واطهر يقال زكى الزرع اذا غمافقوله أركى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله اظهر اشارة
الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمعنى
أن المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكليف على الجلة الا ان التفصيل في هذه الامور غير
معلوم والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى
عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح أن يقول والله يعلم وأنتم لا تعلمون ويجوز أن يراد به والله
يعلم من يعمل على وفق هذه التكليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالقصد من الآيات تقرير
طريقة الوعد والوعيد (الحكم العاشر) الرضاع * قوله تعالى (والوالدان يرضن أولادهن
حولين كاملين ان أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها
لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أراد افصلا عن تراض منه ما وتشاور
فلا جناح عليهما) اعلم أن في قوله تعالى والوالدان ثلاثة أقوال (الاول) أن المراد منه ما يشعر ظاهر
اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن من زوجات أو مملقات والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام دليل

الخصيص فوجب تركه على عموم (والقول الثاني) المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على
 ان المراد ذلك وجهان (أحدهما) أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت
 هذه الآية تامة تلك الآيات ظاهرا وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه اذا حصلت الفرة حصل
 التباعد والنكاح وذلك يحتمل المرأة على ايذاء الولد من وجهين (أحدهما) أن ايذاء الولد
 يتبع من ايذاء الزوج المطلق (والثاني) انه اربع رغب في التزوج بزوجة أخرى وذلك يقتضي اقامتها على احوال
 أمر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لاجرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب
 الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن أولادهن والمراد المطلقات (الحجة الثانية لهم)
 ما ذكره السيدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعدها هذه الآية وعلى المولود له رزقهن
 وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع واعلم أنه
 يمكن الجواب عن الحجة الاولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستعمل بنفسه فلم يجب تعلقه بما قبلها وعن
 الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق المرأة قدر من المال لمكان الزوجية وقد رآه لمكان الرضاع فانه لا منافاة
 بين الامرين (القول الثالث) قال الواحدي في البسيط الاول أن يحتمل على الزوجات في حال بقاء النكاح
 لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية نهى مستحقة
 النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد أو لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع
 قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشغلت بالحضانة والارضاع لم تنفع رخصت لخدمة الزوج
 فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تستقطبان لملل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب
 الرزق والكسوة وان اشغلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام الواحدي رحمه الله أما قوله تعالى يرضعن
 أولادهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى أمر
 وانما جاز ذلك لوجهين (الاول) تقدير الآية والوالدات يرضعن أولادهن في حكم الله الذي أوجبه الا انه
 حذف لدلالة الكلام عليه (والثاني) أن يكون معنى يرضعن ايرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف
 في الكلام مع زوال الايام (المسئلة الثانية) هذا الامر ليس أمرا ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول)
 قوله تعالى فان ارضعن لكم فأتوهن أجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحققت الاجرة (الثاني)
 انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتن فسترضع له أخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب
 عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها
 على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليهم لما وجب ذلك وفيه البحث الذي
 قدمناه اذ ثبت أن الارضاع غير واجب على الأم فهذا الامر محمول على النسيب من حيث ان تربية
 الطفل بلبن الأم أصح له من سائر الالبان ومن حيث أن شفقة الأم عليه أتم من شفقة غيرها هذا
 اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار بان لا يوجد غير الأم أو لا يرضع الطفل الا منها فوجب عليها
 عند ذلك أن ترضعه كما يجب على كل أحد ومواساة المضطرب في الطعام أما قوله تعالى حولين كاملين ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) أصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت
 الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين
 أو شهرين وانما أقام حولًا وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان مذلّم أراه وانما يعنون يوما وبعض اليوم
 الآخر (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول)
 أنه تعالى قال بعد ذلك ان أراد أن يرضع الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بإرادته ثابت أن هذا الاتمام غير
 واجب (الثاني) أنه تعالى قال فان أراد انفصالا عن تراض منهم أو تضاور فلا جناح عليهم ما فثبت أنه ليس
 المنصوب من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه (الاول) وهو الأصح أن المقصود منه
 قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقد رآه ذلك بالحولين حتى يرجع اليه عند وقوع

التنازع بينهم ما كان أراد الاب أن يعطيه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا فأما إذا اجتمع على أن يعطيه الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك (الوجه الثاني) في المقصود من هذا التحديد هو أن الرضاع حكم خاص في الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الرضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يقيد هذا الحكم وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعقبة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة رضي الله عنه مدة الرضاع ثلاثون شهرا رجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) أنه ليس المقصود من قوله لمن أراد أن يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي الى ذلك اذ من المعلوم أن الصبي كما يستغنى عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف تركيبه لأن الاطفال يتفاوتون في ذلك واذا لم يجوز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب أن يكون المراد هو الحكم الخاص المعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير نصير الآية الى أن حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الرضاع في هذه المدة (الحجة الثانية) روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال وقال تعالى وفصاله في عامين (الحجة الثالثة) ما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين (والوجه الثالث) في المقصود من هذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال التي تضع لستة أشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهرا وقال آخرون الحولان هو الحسد في رضاع كل مولود ووجه ابن عباس رضي الله عنه ما أنه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ذات هذه الآية على أن زمان هاتين الحالتين هو هذا التقدير من الزمان فكما ازداد في مدة احدي الحالتين انقص من مدة الحالة الاخرى (المسئلة الثالثة) روى أن رجلا جاء الى علي رضي الله عنه فقال تزوجت جارية بكر او مارأيت به اربية ثم ولدت لستة أشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالجمل سبعة أشهر والولد ولد وعن عمرانه جئ بامرأة وضعت لستة أشهر فشاور في رجبها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكرها تين اليتين واستخرج منهما أن أقل الحمل سبعة أشهر أما قوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عباس رضي الله عنه ما أن يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء (المسئلة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها ووجهان (الاول) أن تقدير الآية هذا الحكم لمن أراد اتمام الرضاعة وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ثم أنزل اليسر والتخفيف فقال لمن أراد أن يتم الرضاعة والمعنى أنه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية (والثاني) أن اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول أرضعت فلانة فلان ولده أي يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الرضاع من الآباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون الام لما يئدها ما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه (الاول) قال صاحب الكشف ان السبب فيه ان يعلم أن الوالدات انما ولدن الاولاد لآباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وأنشد له مأمون بن الرشيد

وانما أمهات الناس أوعية * مستودعات وللآباء أبناء

(الثاني) أن هذا تنبيه على ان الوالدات انما يلحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال صلى الله عليه وسلم الولد للفراس فكأنه قال اذا ولدت المرأة الوالد الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعايته مصالحه فهذا تنبيه على أن سبب النسب والحقاق مجرد هذا القدر (الثالث) أنه قيل في تفسير قوله يا ابن أم أن المراد منه أن الام مشقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام تذكير الشفقة فكذا ههنا ذكر الوالد لفظ المولود له تنبيه على أن هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نقصه عائد اليه ورعايته مصالحه لازمة له كما قيل كلمة وكلمة

عليك (المسئلة الثانية) انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله تعالى والوالدان يرضعن
أولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فاصره
برزقه او كسوته بما المعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وهدة وقد يكون غير محدود
الام من جهة العرف لانه اذا قام بجباية كفها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه
ان كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقه اضرار من الجوع والعري فضررها يتعدى الى الولد (المسئلة
الثالثة) انه تعالى وصى الام برعاية الطفل أولا ثم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج
الطفل الى رعاية الام أشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة البتة أما
رعاية الاب فاما اتصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضاعه وحضائه بالنفقة والكسوة وذلك
يدل على ان حق الام أكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف
نفس الاوسعها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التكليف الا لزام يقال كلفه الامر فكيف وكلف وقيل
ان أصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فمعنى تكلف الامر اجتهد أن يبين فيه أثره وكلفه
ألزمه لم يظهر فيه أثره والوسع ما يسع الانسان فيطيعه أخذه من سعة الملائكة أى العرض ولو ضاق لم يجز عنه
والسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة (المسئلة الثانية) المراد من الآية ان أب هذا
الصبي لا يكلف الانفاق عليه وعلى أمه الا ما تنسج له قدرته لأن الوسع في اللغة ما تنسج له القدرة ولا يبلغ
استغراقها وبين أنه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله في سورة الطلاق فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن
ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له أخرى ثم بين في النفقة انهم اعلى قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من
سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق بما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاه (المسئلة الثالثة) المعتزلة
تمسكوا بهذه الآية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه أخبر انه لا يكلف أحدا
الا ما تنسج له قدرته والوسع فوق الطاعة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا تنسج له قدرته فبان لا يكلفه ما لا قدرة
له عليه أولى ثم قال لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ووقية عن
الكسائي لا تضار بالرفع والمباقون بالفتح أما الرفع فقال الكسائي والقرآن انه نسق على قوله لا تكلف قال
على بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا ناعما هو اخراج الثاني عما دخل فيه الاول نحو ضرب زيد لا عرا
فاما أن يقال يقوم زيد لا يعمد عمر وهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستئناف
في النهي كما يقال لا يضرب زيد لا تقتل عمرا أو ما انصب فعلى النهي والاصل لا تضار فادغمت الراء الاولى
في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال يضار رجل زيد او ذلك لان أصل الكلمة التضعيف
فادغمت إحدى الرأتين في الاخرى فصارت تضار كما تقول لا تردد ثم تدغم فتقول لا تردد بالفتح قال تعالى
يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرأ أبان عن عاصم
لا تضار مظهرة الراء كسورة على ان الفعل لها (المسئلة الثانية) قوله لا تضار يحتمل وجهين
كلاهما اجاز في اللغة وانما اختل الوجهين نظر الحال الادغام الواقع في تضار (أحدهما) أن يكون
أصله لا تضار بكم الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المرأة هي الفاعلة للضرار (والثاني) أن
يكون أصله لا تضار بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هي المفعول به للضرار وعلى الوجه الاول
يكون المعنى لا تتعطل الام للضرار بالاب بسبب اتصال الضرر الى الولد وذلك بان تمتنع المرأة عن
ارضاعه مع ان الاب ما امتنع علم في النفقة من الرزق والكسوة فتلقى الولد عليه وعلى الوجه الثاني
معناه لا تضار أى لا يفعل الاب الضرر بالام فينزع الولد منها مع رغبتها في امساكها وشدة محبتها له وقوله
ولا مولود له بولده أى ولا تفعل الام الضرر بالاب بان تلحق الولد عليه والمعنيين يرجعان الى نبي واحد
وهو أن يعيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد قلنا الوجه (أحدهما) ان
معناه المبالغة فان ايذا من يؤذيك أقوى من ايذا من لا يؤذيك (والثاني) لا يضار الام والاب بان

لا ترضع الام أو يمنعها الاب وينزعها منها (والثالث) ان المقصود لكل واحد منهم ما يضر ارث الوالد اضرار
الآخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة (المسئلة الثالثة) قوله لا تضر والدته بولدها وان كان خيرا
في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اسمها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله
ولا مولود له بولده يتناول كل المضارة وذلك بان يمنع الوالد ان ترضعه وهي به أرف وقد يكون بان يضيق
عليها النفقة والكسوة أو بان يسيئ اليها العشرة فيحرمها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا
النهي والله أعلم أما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الولد وذكر الوالدات
احتل في الوارث أن يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء يدعوا وجهها يمكن القول به الا وقال
به بعضهم (فالقول الأول) وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله
وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض
لبين المعروف والمحقق ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ماوجب عليه من الرزق والكسوة يعني ان مات
المولود له لم يترك وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب
الضرر ا قال أبو مسلم الاصمعي في هذا القول ضعيف لانا اذا جئنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضا وارثه
أدى الى وجوب نفقته على غيره حال ماله مال يتفق منه وان هذا غير جائز ويمكن أن يجاب عنه بان الصبي اذا
ورث من أبيه مالا فإنه يحتاج الى من يقوم بتعده ويتفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرر عنه وهذه
الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب (القول الثاني) ان المراد وارث الاب يجب عليه عند موت الاب كل
ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقنادة وأبي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا
في انه أي وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاختوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء
وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة
وابن أبي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل الوارث ممن كان ذارحم محرم دون غيرهم من ابن العم
والمولى وهو قول أبي حنيفة وأصحابه واعلم ان ظاهر الكلام يقتضي ان لا فضل بين وارث ووارث لانه تعالى
أطلق اللفظ بغير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم كما ان البغيد كالقريب والنساء كالرجال ولولان الام نرجت
من ذلك من حيث مذكورها بيجاب الحق لها الصبح أيضا دخولها تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبي
كغيرها (القول الثالث) المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء في الدعاء المشهور واجعله الوارث منا أي
الباقي وهو قول سفيان وجاعة (القول الرابع) أراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث أبيه المتوفى فإنه
ان كان له مال وجب أجر الرضاغة في ماله وان لم يكن له مال أجبرت أمه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي
الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من
ترك الاضرار عن الشعبي والزهرى والضحاك وقيل منها عن أكثر أهل العلم أما قوله تعالى فان أراد افضالا
عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الفصل قولان
(الأول) انه الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وانما سمي الفطام بالفصال لان الولد ينفصل
عن الاعتداء بلبن أمه الى غيره من الاقوات قال المبردين قال فصل الولد عن الام فصلا وفصلا وقرئ بهما
في قوله وحمله وفصاله والفصال أحسن لانه اذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو القتال
والضرب وسمى الفصل فصلا لانه مفصول عن أمه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال تعالى
فلما فصل ظالوت بالجنود واعلم ان حمل الفصل ههنا على الفطام هو قول أكثر المفسرين واعلم انه تعالى
لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار
ثم اختلفوا بينهم من قال المراد من هذه الآية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان
الفطام قبل الحولين جائز بعده أيضا جائز وهذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما حجة القول
الأول ان ما قبل الآية لم يدل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على

الحولين وإذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وجهة القول الثاني أن الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج إلى الرضاع ويضر به فطامه كما يضر ذلك قبل الحولين وأجاب الأولون أن حصول المضرة في الفطام بعد الحولين فادرجل الكلام على المعهود واجب واقفه أعلم (القول الثاني) في تفسير الفصل وهو أن أباسلم لما ذكر القول الأول قال ويحتمل معنى آخر وهو أن يكون المراد من الفصل إيقاع المفاصلة بين الأم والولد إذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر إلى الولد (المسئلة الثانية) التشاور في اللغة استجماع الرأي وكذلك المشورة والمشورة منفصلة منه كالمشورة وشرت العسل استخرجته وقال أبو زيد شرت الدابة وأشرتها أي أخرجتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لأنه يظهر للناسظر وقالوا شورته فبشور أي خجلته والشارة هيئة الرجل لأنه ما يظهر من ربه ويبدو من زينته والاشارة إخراج ما في نفسك وإظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره (المسئلة الثانية) دلت الآية على أن الفطام في أقل من حولين لا يجوز إلا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب وذلك لأن الأم قد تم من الارضاع فتحاول الفطام والاب أيضا قد مل من اعطاء الابرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قائلان اتفاقا على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقه ما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على أن الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر إلى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للضرر عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال لا جناح عليكم وهذا يدل على أن الانسان كل ما كان أكثر ضعفا كانت رحمة الله معه أكثر وعنايته به أشد بقوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم

إذا سلم ما أتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وانها أحق بالرضاع بين أنه يجوز العدول في هذا الباب عن الأم إلى غيرها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف استرضع منقول من أرضع يقال أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي فتعديه إلى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجت الحاجة والمعنى أن تسترضعوا المراضع أولادكم فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجت الحاجة ولا تذكر من استنجتته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الاول وقال الواحدى أن تسترضعوا أولادكم أي لا أولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع لأنه لا يكون إلا للاولاد ولا يجوز دعوت زيد أو أنت تريد لزيد لأنه تليس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى وإذا كلوهم أو وزنوهم أي كلوهم أو وزنوهم (المسئلة الثانية) اعلم أن أقدينا أن الأم أحق بالارضاع فاما إذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها إلى غيرها منها ما إذا تزوجت آخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها أنه إذا طلقها الزوج الاول فقد نكحها الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد ابتداء للزوج المطلق وإيجاشاله ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها فعند أحده هذه الوجوه إذا وجدنا ممرضعة أخرى أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فهنا الارضاع واجب على الأم أمّا قوله تعالى إذا سلمت ما أتيتم بالمعروف ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحده ما أتيتم مة صورة الالف والباءون ما أتيتم بمدودة الالف أمّا المدة فتقديره ما أتيتموه المرأة أي أردتم إتياءه وأمّا القصر فتقديره ما أتيتم به فحذف المفعولان في الاول وحذف الفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما أتيتم أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الابرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (المسئلة الثانية) ليس التسليم شرط الجواز والصحة وإنما هو تدب إلى الاولى والمقصود منه أن تسلم الابرة إلى الممرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم أنه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا أن الله

بما تعلمون بصير (الحكم الحادي عشر) عدة الزكاة قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يتوفون معناه يموتون ويتبصون قال الله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها وأصل التوفى أخذ الشيء وأما كملان مات فقد وجد عمره وأما كملان يقال توفى فلان وتوفى إذا مات فن قال توفى كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى أجله واستوفى أكله وعمره وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الباء وأما قوله ويذرون معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بتركه ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغائب والامر منه ما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر ويقال دعه وذره أما الماضي والمصدر فقير موجودين منهما والأزواج ههنا النساء والعرب تسمى الرجل زوجا وامرأته زوجا له ورعا الحقوقها الهاء (المسئلة الثانية) قوله والذين مبتدأ ولا بدله من خبر واختلفوا في خبره على أقوال (الاول) أن المضاف محذوف والتقدير أزواج الذين يتوفون منكم يتربصن (والثاني) وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الآية اسقط اظهروه كقوله السمن منوان بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر وعقران ذلك ان عزم الامور (والثالث) وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا أزواجهم يتربصن قال واضممار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى قل أفأنتسكم بشراً من ذلکم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا وليس ذلك شيئا واحدا بل شيئا والامثلة التي ذكرتم المضمر فيها شيء واحد قلنا كما ورد اضممار المبتدأ المفرد فقد ورد أيضا اضممار المبتدأ المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائي والقراء أن قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ الا ان الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائذ الهم بل ببيان حكم عائذ الى أزواجهم فلا جرم لم يذكر ان ذلك المبتدأ خبر وأنكر المبرد والرياح ذلك لان مجي المبتدأ بدون الخبر محال (المسئلة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبيننا الفائدة في قوله بانفسهن وبيننا أن هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبيننا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر (المسئلة الرابعة) قوله وعشرا مذكور بلفظ التأنيث مع ان المراد عشرة أيام وذكرنا في العذر عنه وجوها (الاول) تغليب الليالي على الايام وذلك أن استثناء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل اقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسة من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذ لم يذكر الايام فاذا اظهرنا الايام قالوا صمنا خمسة ايام (الثاني) أن هذه الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا بالي الفسة وجئنا بالي اماره الخلاج (والثالث) ذكره المبرد وخوانه اثنا عشر العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وذلك المدد كل مددة منها يوم وليلة (الرابع) ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال خلت للأزواج فيسأول العشر بالليالي واليه ذهب الاوزاعي وأبو بكر الاصم (المسئلة الخامسة) روى عن أبي العالمة ان الله سبحانه انما أخذ العدة بهذا القدر لان الولد ينفع فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو أيضا منقول عن الحسن البصري (المسئلة السادسة) اعلم أن هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين (احدهما) ان تكون أمة فانه عند كثير الفقهاء نصف عدة الحرة وقال أبو بكر الاصم عتمة عدة الحرة وثمة بظاهر الآية وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقبة فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتر كافيها وسائر الفقهاء قالوا التخصيص في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق (الصورة الثانية) أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عتتها تنقض بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن

على عليه السلام تبرص أبعد الاجلين والدليل عليه القرآن والسنة أما القرآن فقوله تعالى وأولات
الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصوصة لعموم قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون أزواجا وشافعي لم يقل بذلك لوجهين (الاول) أن كل واحدة من هاتين الآيتين
أعسم من الاخرى من وجه وأخص منهما من وجه لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي
توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدي الآيتين مخصوصة
للاخرى (والثاني) أن قوله وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقب ذكر المطلقات
فربما يقول قائل هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول الشافعي في الباب على
القرآن وانما عول على السنة وهي ما روى أبو داود وباه سنده أن سبعة بنات الحارث الاسلمية كانت تحت
سبعين حولة فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها
تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما أنت بنا كج حتى عمر عليك أربعة أشهر وعشر قالت سبعة
فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأخبرني بأنني قد حملت حين وضعت حلي فامرني بالتزويج ان بدالي
اذ اعرفت هذا الاصل فهنا تفاريع (الاول) لافرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس
لعدة عليا قبل الدخول وهذا قول متروك لان الآية عامة في حق الكل (الحكم الثاني) اذا تمت أربعة
أشهر وعشرا انقضت عدتها وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من
الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة أربع حيض وان
كانت عادتها ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها خمسة وان كانت عادتها ان تحيض في كل أربعة أشهر مرة
فعليها خمسة واحدة وان كانت عادتها ان تحيض في كل خمسة أشهر مرة فهذه ثمانية أشهر ورجعة الشافعي
رحمه الله أن هذه الآية دلت على انه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم ير دليلا على هذا القدر فوجب
أن يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انه ان ارباب استعبرأت نفسهم من الريبة كما ان ذات الاقراء
لو ارباب وجب عليها أن تحتاط (الحكم الثالث) اذا مات الزوج فان كان بقى من شهر الوفاة أكثر
من عشرة أيام فاشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالادلة سواء خرجت كاملة أو ناقصة ثم تكمل الشهر
الاول بالثلاثين يوما ثم تضاف اليها عشرة أيام وان مات وقد بقى من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر
أربعة أشهر بعد ذلك بالادلة وكل العشر من الشهر السادس (المسئلة السابعة) اجمع الفقهاء على أن هذه
الآية ناسخة لما بعد ها من الاعتماد بالحول وان كانت متقدمة في التسلاوة غير أبي مسلم الاصفهاني فانه
ابى نسخها وسند ذلك كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التسلاوة لا يمنع التأخر في النزول اذ ليس
ترتيب المحقق على ترتيب النزول وانما ترتيب التسلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بامر الله تعالى
(المسئلة الثامنة) اختلفوا في أن هذه المدة سبب الوفاة أو العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها
لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بان الله تعالى قال يتبرصن بانفسهن ولا يحصل الا اذا قصدت هذا
التبرص والقصد الى التبرص لا يحصل الامع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة
أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التي لاعلم لها
يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة (المسئلة التاسعة) المراد من تبرصها بانفسها الامتناع عن النكاح
والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفى زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمحمل لانه
ليس فيه بيان انها تبرص في أي شيء الا اننا نقول الامتناع عن النكاح يجمع عليه وأما الامتناع عن الخروج
من المنزل فواجب الا عند الضرورة والحاجة وأما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عائشة وحفصة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تجدد على ميت فوق ثلاث
ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حمل
الاحداث لا وجوبه والله أعلم واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عيسى قالت قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم وتلحق ثلاثاً منهن ما شئت (المسئلة العاشرة) اجمع من قال ان الكفار ايسوا لمخاطبين بقروع
 الشرائع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقولوا منكم (المسئلة الاولى) ان الخطاب بهذه
 القروع يختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله
 انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذراً للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيراً وأما قوله تعالى فاذا
 بلغن أجلهن فالعنف اذا انتضت هذه المدة التي هي أجل العدة فلا جناح عليكم قبل الخطاب مع الاولياء
 لانهم الذين يتولون العقد وقبل الخطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهم ان تزوجن في مدة العدة
 وجب على كل واحد منهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان وذلك لان
 المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن احتمال فرجها على ماء زوجها الا في الآخرة وثالث وهو انه
 لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف أي ما يحسن عقلاً
 وشرعاً لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستحباً بالشرائط الصالحة ثم ختم
 الآية بالتمديد فقال والله بما تعلمون خبير في الآية مسائل (المسئلة الاولى) تمسك بعضهم في وجوب
 الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في أنفسهن فان ظاهره يقتضي أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة
 بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الامع الغير فوجب أن يحتمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين
 والتطيب وغيرهما (المسئلة الثانية) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها
 اذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزاً لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن واصافة الفعل
 الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أن
 هذا النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا أن هذا العقد لا يصح الا من
 الولي والا لما صار مخاطباً بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق (الحكم الثاني عشر) خطبة النساء قال تعالى

(ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو كنتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن
 لا تواعدوهن سرا الا أن تقولوا قولا معروفا) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التعريض في اللغة ضد التصريح
 ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويعلم للدلالة على غير مقصوده الا أن اشعاره بجواب
 المقصود أتم وأرجح وأصله من عرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره وتطيره أن يقول المحتاج
 للمحتاج اليه بشتك لاسم عليك ولا نظار الى وجهك الكريم ولذلك قالوا * وجئتكم بالتسليم معنى تقاضيا *
 والتعريض قد يسمى تلويحاً لانه يلوح منه ما يريد والفرق بين التلويح والتعريض ان التلويح أن تذكر الشيء
 بذكر لوازمه كقولك فلان طويل التجار كثير الرماح والتعريض أن تذكر كلاماً يحتمل مقصودك ويحتمل
 غير مقصودك الا ان قرأتين أجواباً لا تنفك كدخوله على مقصودك وأما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر متعزلة
 الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان (الاول)
 ان الخطب هو الامر والشأن يقال ما خطبك أي ما شأك فقوله من خطب فلان فلا تله أي سالها أمر أو شأناً
 في نفسها (الثاني) أصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خاطب في عقد
 النكاح وخطب خطبة أي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير
 (المسئلة الثانية) النساء في حكم الخطبة على ثلاثة أقسام (أحدها) التي يجوز خطبتها انصرم بها
 وهي التي تكون خالية عن الزوج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا يجوز خطبتها بل يستثنى
 عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقاً لكن فيه ثلاثة أحوال (الحالة الاولى)
 اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحاً بها فلا يحل لغيره أن يخطبها (الحالة الثانية) اذا وجد
 صريح الاباء عن الاجابة فلهما يحل لغيره أن يخطبها (الحالة الثالثة) اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح
 الرذل الشافعي هنا قولان (أحدهما) انه يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضاء (والثاني)

وهو القديم وقول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل أيضا على الكراهة فربما كانت
الرجبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية من يله لذلك القدر من الرغبة (القسم الثاني)
التي لا تجوز خطبتها الا تصريحا ولا تعريضا وهي ما اذا كانت منكوحه الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا
لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخطاطب فربما جعلها ذلك على الامتناع من تأدية
حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرمان وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحه بدليل انه يصح طلاقها وظهارها
ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة وتوارثان (القسم الثالث) أن يفصل في حقها بين التعريض والتصریح
وهي المعتدة غير الرجعية وهي أيضا على ثلاثة أقسام (القسم الاول) التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها
تعريضاً لا تصريحا أما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
وظاهره انه لا متوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقب تلك الآية أما انه لا يجوز التصريح فقال
الشافعي لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤيد ذلك وهو
أن التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن أن يجعلها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة
قبل أو انها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوا ذلك الى الكذب (القسم الثاني)
المعتدة عن الطلاق الثلاث قال الشافعي رحمه الله في الام ولا أحب التعريض لخطبتها وقال في القديم
والاملاء يجوز لانها ليست في النكاح فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن
عليها بسبب الخطبة الخيانة في أمر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر أما هي ناتئة تنقضي عدتها بالاقراء فلا
يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبته في هذا الخطاطب وكيفية الخيانة هي أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضي
(القسم الثالث) الباش التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها وهي المحتلعة والتي انفسح نكاحها بهيب أو عنة
أو عسار نفقة فهي نال زوجها التعريض والتصریح لانه لما كان له نكاحها في العدة فالتمسح أولى وأما
غير الزوج فلا شك في انه لا يحل له التصريح وفي التعريض قولان (أحدهما) يحل للمتوفى عنها
زوجها والمطلقة ثلاثا (والثاني) وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة تحل للزوج أن ينكحها في عدتها فلم يحل
التعريض لها كالرجعية (المسئلة الثالثة) قال الشافعي والتعريض كثير وهو كقبوله وبإغيب قبلك
أو من يجده مثلك أو است بأيام واذ حالت قادري وذكر سائر المفسرين من ألقاظ التعريض أنك لجله وانك
لصالحه وانك لما فعة وان من عزمي أن أتزوج واني فيك لأرغب أما قوله تعالى أوأ كنتم في أنفسكم فاعلم ان
الاكثار الاخفاء والستر قال القرطبي للعرب في أكنتم الشيء أي سترته لغتان كفته وأكنتم في السكن
وفي النفس بمعنى ومنه وما تكن صدورهم ويض مكنون وفرق قوم بينهم ما قالوا أكنتم الشيء اذا صنته حتى
لا يصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال درم مكنون وجارية مكنونة ويض مكنون مصون عن التدرج وأما
أكنتم فمعناه أضمرت ويستعمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضدا أعلنت
وأظهرت والمقصود من الآية انه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من
الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يعيل قلبه اليها ولا يذكر شيئا فلما قدم جواز
التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك أوأ كنتم في أنفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد
ما ذكرتم بل المراد منه انه أباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال أوأ كنتم في أنفسكم والمراد
انه بعدد قلبه على أنه سيصرح بذلك في المستقبل فالآية الاولى اباحة للتعريض في الحال وتحريم للتصریح
في الحال والآية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى
ذكر الوجه الذي لا جله أباح ذلك فقال علم الله انه كنتم ستمد كروهن لان شهوة النفس اذا حصلت في باب
النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء السابق أسقط تعالى عنه
هذا الحرج وأباح له ذلك ثم قال تعالى والكن لا تواعدوهن سرأ وفيه سؤالان (السؤال الاول)
اين المستدرك بقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا (الجواب) هو محذوف لدلالة ستمد كروهن عليه تقديره

علم الله انكم ستذكروهن فاذا كروهن ولكن لا تواعدوهن (السؤال الثاني) ما معنى السر (والجواب)
 ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة المواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة
 سرية ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشئ الذي يكون موعوداً به
 كونه سرا أما على التقدير الأول وهو أظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه
 السر لا تنقل ظاهراً عن أن تكون مواعدة بشئ من المنكرات وههنا احتمالات (الأول) أن يواعدة
 في السر بالنكاح فيكون المعنى ان أول الآية أذن في التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التعريض
 بالخطبة (الثاني) أن يواعدة هابت كراجم والرق لا ذكر ذلك بين الاجنبى والاجنبية غير جائز قال
 تعالى لا تزوجوا النبي صلى الله عليه وسلم فلا تخضعن بالقول أى لا تظن من أمر الرث شيئا فيطمع الذي
 في قلبه من سر (الثالث) قال الحسن ولكن لا تواعدوهن سرا بالزنا طعن القاصي في هذا الوجه وقال ان
 المواعدة محرمة بالاطلاق فعمل الكلام على ما يحتمل به الخطأ طحال العدة أولى (والجواب) روى الحسن
 ان الرجل كان يدخل على المرأة وهو يمرض بالنكاح فيقول لها دعيني أجيئك فإذا تمت عدة تلك أظهرت
 نكاحك فأنه تعالى نهى عن ذلك (الرابع) أن يكون ذلك نهياً عن أن يسار الرجل المرأة الاجنبية لان
 ذلك يورث نوع رية فيها (الخامس) ان يعاهدها بان لا يتزوج أحدا سواها أما إذا احلنا السر على
 الموعود به ففيه وجوه (الأول) السر الجماع قال امرؤ القيس * وأن لا يشهد السر أمثالى *
 وقال الفرزدق

موانع للامرار الامن اهلها * ويخلق ما خلق الغيور المشغف

أى الذى يشغفه به يعنى انهم عقانف يعنعن الجماع الامن أزواجهن قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد
 لا يصف نفسه لها فيقول آتيتك الاربعة والخمسة (الثاني) أن يكون المراد من السر النكاح وذلك لان
 الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية اشئ باسم سببه جائز أما قوله تعالى الا أن تقولوا قولاً معروفه ففيه
 سؤال وهو انه تعالى بأى شئ علق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما أذن في أول الآية بالتعريض
 ثم نهى عن المسارة معاهد المارية والغيبة استثنى عنه أن يساررها بالقول المعروف وذلك ان يعدها
 في السر بالاحسان اليها والاحتمام بشأنها والتكفل بما لحقها حتى يصير ذلك هذه الاشياء الجميلة مؤكداً
 لذلك التعريض والله أعلم * قوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا ان

الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروا واعلموا ان الله غفور رحيم) اعلم ان في لفظ العزم وجوهاً (الأول) انه
 عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال تعالى فاذا عزمتم فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون
 عزماء على الفعل فلا بد في الآية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعطى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم
 على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الآية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيوريه والحذف في هذه الاشياء
 لا يقاس فعلى هذا تقدير الآية ولا تعزموا عقدة النكاح أن تقدروها حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه
 المباعدة في النهى عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهى عن العزم
 فلان يكون النهى متأكداً عن الاقدام على المعزوم عليه كان أولى (القول الثاني) أن يكون العزم عبارة
 عن الإيجاب يقال عزم عليك أى أوجب عليك ويقال هذا من باب العزائم لا من باب الرخص وقال
 عليه الصلاة والسلام عزمة من عزومات ربنا وقال ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ولذلك
 فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبالوجه الأول لا يجوز اذا عرفت هذا اذ قول الإيجاب سبب
 الوجود ظاهراً فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم في الوجود وعلى هذا فقله ولا تعزموا عقدة النكاح أى
 لا تحقروا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب أجله وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين
 (القول الثالث) قال الفقهاء رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن
 عقدة النكاح أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح كما تقول عزمتم عليك أن تفعل كذا فأما قوله تعالى

عقدة النكاح فاعلم ان أصل العقد الشدة والعهد والالتصقة تسمى عقودا لانها تعقد كما يعقد الجبل أما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله في الكتاب وجهان (الاول) المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضية (والثاني) أن يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ومنها به وانما حسن أن يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس أنه أثبت وأكد وقوله حتى هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الخطر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للخطر أن تقتضي زواله ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروا وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلاينة وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلاينة ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور رحيم (الحكم الثالث عشر) حكم الماطقة قبل الدخول قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعهن على الموضع قدره وعلى المقتره مائة ما لم تعرفوها على المؤمنين) اعلم ان أقسام المطلقات أربعة (أحدها) المطلقة التي تكون مفروضا لها أو مدخولا بها أو قد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم أخبر ان كل المهر وان عدتهن ثلاثة قروء (والقسم الثاني) من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية وذكر انه ليس لهما مهر ولانها المتعة بالمعروف (والقسم الثالث) من المطلقات التي يكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله سبحانه وتعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فالكسب عليهن من عدة تعتدوهن (القسم الرابع) من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا لها وحكم هذا القسم المذكور في قوله تعالى فيما سئلتهم به منهن فأتوهن أجورهن وأيضا القياس ليلحق بالمدخول لان الأمة مجمعة على أن الموطوءة تباشر بها مهر المثل فالموطوءة تنكح صحيح أولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى فيقال ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل إما أن يكون مذكورا أو غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تجيء عقب هذه الآية فان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه الماطقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب عليها ما هو المتعة وان حصل الدخول فخبركم ما عتبر مذكور في هذه الآيات الا انهم سمعوا اتفاقا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما تبين ما على هذا التقديم فلترجع الى التفسير ما قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا انفس في ان الطلاق جائز ولعلم ان كثيرا من أصحابنا يسمكون بهذه الآية في بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بجرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع التطلقات بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتوهن ثلاث طلقات فان هنالك ثبت الجناح قالوا وسنحكم الاستثناء اخراج ما لو لا مدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع التطلقات أعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندى ضعيف وذلك لان الآية دالة على الاذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود ويكفي في العمل به ادخاله في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق انعدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع وأما الاستثناء الذي ذكره فقوله يشكك هذا بالامر فانه لا يفيد التمسك رابرا بالاتفاق من المحققين مع انه يصح أن يقال صل الا في الوقت الفلاني ومعه

الا في اليوم القلاني والله أعلم أما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ حزة
 والكسائي تمسوهن بالا فاعلى المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقرن تمسوهن بغير ألف حجة جزء
 والكسائي أن بدن كل واحد من بدن صاحبه وتمامه ان جميعا وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل أن
 يتمايا وهو اجماع وجه الباقين اجماعهم على قوله ولم يمسن بشروا لأن أكثر الالفاظ في هذا المعنى جاء
 على المعنى بفعل دون فاعل كقوله لم يطمئنهن وكقوله فأنكحوهن باذن أهلهن وأيضا المراد من هذا المس
 الغشيان وذلك فعل الرجل ويدل في الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان وأما ما جاء في الظهار
 من قوله تعالى من قبل أن يتمايا فالمراد به المماصة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرأ
 تمسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لأن فاعل قد يراد به فعل كقوله طارت النعل وعاقبت اللص وهو كثير
 (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ظاهر الآية مشعر بان نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المس
 وليس كذلك فإنه لا جناح عليه أيضا بعد المس وجوابه من وجوه (الاول) ان الآية ذالة على
 أباحة الطلاق قبل المس مطلقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المس فإنه لا يحل الطلاق بعد المس
 في زمان الحيض ولا في الطهر الذي يجمعها فيه فلما كن المذكور في الآية حل الطلاق على الاطلاق وحل
 الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المس صح ظاهر اللفظ (الوجه الثاني) في الجواب
 قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن
 الا ان ما لم يجمد لا يتصرف ولا يبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما مشروطا فزال
 السؤال (الوجه الثالث) في الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما أقوله وهو ان
 المراد من الجناح في هذه الآية لزوم المهر فتقدير الآية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوا
 لهن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا بأحد هذين الامرين فإذا قد اجمعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا اننا
 نحتاج الى بيان أن قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه
 فوجب المصير اليه وأما بيان الاحتمال فهو ان أصل الجناح في اللغة هو الثقل يقال اجنحت السفينة اذا ماالت
 لثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى ولا يحملن أثقالهن وأثقالا مع أثقالهن اذا ثبت ان
 الجناح هو الثقل ولزوم أداء المال ثقل فكان جناحا ثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدليل دل على انه هو
 المراد لوجهين (الاول) انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوا لهن فريضة
 نفي الجناح محدود الى غاية وهي اما المس أو الفرض والتقدير فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول
 أحد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي يثبت عند أحد هذين الامرين هو لزوم المهر فوجب القطع بان
 الجناح المنفي في أول الآية هو لزوم المهر (الثاني) ان تطبيق النساء قبل المس على قسمين (أحدهما) الذي
 يكون قبل المس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الآية (والثاني) الذي يكون قبل المس وبعد
 تقدير المهر وهو المذكور في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
 لهن فريضة ثم انه في هذا القسم أوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم أن يكون
 الجناح المنفي هنا هو المنيب ههنا فلا كان المنيب ههنا هو لزوم المهر ووجب أن يقال الجناح المنفي ههنا هو
 لزوم المهر والله أعلم واعلم اننا قد ذكرنا في أول تفسير هذه الآية ان أقسام المطلقات أربعة وهذه الآية
 تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لا مهر الا عند المس أو عند
 التقدير عرف منه ان التي لا تكون محسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون محسوسة
 ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون محسوسة يجب لكل واحد منهن ما المهر فتكون هذه
 الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة (وأما القسم الرابع) وهي التي تكون محسوسة
 ومفروضا لها فبيان حكمه مذكور في الآيات المتقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على
 بيان حكم هذه الاقسام الاربعة باقسام وهذا من لطائف الكلمات والمجد لله على ذلك (المسئلة الثالثة)

قال أبو بكر الأصم والزجاج هذه الآية تدل على أن عقد الشكاح بغير المهر جائز وقال القاضي إنه لا تدل على الجواز لكنهم اتدل على الصحة أما بيان دلالة على الصحة فلا بد لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة وأما أنهم اتدل على الجواز فلا بد لا يلزم من الصحة الجواز دليل أن الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح (المسئلة الرابعة) اتفقوا على أن المراد من المسيس في هذه الآية الدخول قال أبو مسلم وإنما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تأديا للعباد في اختيار أحسن الالفاظ فيما يتخاطبون به والله أعلم أما قوله تعالى أو تفرضوا لهن فريضة فالمعنى يقتدر لهما مقدار من المهر يوجب على نفسه لأن الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين أن أو هو ما جعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله أو يريدون وأنت إذا تأملت فيما تلصصناه علمت أن هذا التأويل متكافئ بل خطأ قطعاه والله أعلم أما قوله تعالى وتمسوهن فاعلم أنه تعالى لما بين أنه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين أن المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم في قوله فمن تمتع بالعمرة إلى الحج وفي الآية مسائل (المسئلة الأولى) المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول أما المطلقة قبل الدخول ينظر أن لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التي نحن فيها وإن كان قد فرض لها فلا متعة لأن الله تعالى أوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر كل مطلقة متعة إلا التي فرض لها ولم يدخل بها تحبسها نصف المهر وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال أبو حنيفة لا متعة لها لأنها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد بل لهن المتعة وهو قول علي بن أبي طالب عليه السلام والحسن بن علي وابن عمر والدايل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فمتعناهن ما نستعكن وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لأنها استحققت الصداق لا بمقابلته استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحققت الصداق بمقابلته استباحة البضع فتجب لها المتعة للإباحة بالفراق (المسئلة الثانية) مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهرى وروى عن الفقههاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك لما قاله تعالى وتمسوهن وظاهر الأمر للإيجاب وقال وللمطلقات متاع فجعل ما سكاهن أو في معنى المال وجبة مالك أنه تعالى قال في آخر الآية حقا على المحسنين فجعل هذا من باب الإحسان وإنما يقال هذا الفعل إحسان إذا لم يكن واجبا فإن وجب عليه أداء دين فأداه لا يقال أنه أحسن وأيضاً قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب (والجواب عنه) أن الآية التي ذكرتها تدل على قولنا لأنه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهي للوجوب ولأنه إذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه المذهب بل الوجوب (المسئلة الثالثة) أصل المتعة والمتاع ما يتقنع به اتقاعا غير باق بل منقضي عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمتعا لا نقطاعه بسرعة وقلة ثلث أما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل (المسئلة الأولى) الموسع الغنى الذي يكون في سعة من غناه يقال أوسع الرجل إذا أكثر ماله واتسعت حاله ويقال أوسع كذا أي وسعه عليه ومنه قوله تعالى وأنا الموسعون وقوله قدره أي قدر إمكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقترا إذا اقتصرت (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم قدره يسكون الدال والباءون قدره بفتح الدال وهما الغنى في جميع معاني القدر يقال قدر القوم أمرهم بقدرونه قدره وهذا قدره هذا واحمل على رأسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق بقدره ويقدره قدره وقدرت الشيء بأشئ قدره قدره وقدرت على الأمر أقدر عليه قدرة ككل هذا يجوز فيه التكرير والتسكين يقال هم يختصمون في القدر والقدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال الله تعالى فسلات أودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا وكذلك أنا كل شيء خلقناه بقدر

ولو خفف جاز (المسئلة الثالثة) ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير
 المتعة مفروض الى الاجتهاد ولائها كالتفقه التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين أن الموسع يخالف المقتر
 وقال الشافعي المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مائة روى
 عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال أكثر المتعة خادم وأقلها مقترعة وأى قدر أدى جاز
 في جناحي الكثرة والقلة. وقال أبو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المرأة
 التي يسمى لها المهر أحسن من حال التي لم يسم لها ثم الم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل
 الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل أولى والله أعلم بما قوله تعالى متاعا بالمعروف فقيه مستلذان
 (المسئلة الاولى) معنى الآية انه يجب أن يكون على قدر حال الزوج في القى والفقير ثم اختلافهم من
 يعتبر طاهرا وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازي رحمه الله في المتعة يعتبر
 حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واجتج أبو بكر بقوله وعلى الموسع قدره واجتج القاضي
 بقوله بالمعروف قلن ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف ان يسوي بين الشريفة والوضيعة
 (المسئلة الثانية) متاعا تأكيدا لمتعوهن يعني متعوهن متعاهيا بالمعروف وحفاصة لمتاع أى متاعا واجبا
 عليهم أوجب ذلك حق على المحسنين وقبل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل
 نصب على القاطع وأما قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكور (أحدها) أن المحسن هو الذي
 ينتفع بهذا البيان كقوله إنما أنت منذر من يخشاها (والثاني) قال أبو مسلم المعنى أن من أراد أن يكون من
 المحسنين فهذا شأنه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكره هو طريق المؤمنين
 (الثالث) حق على المحسنين الى أنفسهم في المسارعة الى طاعة الله تعالى قوله تعالى (وان

طلقة وحن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم الا ان يعقون أو يعفو الذي بيده
 عقدة النكاح وان تعفو أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى لما
 ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر تنكح في المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر
 وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) مذهب الشافعي أن الخلو لا تقر بالمهر وقال أبو حنيفة الخلو الصحيح
 تقر بالمهر ويعنى بالخلو الصحيح أن يتحدوا يوم أو ايس هنالك مانع حسي ولا شرعي فالجسي نحو الرق والقرن
 والمرض أو يكون معهما ثالث وان كانا ثمانا والشرعي نحو الحيض والنفساء وصوم القرض وصلاة
 الفرض والاسرام المطلق سواء كان فرضا أو نفلا حجة الشافعي أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف
 المهر وهما وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر (بيان المقدمة الاولى) قوله تعالى
 وان طلقتوهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم قوله فنصف ما فرضتم ليس
 كلاما تاما بل لابد من اتمام آخر لئلا يكمل الكلام قائما ان يضم فنصف ما فرضتم ساقط أو يضم فنصف ما فرضتم
 ثابت والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجود (أحدها) أن المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم
 ذلك الشيء يظهر المخرج له على الوجوب ترك العمل بقضية التعليق لانه غير منفي قبله أما الوجه الثاني على
 السقوط علمنا بقضية التعليق لانه منفي قبله (وثانيها) أن قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضي
 وجوب كل المهر عليه لانه لما اتم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى أو فوا بالعقد فم تكن الحاجة الى
 بيان ثبوت النصف قائمة لان المقضي لوجوب الكل متمم أيضا لوجوب النصف انما يحتاج اليه
 بيان سقوط النصف لان عند قيام المقضي لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان
 سقوط البعض في هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على
 بيان الوجوب (وثالثها) أن الآية الدالة على وجوب اتمام كل المهر قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم أن
 تأخذوا مما آتيتوهن شيئا قبل هذه الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف
 (ورابعها) وهو ان المذكور في الآية هو اطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس مناسب

سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان المذكور في الآية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب
كان اختيار السقوط أولى وانما استقصينا في هذه الوجوه لان منهم من قال ان معنى الآية فنصف
ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب
وهو عند أبي حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال (بيان المقضية الثانية)
وهي ان ههنا جسد الطلاق قبل الميس هو ان المراد بالميس اما حقيقة المس بالبدن او جعل كتابه عن
الوقاع وأيهما كان فقد وجد الطلاق قبله بحجة أبي حنيفة قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج
واآتيتهم احداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بهنكم الى بعض وجهه فتمسك به من وجهين
(الاول) هو انه تعالى نهي عن أخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا بالقول تعالى انه خص
الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان (والثاني) ان الله تعالى نهي عن أخذ
المهر وعمل بعله الا فضاوهي الخلوة والافضاؤه مشتق من الافضاؤه وهو المكان الخالي فعلمنا ان الخلوة مقر
المهر وجوبنا عن ذلك ان الآية التي تمسكوا بها عامة والآية التي تمسكوا بها خاصة والخاص مقدم على
العامة والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقة وهن والتقدير
طلقة وهن حال ما فرضتم لهن فريضة اما قوله تعالى الا ان يعفون فبعضه مسلماتان (المسئلة
الاولى) انما تمسقط النون من يعفون وان دخلت عليه ان النسابة للافعال لان يعفون فعل النساء
فاستوى فيه الرفع والنصب والحزم والنون في يعفون اذا صكان الفعل مسندا الى النساء ضمير جمع
المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هي ضمير جمع
المؤنث كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكور والساقط في يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام
الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع والله أعلم (المسئلة الثانية) المعنى الا ان يعفون المطلقات عن
أزواجهن فلا يطالبهن بنصف المهر وتقول المرأة ما رأي ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا
أما قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح فبعضه مسلماتان (المسئلة الاولى) في الآية قولان (الاول)
انه الزوج وهو قول علي ابن أبي طالب عليه السلام وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول
أبي حنيفة (والقول الثاني) انه الولي وهو قول الحسن ومجاهد وعلمة وهو قول أصحاب الشافعي حجة
القول الاول وجوه (الاول) انه ليس الولي أن يجب مهره وليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية
على الولي (الثاني) أن الذي بيد الولي هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء القول يدل على
المفعول كالأكل واللقمة وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقمة ثم من المعلوم ان العقدة الخاصة بعد العقد
في يد الزوج لا في يد الولي (والثالث) أن قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقد نكاح
ثابت له لاغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى أى نهى النفس عن الهوى الثابت
له لاغيره كانت الجنة ثابتة له فتكون مأواه (الرابع) ما روى عن جابر بن مطعم انه تزوج امرأة فطلقها قبل
أن يدخل بها فأكل الصدق وقال أنا أحق بالعفو وهو لا يدل على ان العصابة تفهمه وان الآية العفو
المصدر من الزوج بحجة من قال المراد هو الولي وجوه (الاول) أن المصدر من الزوج هو أن يعطيه
كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفا أجاب الاولون عن هذا وجوه (أحدها) أنه كان
الغالب عندهم أن يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق أن يعطيهها بنصف ما ساق اليها فاذا تركه
المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) سمى عفا على طريق المشاكاة (وثالثها) ان العفو تقدير اديه التسهيل
يقال فلان وجد المال عفا صفا وقد بينا وجه هذا القول في نفسه برقوله تعالى فن عفى له من أخيه
شيء وعلى هذا عفو الرجل أن يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة أجاب القائلون بان المراد هو الولي
عن السؤال الاول بان مصدر العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الاعلى ببعض التقديرات والله
تعالى يذهب الى العفو مطلقا وحمل المطلق على المقيد خلاف الاصل وأجابوا عن السؤال الثاني أن العفو

الصادر عن المرأة هو الابرأ وهذا عتق في الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الوهبة فكيف يسمى عتقاً وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العتق هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئاً يقال انه عتقائه ومعلوم انه ليس كذلك (الحجة الثانية) لثناطين بان المراد هو الولي هو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل أن تشوهن ولو كان المراد بقوله أو يعقون لبيد عتده النكاح هو الزوج لقال أو تطلقوا على سبيل الخطابة فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ الغاية علمنا أن المراد منه غير الزوج وأجاب المولون عنه بان سبب العتق يدل على الخطاب الى الغيبة التنييه على المعنى الذي من أجله يرغب الزوج في العتق والمعنى الثاني يعقون أو يعقون الزوج الذي حبسها بان ملك عتده نكاحاً مع الزوج ثم لا يمكن منه اسبب في الفراق وإنما فارقها الزوج فلا جرم كان حقيقاً بان لا يتصلها من مهرها ويكمل لها صداقها (الحجة الثالثة) لثناطين بأنه هو الولي هو ان الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج أبغضنا عن المرأة ولا قدرة له على التعريف فيها بوجه من الوجود فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة وأما بعد النكاح فتد حصل النكاح ولا قدرة على ايجاد الوجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى أثبت العتق في يده وفي قدرته عقدة النكاح فلما ثبت أن الزوج ليس له يده ولا قدرة على عقد النكاح ثبت أنه ليس المراد هو الزوج إنما الولي له قدرة على انكاحها فكان المراد من الآية هو الولي لا الزوج ثم ان الثنائين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج (أما الحجة الاولى) فان المفعول قد يضاف الى الفاعل نارة عند المباشرة وتسمى عند السبب يقال بنى الامير داراً وضرب دياراً والظاهر أن النساء اثنا عشر من في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن الى أقوال الاولياء والظاهر أن كل ما يتعلق بامر الزوج فان المرأة لا تتوض في يده بل تفوضه بالكلية الى رأي الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العتق باختيار الولي وبسببه فلهذا السبب أضيف العتق الى الاولياء (وأما الحجة الثانية) وهي قولهم الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح قلنا العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزوا عقدة النكاح سلماً أن العقدة هي المعقودة لكن تلك المعقودة انما احصت وتكونت بواسطة العقد وكان عقد النكاح في يد الولي البتة إذ كانت عقدة النكاح في يد الولي أيضاً بواسطة كونهم امن نتائج العقد ومن آثاره (وأما الحجة الثالثة) وهي قوله ان المراد من الآية الذي بيده عقدة النكاح انفسه فيجوز ان هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يراد به أن الذي في يده أمر نفسه ونهي نفسه بل المراد أن في يده أمر غيره ونهي غيره فكذا هو هنا (المسئلة الثانية) للشافعي أن يتكلم بهذه الآية في بيان أنه لا يجوز النكاح إلا بالولي وذلك لان جمهور المفسرين أجمعوا على ان المراد من قوله أو يعقون الذي بيده عقدة النكاح إنما الزوج ولما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولي اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح هذا يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي عتاه أنه بيده لا بيد غيره قال تعالى لكم دينكم أي لا تغيركم فكذا هو بيده الولي عقدة النكاح لا بيد غيره ولذا كان كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله أعلم بقوله تعالى وان تعقوا أقرب لتقوى فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا خطاب للرجال والنساء جميعاً إلا ان الغلبة للذكر اذا اجتمعوا مع النساء بسبب التغيب أن الذكور أصل والثاني فرع في اللفظ وفي المعنى أما في اللفظ فلانك تقول قد تم تريد الثاني فتقول قد تم فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المؤنث فرع عليه وأما في المعنى فلان السكول للذكور والنقصان للنساء فلذلك السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث كان جانب التذكير مغلباً (المسئلة الثانية) موضع ان رفع بالابتداء والتقدير والعقود أقرب لتقوى وان لم يمتنع الى (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان عتق بعضكم عن بعض أقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان المراد كذا لوجهين (الاول) ان من سبى بترك حقه فهو محسن ومن كان محسناً فقد استحق انواب ومن استحق انواب نفي بذات انواب ما هو دونه من العقاب وأزاله (والثاني) ان هذا المصنع يدعوه الى

ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لأن من سمح بحقه وهوله معرض تقربا إلى ربه كأن أبعد من أن يظلم غيره بأخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهي عن التسيان لأن ذلك ليس في الوسخ بل المراد منه الترتل فقال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وذلك لأن الرجل إذا تزوج بالمرأة فقد تعان قلبه به فإذا طلقها قبل الميسر صار ذلك سببا لتأذيها منه وأيضا إذا كاف الرجل أن يبذل لها مهر من غير أن يتفق بها البتة صار ذلك سببا لتأذيها منها فتدب تعالى كل واحد منهم ما إلى فعل يزيل ذلك التأذي عن قلب الآخر فتدب الزوج إلى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر إليها بالسكينة وتدب المرأة إلى ترك المهر بالسكينة ثم انه تعالى حتم الآية بما يجري مجرى التمديد على العادة المعلومة فقال ان الله يجتبعه لو ن
بصير (الحكم الرابع عشر) حكم الصلاة • قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه (أحدها) ان الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والتخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التقرد من الطبع وحصول الانقياد لأوامر الله تعالى والالتزام بمناهيها كما قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (والثاني) ان الصلاة تذكر العبد بجلالة الربوبية وذلة العبودية وأمر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال استعينوا بالصبر والصلاة (والثالث) ان كل مائة قدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتهغال يصالح الدنيا فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الآخرة وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) أجمع المسلمون على ان الصلاة المفروضة خمسة وهذه الآية التي نحن في تفسيرها دلالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على الثلاثة من حيث ان أقل الجمع ثلاثة ثم ان قوله والصلاة الوسطى يدل على شئ أزيد من الثلاثة والالزام التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الزائد يتبع أن يكون أربعة والافليس لها وسطى فلا بد وأن ينضم إلى تلك الثلاثة عدد آخر يجعل به للجموع وسط وأقل ذلك أن يكون خمسة فهذه الآية دلالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما تكون وسطى في العدد لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة ونبين ذلك بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الآية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على أوقاتها والآيات الدالة على تفصيل الاوقات أربع الآية الاولى قوله فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الآية آيتين المواقيت فقوله فسبحان الله أي سبحوا الله معناه صلوا الله حين تمسون وأراد به صلاة المغرب والعشاء وحين تصبحون أراد به صلاة الصبح وعشيا أراد به صلاة العشاء وحين تظهرون صلاة الظهر (الآية الثانية) قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل أراد به دلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن الفجر أراد به صلاة الصبح (الآية الثالثة) قوله وسبح بحمده ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن أناء الليل فسبح وأطراف النهار فمن الناس من قال هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لأن الزمان ثمان يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين (الآية الرابعة) قوله تعالى وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والعصر وقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يمتدك به في وجوب الترتل لفظ زلفا فجمع فأقوله الثلاثة (المسألة الثانية) اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة أمر بالمحافظة على جميع نياتها أعنى طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع أركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان أو من أعمال الجوارح وأهم الامور في الصلاة وعناية النية فانها هي المقصود الاصل من الصلاة قال تعالى وأقم الصلاة لذكرى فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كأنهما صفة والمقالة فكيف المعنى ههنا (والجواب) من

وجهين (أحدهما) ان هذه المحافظة تكون بين العبد والرب كأنه قيل له احفظ الصلاة ليعظفك الله
 الذي أمرك بالصلاة وهذا كقولنا ذكر في أذركم في الحديث احفظ الله يحفظك (الثاني) أن تكون
 المحافظة بين المصل والملا فكل صلاة احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصل على
 ثلاثة أوجه (الاول) ان الصلاة تحفظه عن المعاصي قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر
 حفظ الصلاة حفظه الصلاة عن الفحشاء (والثاني) ان الصلاة تحفظه من البلياء والمحن قال تعالى
 واسمعوا لأوامر الله وقال تعالى وقال الله اني معكم لن أقم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه اني معكم
 بالنصرة والحفظ ان كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) ان الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع
 له فيها قال تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلاة
 فيها القراءة والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه يجي البقرة وآل عمران مكانهم ما غموا
 فيهم ران ويشفعان وأيضا في الخبر سورة الملك تصرف عن التهجد بها عذاب القبر ويتجادل عنه في الجنة
 وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه والله أعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا
 في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب (قال قول الاول) ان الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها
 أي صلاة هي وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان أمّا أن يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي أو بطريق ظني
 والاول باطل لان بيانه أمّا أن يكون بهذه الآية أو بطريق آخر فاطع أو خبر متواتر ولا يمكن أن يكون
 البيان حاصل في هذه الآية لان عدد الصلوات خمس وليس في الآية ذكر لاولها وآخرها وإذا كان كذلك
 أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال انها هي الوسطى وأمّا أن يقال بيانه حصل في آية أخرى
 أو في خبر متواتر وذلك موقوف وأمّا بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز لان الطريق
 الظني لا يظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك ثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ما هي
 ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بزيادة التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جواز المرء في كل صلاة يؤدّيها انها
 هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى أداء الكل على نعت الكل والتمام ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليله
 القدر في رمضان وأخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة وأخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء وأخفى وقت
 الموت في الاوقات ليكون المكاف خائفا من الموت في كل الاوقات فيكون آتيا بالتربية في كل الاوقات وهذا
 القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيدا بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ
 على الصلوات كلها اتعبها وعن الربيع بن خيثم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن حافظ
 على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع لو علمنا بعينها لكانت محافظا لها وهي ضيعة السائر عن قال
 السائل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى (القول الثاني) هي مجموع الصلوات
 الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقرير بان الايمان بضع وسبعون درجة أعلاها
 شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق اماطة
 الاذى فهي واسطة بين الطرفين (القول الثالث) انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي
 عليه السلام وعمر وابن عباس وجابر بن عبد الله وأبي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء
 وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على صحة هذا القول وجوه (الاول) أن هذه
 الصلاة تصلى في الفلح فأقولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار
 (الثاني) ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة
 فيه تامة ولا يكون الضوء أيضا تاما فكل صلاة ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) انه حصل في النهار
 التمام صلواتان الظهر والعصر وفي الليل صلواتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالتوسط بين صلواتي الليل
 والنهار فان قيل فهذه المعاني حاصل في صلاة المغرب قلنا ما نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثره فضائل صلاة
 الصبح على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (الرابع) ان الظهر والعصر يجتمعان بعرفة بالاتفاق

وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء وأما صلاة الفجر فهي منفردة في وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتاً واحداً ووقت المغرب والعشاء وقتاً واحداً ووقت الفجر متوسطاً بينهما قال القفال رحمه الله وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع إلى أن الناس يقولون فلان وسطاً إلى الميعاد إلى أحد الخطين فكان منفرداً بنفسه عنهم والله أعلم (الخامس) قوله تعالى أن قرآن الفجر كان مشهوداً وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر وإنما جعلها مشهوداً لأنها تؤتى بجمعة ملائكة الليل وملائكة النهار إذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين (أحدهما) أن الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكاء فدل هذا على مزيد فضلها ثم إنه تعالى خص الصلاة الوسطى بزيادة التأكيدها في غلب على الظن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل تلك الآية وجب أن تكون هي المراد بالتأكيدها كدلالة كور في هذه الآية (والثاني) أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد إلا في صلاة الفجر ثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كل شيء المتوسط (السادس) أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين قرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة ثبت بالأخبار الصحيح القنوت فيها إلا الصبح فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (السابع) لا شك أنه تعالى إنما أفرد بها بالذكر لاجل التأكيدها ولا شك أن صلاة الصبح أحوج الصلوات إلى التأكيدها إذ ليس في الصلاة أشق منها لأنها تجب على الناس في أوقات النوم حتى أن العسب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذمت ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت والعدول إلى استعمال الماء البارد والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب أن تكون هي المراد بالصلاة الوسطى أدهى أشد الصلوات حاجة إلى التأكيدها (الثامن) أن صلاة الصبح أفضل الصلوات وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح إنما قلنا أنها أفضل الصلوات لوجوه (أحدها) قوله تعالى الصابرين والصادقين إلى قوله تعالى والمستغفرين بالأسحار فجعل ختم طاعاتهم الشريعة وعباداتهم الكماله بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض بقوله عليه الصلاة والسلام حايك عن ربه تعالى أن يتقرب إلى المنتقربون بمثل أداء ما فرضت عليهم وذلك يقتضي أن أفضل الطاعات بعد الإيمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ما روى فيها أن التكبير الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها (وثالثها) أنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة أخرى بعده وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويشهروا للوضوء (ورابعها) أن الله تعالى سماها باسماء فقال في أسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم حين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله وأدبار النجوم صلاة الفجر (وخامسها) أنه تعالى أقسم به فقال والفجر وبالبال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر أن الإنسان لثيخس فانا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر تأكيدها وهو قوله أقم الصلاة طرقي النهار وقد بينا أن هذا التأكيدها يوجد في العصر (وسادسها) أن التشويب في أذان الصبح معتبر وهو أن يقول بعد الفراغ من الحيلتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيدها غير حاصل في سائر الصلوات (وسابعها) أن الإنسان إذا قام من منامه فمكانه كان معدوماً ثم صار موجوداً أو كان ميتاً ثم صار حياً بل كان الخلق كانوا في الليل كله أمواتاً فصاروا أحياء فإذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وأبدل الكل بالاحسان فلا العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة فلا شك أن هذا الوقت أليق الأوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية وإظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بجمع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات فكان محل الوسطى عليها أولى (التاسع) ما روى عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كما ترى أنها الفجر وعن ابن عباس

رضى الله عنه ما أتته صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هي الصلاة الوسطى (العاشرة) إن سنن الصبح أكد من سائر
 السنن فقررهم ما يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فنصرف التأكيد إلى الأولى فهذا اجله ما يستدل به
 على أن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (القول الرابع) قول من قال انها صلاة الظهر وروى هذا
 القول عن عمر وزيد وأبي سعيد الخدري وأسامة بن زيد رضى الله عنهم وهو قول أبي حنيفة وأصحابه
 واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن الظهر كان شافعا عليهم لوقوعه في وقت القبلة وشدة الحر فنصرف
 المبالغة إليه أولى وعن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهجرة وكانت أنقل الصلوات
 على أصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه الصلاة والسلام لقد هممت أن أسرق على
 قوم لا يشهدون الصلاة بيوتهم ثم فتركت هذه الآية (والثاني) صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس
 في المصنوعات صلاة تقع في وسط الليل أو النهار غيرها (والثالث) انها بين صلاتين ثم اربعين الظهر
 والعصر (الرابع) انها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشي (الخامس) قال أبو العالية صليت مع
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التي صليتها (السادس)
 روى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تقرأ أحاقظا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وجه
 الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتي قبل العصر
 هي الظهر (السابع) روى أن قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا إلى أسامة بن زيد وسألوه عن
 الصلاة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كانت تقام في الهجرة (الثامن) روى في الأحاديث الصحيحة
 أن أول أمانة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كانت في صلاة الظهر فدل هذا على أنها أشرف الصلوات
 فكان صرف التأكيد إليها أولى (التاسع) أن صلاة الجمعة هي أشرف الصلوات وهي صلاة الظهر
 فنصرف المبالغة إليها أولى (القول الخامس) قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروى عن
 علي عليه السلام وابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروى
 عن أبي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ما روى عن علي عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم
 وسلم قال يوم النخيد شغلونا عن الصلاة الوسطى ملائكة يسيرون وقبورهم فاراد هذا الحديث رواه البخاري
 ومسلم وسائر الأئمة وهو عظيم الوقع في المسئلة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن
 الفقهاء من أجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هي المذكورة في القرآن فهنا صلاتان وسطيان
 الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة كما أن الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم
 المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا (الثاني) قالوا روى في صلاة العصر من التأكيد كيدالم
 يروى في غيرها قال عليه الصلاة والسلام من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله وأيضاً أقسم الله تعالى
 بهما فقال والعصر أن الإنسان اتى خير فدل على انها أحب الساعات إلى الله تعالى (الثالث) أن العصر
 بالتأكد أولى من حيث إن المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر
 والسبب فيه أمران (أحدهما) أن وقت صلاة العصر أخفى الاوقات لأن دخول صلاة الفجر بطول الفجر
 المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب
 الشفق أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل فلما كانت معروفة
 أشق لأجرم كانت الفضيلة فيها أكثر (الثاني) أن أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات فكان
 الاقبال على الصلاة أشق فكان صرف التأكيد إلى هذه الصلاة أولى (الحجة الرابعة) في أن الوسطى هي
 العصر أن العصر أشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (أحدها) انها متوسطة بين صلاة هي شفع وبين صلاة
 هي وتر أما الشفع فالظهر وأما الوتر فالمغرب الا ان العشاء أيضا كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر بعددها
 الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر وليلية وهي المغرب (وثالثها)
 أن العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار (والقول السادس) انها صلاة المغرب وهو قول أبي

عبادة السلماتي وقيمة بن ذويب والخطبة فيه من وجهين (الاول) انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا
المعنى وان كان حاصل في الصبح الا ان المغرب يرجح بوجه آخر وهو انه أزيد من الركعتين كما في الصبح وأقل
من الأربع كما في الظهر والعصر والعشاء فهي وسط في الطول والقصر (الخطبة الثانية) أن صلاة الظهر
تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر أول الصلوات كان
الوسطى هي المغرب لا محالة (القول السابع) انها صلاة العشاء قالوا لانهم متوسطة بين صلاتين لا بد من ان
المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى العشاء
الاستمرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم في هذه المسئلة وقد تركت ترجيح
بعضها فانه يستدعي تطويلا عظيما والله أعلم (المسئلة الرابعة) احتج الشافعي بهذه الآية على أن الوتر ليس
بواجب قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والآية
دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع
بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدولا وقال تعالى قال أوسطهم
أي أعدائهم وقد أحكمنا هذا الاستدقاق في تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وأيضا لم لا يجوز
أن يكون المراد الوسطى في المقدار كما في المغرب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الأربع وأيضا
لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بقاية في الظلمة ولا غاية
في الضوء (الجواب) أن الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لمن حيث أنه خلق فاضل بل من حيث أنه
يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة
بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الأمر إلى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ويجازي في الخلق
الحسن والفعل الحسن من حيث أن من شأنه أن يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحل الانظر على
الحقيقة أولى من جملة على الجواز أمّا قوله فعمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر (جوابه) أن الظهر
ليست بوسط في الحقيقة لانها تؤدى بعد الزوال وهنالك قد زال الوسط وأمّا قوله فعمله على الصبح لكون
وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور وعلى المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والأربعة
(جوابه) أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذه أوجه الاستدلال
في هذه المسئلة الآية بحسب الامكان والله أعلم أمّا قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه
(أحدها) وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين (الاول) أن قوله
ساقطوا على الصلوات أمر بما في الصلاة من الفعل فوجب أن يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر
ذمعي الآية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه (والثاني) أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء
بدليل قوله تعالى آمن هو قانت آمن الليل ساجدا وقانتا هو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو
المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد به الدعاء عليه (والقول الثاني) قانتين أي مطيعين وهو قول
ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبيرة ومطامير وقادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان
(الاول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة (الثاني) قوله
تعالى في أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منهن كن لله ورسوله وقال في كل النساء فالصلوات
قانتات فالقنوت عبارة عن إكمال الطاعة وإتمامها والاحتراز عن إيقاع الخلل في أركانها وسننها
وآدابها وهو زجران لم يبال كيف صلى خفف واقصر على ما يجزئ وذهب إلى أنه لا حاجة لله إلى
صلاة العباد ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلى رأسا لانه يقال كما لا يحتاج إلى الكثير من عبادتنا فكذلك
لا يحتاج إلى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول والسلف الصالح فاطوا وأظهروا
الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال (القول الثالث) قانتين ساكتين وهو قول
ابن مسعود وزيد بن أرقم قال زيد بن أرقم كانتكم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسألهم

كم صليتم كفعل أهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله فاسين فامر بأب السكوت ومنه ناعن الكلام
 (القول الرابع) وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الأطراف وترك
 الالتفات من حيبة الله تعالى وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا يلتفت ولا يعقب الحصى
 ولا يعث بشئ من جسده ولا يحدث نفسه بشئ من الدنيا حتى ينصرف (القول الخامس) القنوت هو القيام
 واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم أي الصلاة أفضل قال طول القنوت يزيد
 طول القيام وهذا القول عندى ضعيف والاصار تقدير الآية وقوموا لله فاسين اللهم الا ان يقال وقوموا
 لله مدعي ذلك القيام فينذ بصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام (القول السادس) وهو اختيار علي بن
 ابي عيسى أن القنوت عبارة عن الدوام على الشئ والصبر عليه والملازمة له وهو في الشربعة صار محصيا
 بالادامة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله
 المفسرون ويحتمل أن يكون المراد وقوموا لله مدينين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستحبابه والله تعالى
 أعلم بقوله تعالى (فان خفتم فرجالا أو ربكنا فادأمنتم فاذا كروا لله كما علمكم ما م تذكرون) تعلمون اعلم انه
 تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها باركنا أو امر وطهراين من بعد أن هذه المحافظة
 على هذا الحد لا تجب الامع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا أو ربكنا في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) يروى فرجالا بضم الراء ورجلا لا بفتحها ورجلا (المسئلة الثانية) قال الواحدى رحمه الله معنى
 الآية فان خفتم عدوا وخف المذعور لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشف فان كان بكم خوف من عدو
 أو غيره وهذا القول أصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو أو من غيره
 وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حريمكم فصلوا
 رجلا أو ربكنا وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيده فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه
 بترك القيام والركوع والسجود (المسئلة الثالثة) في الرجال قولان (أحدهما) رجالا جمع راجل
 مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والرجل هو الكائن على رجليه ما شيا كان أو واقفا ويقال في جمع راجل
 رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال (والقول الثاني) ما ذكره القفال وهو انه يجوز أن يكون جمع
 الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع مع رجل على رجل والربكان جمع ركب مثل فرسان وفارس قال
 القفال ويقال انه انما يقال ركب ان كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس والله أعلم
 (المسئلة الرابعة) رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجلا أو ربكنا (المسئلة
 الخامسة) صلاة الخوف قسمان (أحدهما) أن تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثاني)
 في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأنت لهم الصلاة فتقيم طائفة
 منهم معك وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنعرف ان الله تعالى اذا التزم القتال ولم يكن ترك
 القتال لاحد ذهب الشافعي رحمه الله انهم يركبوا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة
 والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحتزون عن الصلوات
 لانه لا ضرر فيها وقال أبو حنيفة لا يصلي الماشي بل يؤخر واجه الشافعي رحمه الله هذه الآية من
 وجهين (الاول) قال ابن عمر فرجالا أو ربكنا يعني مستقبل القبلة أو غير مستقبلها قال نافع لأرى ابن
 عمر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (الوجه الثاني) وهو ان الخوف الذي يجوز معه
 الصلاة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض لا تمكن معه المحافظة على الاستقبال فصارت قوله
 فرجالا أو ربكنا يدل على الترخص في ترك التوجه وأيضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود الى
 الأيما لان مع الخوف الشديد من العدو لا يمان الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع
 والسجود فصح عباد كناد لالة رجلا أو ربكنا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالإيما
 في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فانه كما فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول لا شك أن

الصلاة انما تتم بمجموع أمور ثلاثة (أحدها) فعل القلب وهو النية وذلك لا يقطع لانه لا يتبدل حال الخوف بسبب ذلك (والثاني) فعل اللسان وهي القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له أيضا أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي أو يأتي بصيحات لا ضرورة اليها (والثالث) أعمال الجوارح فلو أن الصلاة أتمها القوام والاعتداف ساقطان عنه لا محالة وإنما الاستقبال فساد على ما بيناه وأما الركوع والسجود فالإيماء قائم مقامهما فيجب أن يجعل الإيماء النائب عن السجود أخفض من الإيماء النائب عن الركوع لان هذا القدر ممكن وأما ترك الظاهرة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء وامتنع عليه التوضي به حل يجوز له أن يتيم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطر يرخص التيمم فان خوف على النفس أولى أن يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي رحمه الله وبالحل فاعلم انه في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام اذا أمرتكم بشيئ فأتوا منه ما استطعتم واحتج أبو حنيفة بأنه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب عيننا ذلك أيضا (والجواب) أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل (المسئلة السادسة) اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبطان نقول الخوف اما ان يكون في القتال أو في غير القتال أما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب أو مباح أو محذور أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزات الآية ويلحق به قتال أهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي - حتى تفي إلى أمر الله وأما القتال المباح فقد قال القاضي أبو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد الكافر نفسه فانه يجب الدفع لانه لا يكون اخلا لا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه صلاة الخوف أما اذا قصد أخذ ماله أو إتلاف حاله فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لان حرمة الروح أعظم أما القتال المحذور فانه لا تجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة عانة والعاصي لا يستحق العانة أما الخوف الحاصل في القتال كالأهبار من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معدرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الأعشار فلهم أن يصلوا هذه الصلاة لان قوله تعالى وان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا أو ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف من العدو وحال المقاتلة قائما هب انه كذلك الا انه لما ثبت هناك دفع الضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم (المسئلة السابعة) روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجهور على ان الواجب في الحضر أربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف أو لم يكن وان قول ابن عباس متروك أما قوله تعالى فاذا أمنتم فاعلم ان بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذا كروا الله كما علمكم وفيه قولان (الاول) فاذا كروا يعني فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشرطه وأركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلاة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله (والقول الثاني) فاذا كروا الله أي فاشكروا له لاجل انعامه عليهم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر كما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يكن حله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلاهما نعمة الله تعالى متصلة والخوف ههنا من جهة الكفار لان جهته تعالى فالواجب حل قوله تعالى فاذا كروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة (والقول الثالث) انه دخل تحت قوله فاذا كروا الله الصلاة والشكر جميعا لان الامن بسبب الشكر محمد يلزم مع فعل الصلاة في أوقاتها أما قوله

تعالى كما علمكم في بيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى ولو لا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان اصحابنا فسرنا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة ففسروه بوضع الدلائل وفعل الاطاف وقوله تعالى ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة (الحكم الخامس عشر) قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لارواحهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقيون بالنصب أما الرفع ففيه أقوال (الاول) ان قوله وصية مبتدأ وقوله لارواحهم خبر وحسن الابتداء بالذكرة لانها متخصصة بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخبر بين يديك (والثاني) أن يكون قوله وصية لارواحهم مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لارواحهم ونظيره قوله فصف ما فرضتم فدية مسالة فصيام ثلاثة أيام (والثالث) تقدير الآية الامر وصية أو المفروض أو الحكم وصية وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ (والرابع) تقدير الآية كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الآية ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائزة حسنة وأما قراءة النصب ففيها وجوه (الاول) تقدير الآية فليوصوا وصية (والثاني) تقديرها يوصون وصية كتولا انما أنت سير البريد أي تسير سير البريد (الثالث) تقديرها ألزم الذين يتوفون وصية وأما قوله تعالى متاعا ففيه وجوه (الاول) أن يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليتعوهن متاعا (الثاني) أن يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام يدل على هذا (الثالث) انه نصب على الحال أما قوله غير اخراج ففيه قولان (الاول) انه نصب بوقوعه موقع الحال كأنه قال متعوهن متعوهن محبات غير محرجات (والثاني) انتصب بنزع الخافض أراد من غير اخراج (المسئلة الثانية) في هذه الآية ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليه في الصبر عن التزوج ولما كانت محبة في أن تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لهن ما تتي خرجت سقطت نفقتها هذا اجل ما في هذه الآية لاننا ان قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءةين هذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفهومة بأمرين (أحدهما) المتاع والنفقة الى الحول (والثاني) السكنى الى الحول ثم أنزل تعالى أمهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت أن هذه الآية توجب أمرين (أحدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثاني) وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوجة أخرى في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين أما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لهما والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول وأما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يترخص بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فهذا القول هو الذي اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين (القول الثاني) وهو قول مجاهد ان الله تعالى أنزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين (أحدهما) ما تقدم وهو قوله يترخص بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (والأخرى) هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول انها لم تختص بالسكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة وأما ان اختارت السكنى في دار زوجها أو الاخذ من ماله وتركتها هي الحول قال وتزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى حتى يكون كل واحد منهما ماعولا به (القول الثالث) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني ان معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجا وقد وصوا وصية لارواحهم بنفقة الحول وسكنى الحول

فان خرج قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقعن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما
فعلن في أنفسهن من معروف أى نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا
في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتماد بالحول فبين الله
تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوده (أحدهما)
ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان (والثاني) أن يكون النسخ متأخرا عن
النسخ في النزول واذا كان متأخرا عنه في النزول كان الاحسن أن يكون متأخرا عنه في التلاوة أيضا لان
هذا الترتيب أحسن فاما تقدم النسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من
سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك
في التلاوة كان الاولى أن لا يحكم بكونه منسوخا به (الوجه الثالث) وهو انه ثبت في علم أصول الفقه انه
مقوع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين
على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل وأما على
قول أبي مسلم فالكلام أظهر لا نكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لازواجهم أو تقديرها فليوصوا وصية
فانتم تضميغون هذا الحكم الى الله تعالى وأبو مسلم يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية
لازواجهم أو تقديرها وقد أوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذا كان لا بد من
الاضمار فليس اضماركم أولى من اضماره ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى
الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن اضمار أبي مسلم أولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له
من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام
واضح واذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متساويا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط
والجزء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما يعلنن في أنفسهن من معروف فهذا تقرير قول أبي مسلم
وهو في غاية الصحة (المسئلة الثانية) المعتمدة عن فرقة الوفاة لافقة لها ولا كسوة حاملا كانت أوحائلا
وروى عن علي عليه السلام وابن عمران لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس رضي الله عنهم
انهم ما قالوا لافقة لها حسب الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان (أحدهما) لا تستحق السكنى وهو
قول علي عليه السلام وابن عباس وعائشة ومذهب أبي حنيفة واختيار المازني (والثاني) تستحق وهو
قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضي الله عنهم وبه قال مالك والثوري واجدوين القولين على خبر
فريجة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرجع
الى أهلي فان زوجي مات ركني في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد
أو في الحجرة دعاني فقال اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله واختل فوالى تنزيل هذا الحديث قبل لم يوجب
في الابتداء ثم أوجب فصار الاول منسوخا وقبل أمرها بالسكنى في بيتها أمر على سبيل الاستحباب لا على
سبيل الوجوب واحتج المازني رحمه الله على انه لا سكنى لها فقال أجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك انقطع
بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم أجمعوا على ان من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فأت
انقطعت نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذا ههنا أجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قيام
السكنى على النفقة لان المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المازني ولان
النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا وأما السكنى فوجبت لتحصين النساء وهو
موجود ههنا فاذا عرفت هذا فنقول القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب
هذه المسئلة وذلك لان هذه الآية توجب النفقة والسكنى أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا وأما وجوب
السكنى فهل صار منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه (المسئلة الرابعة) القائلون بأن هذه الوصية

كانت واجبة أو ردوا على أنفسهم سؤالاً فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية فكيف يوصي
 المتوفى وأجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي أن يفعلوا هذا قال الوفاة عبارة عن الانشراح عليها
 وبواب آخر وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه كأنه قيل وصية
 من الله لا زواجهم كقوله يوم يكم الله في أول دكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع أما قوله
 تعالى فلا جناح عليكم فالجناح لا جناح عليكم بأولياء الميت فيما فعلن في أنفسهن من التزين ومن الأقدام
 على النكاح وفي رفع الجناح وجهان (أحدهما) لا جناح في قطع النفقة فهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول
 (والثاني) لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لأن مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها
 (الحكم السادس عشر) قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم آياته
 لعلكم تعقلون) يروى أن هذه الآية انما نزلت لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى ومعهن إلى قوله حقا
 على المحسنين قال رجل من المسلمين إن أردت فعلت وإن لم أرد لم أفعل فقال تعالى وللمطلقات متاع
 بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم أن المراد من المتاع ههنا فيه قولان
 (أحدهما) أنه هو المتعة فظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات من الناس من تمسك
 بظاهر هذه الآية وأوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وأبي العالية والزهرى قال الشافعي
 رحمه الله لكل مطلقة إلا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد في حقتها المهر وهذه المسئلة قد ذكرناها في
 تفسير قوله تعالى ومعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فإن قيل لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع أن ذكرها قد
 تقدم في قوله ومعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قلنا هذا لأن كركها خاصا وههنا ذكرها عاما
 (والقول الثاني) أن المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا وإذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع
 التكرار فكان ذلك أولى وههنا آخر الآيات الدالة على الأحكام والله أعلم • قوله تعالى (ألم ترأى
 الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله - وتوأنم آحياءم إن الله لا يؤمنكم على الناس
 ولكن أكثر الناس لا يشكرون) اعلم أن عادته تعالى في القرآن أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص
 ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التردد والعناد ومن يرد الخضوع والاعتقاد فقال ألم تر
 إلى الذين خرجوا من ديارهم - أما قوله ألم ترفقه مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أن الرؤية قد تعني بمعنى رؤية
 البصيرة والقلب وذلك راجع إلى العلم كقوله وأرنا مناسككم معناه علما وقال فاحكم بين الناس بما أراهم الله
 أي علمك ثم إن هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للخطاب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره
 يريد تعريفيه ابتداء ألم ترأى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريفي فعلى هذا يجوز أن يكون النبي
 صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية ويجوز أن نقول كان العلم به أسبقا على نزول هذه
 الآية ثم إن الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم (المسئلة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع
 النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يعد أن يكون المراد هو أمته إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله
 تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (المسئلة الثالثة) دخول لفظة إلى في قوله تعالى
 ألم ترأى الذين يحتمل أن يكون لا أجل إن إلى عندهم حرف للاتهاء كقولك من فلان إلى فلان فمن علم
 بتعليم معلم فكان ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنما إليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف
 إلى فيه ونظيره قوله تعالى ألم ترأى ربك كيف مذل الطل أما قوله إلى الذين خرجوا من ديارهم ففيه
 روايات (أحدها) قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها والذين بقوا مات أكثرهم
 وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من
 المرضى هؤلاء أحرس من الوص - نعمنا ما صنعوا لنجوننا من الأمراض والآفات ولست وقع الطاعون ثانيا
 خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من أسفل الوادي
 وآخر من أعلاه أن موتوا فهلكوا وبليت أجسادهم فترجمهم نبي يقال له حرقيل فلما رآهم وقف عليهم

وتفكر فيهم فوحى الله تعالى اليه أتريد أن أريك كيف أحبيهم فقال نعم فقيل له ناد أيها النظام ان الله
 يأمرك أن تجتمع في جعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت النظام ثم أوحى الله اليه ناد يا أيها العظام
 ان الله يأمرك أن تكسبي لحاود ما نصارت لحاود ما نمت نادى ان الله يأمرك أن تقومي فقامت فلما صاروا
 أسماء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبمحمدك لا اله الا أنت ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم وكانت
 أمارات انهم ما تواظفوا في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم (الرواية الثانية)
 قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل أمره بقتال خفاوا القتال وحالوا
 للمكهم ان الارض التي نذهب اليها فيها الربا فينحى لانذهب اليها حتى يزول ذلك الربا فأما هم الله تعالى
 بأمرهم وبقوا ثمانية أيام حتى انتفضوا وبلغ بني اسرائيل موتهم فخرجوا لدفعهم فجزوا من كثرتهم فظفروا
 عليهم لظفر فأحياهم الله بعد الثمانية وبقى فيهم شيء من ذلك الدين وبقى ذلك في أولادهم الى هذا اليوم واحتج
 القائلون به هذا القول بقوله تعالى عقب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله (والرواية الثالثة) ان حزقيل
 النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد ففكروا ورجعوا فأرسل الله عليهم الموت فلما كثرتهم فخرجوا من
 ديارهم فراروا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فأرهم
 آية في أنفسهم ثم تدهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فأرسل الله عليهم الموت ثم انه عليه
 السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعامة أخرى فأحياهم الله تعالى أما قوله تعالى وهم ألوف فقيه قولان
 (الاول) ان المزدمنة بين العدد واختلافوا في مبلغ عددهم قال الواحدى رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة
 آلاف ولا فوق سبعين ألفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف لأن الألوف
 جمع الكثرة ولا يقال في عشر فبادونها ألوف (والقول الثاني) أن الألوف جمع ألف كقعود وقاعد وجالوس
 وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاسمى الوجه الاول أولى لأن ورود الموت عليهم وهم كثرة
 عظيمة يفيد عزيدا اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه يفيد اعتبارا عظيما
 فأما ورود الموت على قوم بينهم اختلاف ومحبة كوروده بينهم اختلاف في أن وجه الاعتبار
 لا يتغير ولا يختلف ويحتمل أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم ألفا لحياة
 محبة الهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم واتجدد منهم أحرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية
 حبهم للحياة والفهم بها أماتهم الله تعالى وأهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت
 فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد أما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له أى لحذر
 الموت ومعهم ان كل أحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم أن سبب الموت كان في تلك الواقعة
 أكثر اما لاجل غلبة الطاعون أو لاجل الامر بالمقاتلة أما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا فني تفسير قال الله
 وجهان (الاول) انه يارجرى قوله انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقد تقدم أنه ليس المراد
 منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة
 ويدل عليه قوله ثم أحياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذلك القول في الامانة (والقول الثاني) أنه تعالى
 أمر الرسول أن يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما يريد من السدي ويحتمل أيضا ما روينا من ان
 الملك قال ذلك والقول الاول أقرب الى التحقيق أما قوله تعالى ثم أحياهم فقيه مسائل (المسألة الاولى)
 الآية دلالة على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق أخبر عن
 وقوعه فوجب القطع بوقوعه أما الامكان فلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص يمكن والامساك
 أولا واحتمال تلك الاجزاء للحياة يمكن والامساك جذا ولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق
 قد أخبر عنه فني هذه الآية ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب القطع به
 (المسألة الثانية) قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارج للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهارة
 الاعتماد ما يكون معجزة لنبي اذ لو جاز اظهره لاجل أن يكون معجزة لنبي لطلات دلالة على النبوة وأما عند

أحيائهم بغير زناه خوارق العادات لكرامة الولي ولما اثر الاغراض فكان هذا الحصر بالاطلاق
ثم قالت المعتزلة وقد روي أن هذا الاحياء انما وقع في زمان حرقيل النبي عليه السلام ببركة دعائه وهذا يحقق
ما ذكرناه من أن مثل هذا لا يوجد الا ليكون معجزة للانبياء عليهم السلام وقيل حرقيل هو ذوالكفل وانما سمى
بذلك لانه تكفل بشأن سبعين نبيا وانجدهم من القتل وقيل انه عليه السلام مرتبهم وهم موفى بقيل فيكرههم
متجسبا فاقوى الله تعالى اليه ان أردت أنحيثهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فاحياهم الله
تعالى بدعائه (المسئلة الثالثة) انه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين نصير ضرورية عند اقرب من الموت
وعند معاشية الاحوال والشهادة في ذلك ولا الذين أماتهم الله ثم أحياهم لا يخلو امان يقال انهم عاينوا
الاحوال والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية واما ما شاهدوا واشتاتوا من تلك الاحوال بل الله
تعالى أماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الاحوال البتة فان كان الحق هو الاول فعند ما أحياهم
يتبين أن يقال انهم نشوا تلك الاحوال ونشوا ما عرّفوا به من ضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز
تسليمها مع كمال العقل فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف
الضرورية يتبع من صحة التكليف كما انه لا يبقى التكليف في الآخرة واما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير
مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه أو يقال ان الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئا من الآيات العظيمة التي
نصير معارفهم عند هاضورية وما كان ذلك الموت كوت ما أراهم شيئا من الآيات العظيمة التي
القرب من الموت واقه أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية آجالهم
وهذا القول فيه كلام كثير ويحتمل طويل أما قوله تعالى ان الله لا يرد فضل على الناس فيه وجوه (أحدها)
انه تفضل على أولئك الاقوام الذين أماتهم بسبب انه احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو
تعالى أعادهم الى الدنيا ومعهم من التوبة والالتحاق (وثانيها) أن العرب الذين كانوا يستكفون المعاد كانوا
مقبكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما تباه الله تعالى اليهم وعلى هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم
وهم يذكرونها العرب المنكرين للمعاد فالتظاهر أن أولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو
الإنكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان
ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) أن هذه القصة تدل على
ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل
عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعث العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز
بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبده ثم قال ولكن أكثر
الناس لا يشكرون وهو كقوله تعالى أكثر الناس لا كفورا • قوله تعالى (وكانوا في سبيل الله واعلموا
ان الله سميع عليم) فيه قولان (الاول) أن هذا خطاب للذين أحيوا طال الضحالك احياهم ثم أمرهم
بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما أماتهم بسبب ان كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار
محذوف تقديره وقيل لهم فانلوا (والقول الثاني) وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استئناف خطاب
للمعاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقول ذكر الذين خرجوا
من ديارهم اثم لا يشك عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل أحد انه بترك القتال لا يثنى
بالسلامة من الموت كما قال في قوله قل ان ينفعكم لكم القرار ان قررتم من الموت أو القتل واذا لا تتمعن
الا قليلا فشجعهم على القتال الذي به وعد احدى الحسين اما في العاجل الظهور على العدو وفي الآجل
الفوز بالخلافة في النعيم والوصول الى ما تشتهى النفس وتلد الاعين أما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو
الطريق ومجيت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها ويتوصل الى الله بها ومعلوم أن
الجهاد تقوية للدين فكان طاعة ولا يجرم كان الجهاد معان لا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم أي
هو سمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي تنفير الغير عنه وعليه بما في صدوركم من البواعث والاغراض

وان ذلك الجهاد لقرض الدين أو للعاجل الدنيا * قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه
تعالى انما امر بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا لاختلاف المقصرون
فيه على قولين (الاول) أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فذهب العاجز
عن الجهاد أن يتفق على الفقير القادر على الجهاد وأمر القادر على الجهاد أن يتفق على نفسه في طريق
الجهاد ثم أكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لأن من علم ذلك كل اعتماد على فضل الله تعالى
أكثر من اعتماد على ماله وذلك يدعو إلى اتفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن الخلل بذلك الاتفاق
(والقول الثاني) أن هذا الكلام مبتدأ لا يتعلق به بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلعه واغتم من قال
المراد من هذا القرض اتفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بأنه اتفاق المال لهم ثلاثة أقوال
(الاول) أن المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الأصم واحتج عليه بوجهين (الاول)
انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا (الحجة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس
رضي الله عنه نزلت الآية في أبي الدرداء قال يا رسول الله ان لي حديقين فان تصدقت بأحدهما فاهل لي
مشاهدا في الجنة قال نعم قال وأتم الدرداء محي قال نعم قال والصبيبة معي قال نعم فتصدق بأفضل
حديقتيه وكانت تسمى الحنينة قال فرجع أبو الدرداء إلى أهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها فقام
على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت أتم الدرداء بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها واصلوها
في مكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة رداح تدلى عرونها في الجنة لابي الدرداء اذا عرفت سبب
نزول هذه الآية طهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا واجبا (القول الثاني) أن المراد من هذا القرض
الاتفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر في آخر الآية واليه ترجعون
وذلك كالزجر وهو انما يليق بالواجب (والقول الثالث) وهو الاقرب أنه يدل فيه كلا القسمين كما انه
داخل تحت قوله مثل الذين يتفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة اتيت أما الذين قالوا المراد من هذا
القرض شيء سوى اتفاق المال ما روى عن بعض أصحاب ابن مسعود وهو قول الرجل سبحان الله والحمد لله
والاله الا الله والله أكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال
ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان
قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الاتفاق وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم
أنه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليعلن اليهود فانه له صدقة (المسئلة الثانية) اختلفوا
في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الاتفاق حقيقة أو مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض
هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي قرض حسن وسيئ والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه
قال أمية بن ابي الصلت

كل امرئ سوف يجسزى قرضه حسنا * أو سيئا ومدينا كالذي دانا

ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه أن القرض أصله في اللغة القطع ومنه القراض وانقرض القوم اذا هلكوا
وذلك لانقطاع أثرهم فاذا اقرض فلما اذ قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليه (والقول الثاني) أن لفظ
القرض هو مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطى الانسان شيئا يرجع اليه مثله وهما المتفق في سبيل الله اغا
يتفق ليرجع اليه يده الا انه جعل الاختلاف بين هذا الاتفاق وبين القرض من وجوه (أحدها) أن القرض
اغما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال (وثانيها) أن البذل في القرض المعتاد
لا يكون الا المثل وفي هذا الاتفاق هو الضعف (وثالثها) أن المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون
ملكاه وهما هذا المال المأخوذ ملك لله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضا والحكمة فيه التنبيه
على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب أدائه ولا يجوز الاخلاص به فكذا الثواب

الواجب على هذا الاتفاق واصل الى المكاتب لاحتالة ويروي أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان
الله فقير ونحن أغنياء فهو يطلب من القرض وهذا الكلام لا يفي بحججهم وحججه لان الغالب عليهم التشبيه
وبقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا القول لا يستبعد منه أن يصفه
بالقر فان قيل فما معنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولا يقرض الله قرضا حسنا فقه
الاستفهام فلما ان ذلك في الترغيب في الدعاء الى الفعل أقرب من ظاهرا الامر أما قوله تعالى قرضا حسنا فقه
مسئلتان (المسئلة الاولى) قال الواحدى القرض في هذه الآية اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان ذلك
اقراضا (المسئلة الثانية) كون القرض حسنا يحتمل وجوها (أحدها) أراد به حلالا لا حلالا لا يحتمل به
الحرام لان مع الشبهة يقع الاختلاط ومع الاختلاط يقع القبول (وثانيها) أن لا يبيع ذلك الاتفاق منا
ولا أذى (وثالثها) أن يضعه على نية التقرب الى الله تعالى لان ما يفعل رياء وسعة لا يستحق به الثواب
أما قوله تعالى فيضا عقه له فقه مسائلتان (المسئلة الاولى) في قوله فيضا عقه أربع قرات (أحدها)
قرأ أبو عمرو وتنافع وحزرة والكسائي فيضا عقه بالالف والرفع (والثاني) قرأ عاصم فيضا عقه بالالف
والنصب (الثالث) قرأ ابن كثير فيضا عقه بالتشديد والرفع بلا ألف (والرابع) قرأ ابن عامر فيضا عقه
بالتشديد والنصب فنقول أما التشديد والتخفيف فهما الغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه
النصب أن يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى يكون قرضا فيضا عقه والاختيار الرفع لان فيه
معنى الجزاء وجواب الجزاء بالقضاء لا يكون الرفع (المسئلة الثانية) التضعيف والاضعاف والمضاعفة
واحد وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يبلغ مثلين أو أكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضا عقه ثوابه أما قوله
تعالى اضعافا كثيرة فقه من ذكر فيه قدر معين أو وجود ما يقال فيه انه القدر المذكور وفي قوله تعالى مثل
الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنثت سبع سنابل فيقال يحمل الجمل على المفرد لان كلنا
الآيتين وردتا في الاتفاق ويمكن أن يحيا عنه بانه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التشديد بل قال بعده
والله يضاعف لمن يشاء (والقول الثاني) وهو الاصح واختيار السدى ان هذا التضعيف لا يعلم أحد ما هو
وكم هو وإنما عليهم تعالى ذلك لان ذكر المبهمة في باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود أما قوله تعالى والله
يقبض ويبسط ففي بيان أن هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه (أحدها) أن المعنى انه تعالى لما كان هو القابض
الباسط فإن كان تقدير هذا الذي أمر بالاتفاق المال الفقير فليست في المال في سبيل الله فانه سواء اتفق أو لم يتفق
فليس له الا الفقير وان كان تقديره الغني فليست في الغني فانه سواء اتفق أو لم يتفق فليس له الا الغني والسعة وبسط اليد
فعلى كلا التقديرين يكون اتفاق المال في سبيل الله أولى (وثانيها) أن الانسان اذا علم أن القبض والبسط
بالله انقطع نظره عن مال الدنيا وبني اعتقاده على الله فحينئذ ينهل عليه اتفاق المال في سبيل امرضاه الله
تعالى (وثالثها) انه تعالى يوسع على عباده ودية فلا يتجاوزوا عليه بما وسع عليهم ثم لا يرد
السعة الحاصلة لكم بالضيق (ورابعها) أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لا يمكنهم
ذلك الاستوفية واعانه فقال والله يقبض ويبسط يعني يقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة
وبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال والله ترجعون والمراد به الى حيث لا حاكم ولا مدبر
سواء والله أعلم (القصة الثانية) قصة طالوت * قوله عز وجل (ألم ترالى الملا من بني اسرائيل

من بعد موسى اذ قالوا لنبيهم ابعث لنا ملكا فنزل في سبيل الله قال هل عبيتم ان كتب عليكم القتال
ان لا تقتلوا قتلوا او ما لنا ان لا نقتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنا علينا كتب عليهم القتال
فولوا الا قليلا منهم واتاه عليهم بالنظامين) الملا الاشرف من الناس وهو اسم الجامعة كالقوم والرهط والجنين
وجعه املاء قال الشاعر

وقالها الاملاء من كل معشر * وخبر اقاويل الرجال سديدها

وأصلها من المال ومعهم الذين يملكون العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين يملكون المكان اذا حضروا وقال الزجاج

الملا رؤساء سوا بذلك لانهم يملكون القلوب بما يحتاج اليه من قواهم ملا الرجل علاما فهو على قوله تعالى اذ قالوا النبي لهم ابعت لنا في الآيات مسائل (المسئلة الاولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امرنا بالانفاق فيه لما له من التأثير في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني اسرائيل وهى انهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذهبهم الله تعالى عليهم ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة وان يكونوا مستمرين في القتال مع أعداء الله تعالى (المسئلة الثانية) لاشك ان المقصود الذى ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي من كان من أولئك وان أولئك الملا من كانوا أولم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملا بالخبر المتواتر وهو مفقود وأما خبر الواحد فانه لا يفيد الا القلق ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي اسمويل بن بنى هارون واسمه بالعربية اسماعيل وهو قول الأكثرين وقال السدي هو شعون سمته أمه بذلك لانما دعت الله تعالى أن يرزقها ولدا فاستجاب الله تعالى دعاءها فسمته شعون يعنى مع دعاءها فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام (المسئلة الثالثة) قال وهب والكبي ان المعاصي كثرت في بنى اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم عدوهم فسي كثيرا من ذرارهم فسالوا انيهم ملكا تنظم به كلتهم ويجمع به أمرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب جالوت على بنى اسرائيل وكان قوام بنى اسرائيل يقاتل يعقوب بن يعقوب عليه يجهاد الأعداء ويجرى الأحكام ونبي يطعمه الملك ويقوم أمر دينهم وبأيتهم بالخبر من عند ربهم أما قوله نقائل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقائل بالنون والجزم على الجواب وبالنون وبالرفع على أنه حال أى ابعته لنا مقدرين القتال أو اسندنا فانه قيل ما تصنعون بالملك قالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا أما قوله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأنا نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسى بكذا وهذا يعقوب عسيتم بكسر السين الاترى ان عسى بكذا مثل حرى وشحج وطعن أبو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين (الاول) أن الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في اللفظ فيها نوع كافة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك لانها وان كانت في الكتابة ياء الا انها في اللفظ ممتدة وهى خفيفة فلا تحتاج الى حقة أخرى (والجواب) الثاني هب أن القياس يقتضي جواز عسى ربكم الا اذا ذكرنا انهم ما القتل فله أن يأخذ بالبعين فيستعمل احداهما في موضع والاخرى في موضع آخر (المسئلة الثانية) خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم ان لا تقاتلوا بمعنى أتوقع جنبكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون وأراد بالاستفهام التقرير وثبت أن المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على ضمان قوى خصوصاً واتبعوا ذلك بعله قوية توجب التشدد في ذلك وهو قواهم وقد اخرجنا من ديارنا وأبناؤنا لان من بلغ منه العتد وهذا المبلغ فالظاهر من أمره الاجتهاد في قمع عتدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه يقال مالك تفعل كذا ولا يقال مالك ان تفعل كذا قال تعالى مالكم لا ترجون الله وقارا وقال وما لكم لا تؤمنون بالله (والجواب) من وجهين (الاول) وهو قول المبرد أن ما في هذه الآية سجدا لاستفهام كانه قال مالنا نترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال (الوجه الثاني) ان نسلم أن ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه (الاول) قال الاخفش أن ههنا زائدة والمعنى مالنا لا نقاتل وهذا ضعيف لان القول بشبوت الزيادة في كلام الله خلاف الاصل (الثاني) قال الفراء السلام ههنا محمول على المعنى لان قولك مالك لا تقاتل تعالى

معناه ما منعك ان تقا تل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال
 ما لك ان لا تكون مع الساجدين (الثالث) قال الكسائي معنى وما لنا ان لا نقا تل أى شئ اننا في ترك
 القنا تل ثم سقطت كلمة في ورع أبو على الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لان على قول
 الفراء لا بد من اضممار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقا تل واذا كان لا بد من اضممار حرف الجر على
 القولين ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الاضممار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى
 فكان قول الكسائي لا محالة أولى وأقوى أما قوله فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم أن في الكلام
 محذوفاته يدبره فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا أما قوله لا قتلا
 منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتي ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثمانمائة وثلاثة عشر على عدد أهل
 بدر والله عليهم بالظالمين أى هو عالم بين ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يقف بما قبل من ربه وهذا هو الذى يدل
 على تعالى هذه الآية بقوله قبل ذلك وقا تلوا في سبيل الله فكانه تعالى أصدر وجوب ذلك بان ذكر
 قصة بنى اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بان من يقدم على مثله فهو ظالم والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا
 بين في كونه زبرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل مسلم على التيام بذلك
 والله أعلم * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا
 ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله
 يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) اعلم أنه لما بين في الآية الاولى انه أجابهم الى ما سألوهم انهم تولوا فاعين
 أن أول ما تولوا انكارهم امره طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا فاجابهم
 بان الله قد بعث لهم طالوت ملكا قال صاحب الكشف طالوت اسم أعجمي بكالوت وداود وانما امتنع من
 امره في تعريفه وعجمته وزعموا انه من العلول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من
 العلول فعلمت وأصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق
 عربيا كما وافق حطة حنطة وعلى هذا التقدير يكون أحد سببه الجملة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى
 لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولى عن طاعته والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له
 الملك علينا واستبعدوا جدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت
 مخصوصة بسبط معين من اسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب ومنه موسى وهارون وسبط
 المملوكة سبط يهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من أحد هذين السبطين بل كان من ولد
 بنيامين فلماذا السبب انكاروا كونه ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه ثم انهم أكدوا هذه الشبهة
 بشبهة أخرى وهى قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا
 وقول السدى كان مكاريا وقال آخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواو بين في قوله ونحن احق وفى قوله
 ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتلك علينا والحال انه
 لا يستحق التملك لوجود من هو احق بالملك وانه فقير ولا بد لملك من مال يعتضده ثم انه تعالى أجاب عن شبههم
 بوجوه (الاول) قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى الآية انه تعالى خصه بالملك
 والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا
 عليهم بحجة قاطعة في ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء عليهم السلام فينبذ ترفع الوثوق
 عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق الخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك
 واذا ثبت ذلك كان ملكا واجبا الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة (المسئلة الثانية) قوله اصطفاه
 أى أخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشئ خالصا لنفسه
 وقال الزجاج انه ما خوذ من الصفوة والاصل فيه امتنى بالتاء فابدت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد
 وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بالملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه

بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثه وذلك لان بنى اسرائيل أنكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تعالى في المالك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (الوجه الثاني) في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للملك بامر من (أحدهما) انه ليس من أهل بيت المالك (الثاني) انه فقير والله تعالى بين أنه أهل الملك وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان (أحدهما) العلم (والثاني) القدرة وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبسببه من وجوه (أحدها) أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمبال والمبال ليس كذلك (والثاني) أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة بطوره نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان (الثالث) أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان (الرابع) أن العالم بامر الحروب والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء أنهم من الانتفاع بالرجل التسبب الغنى اذ لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك الى العالم القادر أولى من اسناده الى التسبب الغنى ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا في مسئلة خلق الاجمال بقوله وزاده بسطة في العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله تعالى وابعاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي يعطى العقل ونصب الدلائل وأجاب الاصحاب بان الاصل في الاضافة المباشرة دون التسبب (المسئلة الثانية) قال بعضهم المراد بالبسطة في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنه كعبه وانما سمى طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان أجمل بنى اسرائيل وقيل المراد بالقوة وهذا القول عندى أصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال (المسئلة الثالثة) انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية (الوجه الثالث) في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يوفى ما وعده من يشاء وتقريره أن الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه يوفى ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في فعله لان الممالك اذا تصرف في ملكه فلا اعتراض لاحد عليه في فعله (الوجه الرابع) في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير انتم طعنتم في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علم أن الملك لا يتشكى الا بالمال قاله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال (والقول الثاني) انه واسع بمعنى موسع أى يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه (والثالث) انه واسع بمعنى ذو سعة وبجيء فاعل ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية أى ذات رضى وهم ناصب ذو نصيب ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار له ما يجمع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بامر الملك قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه مكنية من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بالجنود قال الذين يظنون انهم ملائكة الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين) اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على ان أولئك الاقوام كانوا مقربين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكايه عنهم اذ قالوا النبي لهم ابعث لنا ملكا كظاهر في انهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بأنه مبعوث من عند

الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا على طاعته في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمة بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل ايضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملكا واحدا ككثائر الدلائل من الله تعالى جازم وذلك انه كثرت معجزات موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فلهذا قال تعالى وقال لهم فيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان مجي ذلك التابوت لا بد وان يقع على وجه يكون خارعا للعادة حتى يصح ان يكون آية من عند الله تعالى على صدق تلك الدعوى ثم قال أصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في أيدي بني اسرائيل فكانوا اذا اختلفوا في شئ تكلموا به وها هم بينهم واذ احضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذ اسمعوا من التابوت ضيحة استيقنوا بالنصرة فلما عسوا وفسد واسط الله عليهم العمالة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوهم ان يبيحهم البيعة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في دارة ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على أولئك الكفار والبلاء حتى ان كل من بال عنده أو تقوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لا اجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على نورين فأقبل الثوران يسيران ووكّل الله تعالى بهم ما أربعة من الملائكة وقومهم ما حتى أنوار نزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعملوا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت والاثبات على هذا مجاز لانه أتى به ولم يأت هو فنسب اليه توسعا كما يقال رجحت الدراهم وخسرت التجارة (والرواية الثانية) ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسططه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان ياتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا الاثبات حقيقة في التابوت وأضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت الأمتعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم أنه تعالى جعل اثبات التابوت معجزة ثم فيه احتمالان (أحدهما) ان يكون مجي التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه (والثاني) أن لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان يشاهدوا التابوت خالبا ثم ان ذلك النبي يضعه محضرا من القوم في بيت ويغلقوا البيت ثم ان النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعنا فاذا فاعوا باب البيت ونظروا في التابوت رأوا فيه كما يدل على ان ملكهم هو التابوت وعلى ان الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزا فاعاد الاعلى انه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا لأن قوله ياتيكم التابوت فيه سكتة من ربكم يحتمل أن يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلوبهم واطمئنان أنفسهم فهذا محتمل (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلا أو فاعلا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاعلا ولا منه من جنس واحد نحو ساسر وقلق فلا يقال تابوت من بنت قيسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين الأول وهو انه فعول من التوب وهو الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشياء ويودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعته (المسئلة الثالثة) قرأ السك التابوت بالتاء وقرأ أبي وزيد بن ثابت التابوت بالهاء وهي لغة الانصار (المسئلة الرابعة) من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لانه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من كرامات الاولياء لان الفرق

بين الكرامة والمجزة ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات (والجواب) لا يبعد أن يكون ذلك مجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه مجزة له فإنه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه أما قوله تعالى فيه سكينه من ربكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) السكينه فعلية من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القسيبة والبقية والعزيمة (المسئلة الثانية) اختلفوا في السكينه وضبط الاقوال فيها ان تقول المراد بالسكينه اما ان يقال انه كان شيئاً خاصاً في التابوت أو ما كان كذلك (والقسم الثاني) هو قول أبي بكر الاصم فإنه قال ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم أي تسكنون عند مجيئه وتقررون له بالملك وتزول فقرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه وتزول فقرتهم بالسكينه (وأما القسم الاول) وهو ان المراد من السكينه شيء كان موضوعاً في التابوت وعلى هذا ففيه أقوال (الاول) وهو قول أبي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزل على موسى وهارون ومن بعدهما من الانبياء عليهم السلام بأن الله ينصر طالوت وجنوده ويرذل خوف العدو عنهم (الثاني) وهو قول علي عليه السلام كان اهاوجه كوجه الانسان وكان لها ربح عفافه (الثالث) قول ابن عباس رضي الله عنهما هي صورة من زبرجداً وياقوت اها رأس كراس الهر وذنوب كذنبه فاذا صاححت كصياح الهر ذهب التابوت نحو الغدوق وهم يعضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النسر (والقول الرابع) وهو قول عمرو بن عبيد ان السكينه التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم ان السكينه عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله في قصة الغار أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين فكذلك قوله تعالى فيه سكينه من ربكم معناه الامن والسكون واحتج القائلون بأنه حصل في التابوت شيء يوجهين (الاول) ان قوله فيه سكينه يدل على كون التابوت طرفاً للسكينه (والثاني) وهو انه عطف عليه قوله وبقيته مما ترك آل موسى فكما ان التابوت كان طرفاً للبقية وبسببه أن يكون طرفاً للسكينه (والجواب عن الاول) ان كلمة في كما تكون للطرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة أي بسببه فتوله في هذه الآية فيه سكينه أي بسببه تحصل السكينه (والجواب عن الثاني) لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هارون من الدين والشرعية والمعنى ان بسببه هذا التابوت ينظم أمر ما بقي من دينه وما وشرعتهما وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعاً في التابوت فقالوا البقية هي رضا الألواح وعصا موسى وثيابه وشئ من التوراة وقبعر من المان الذي كان ينزل عليهم أما قوله آل موسى وآل هارون ففيه قولان (الاول) قال بعض المفسرين يستعمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهم ما والديس عليه قوله عليه الصلاة والسلام لا يبي موسى الاشعري لقد أوتي هذا من مزار من مزار آل داود وأراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام (والقول الثاني) قال القائل رحمه الله انما ضربه ذلك الى آل موسى وآل هارون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهم الى وقت طالوت ومافي التابوت أشباه نوازمها العلماء من اتباع موسى وهارون فيكون الاكل هم الاتباع قال تعالى أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وأما قوله تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه وأما قوله ان في ذلك آية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الآية مجزة باهرة ان كنتم عن يؤمن بدلالة المجزة على صدق المدعى قوله تعالى فلا فصل طالوت بالجنود فيه مائة ألف (المسئلة الاولى) اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير يحذف بدل عليه باقي الكلام والتقدير انه لما آتاهم بآية التابوت أذعوا له وأجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم أي فارقهم حدث بلاء وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلاً وفصل الرجل ثمره وامرأته فصلاً لا يقال للقطام فصلاً لانه يقطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالبحاوزه عنه ومنه قوله ولما نصحت العير قال صاحب الكشاف قوله فصل

من وضع هكذا أصلاً فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم
غير المتعدى كما يقال انفعال والجنود جمع جنود وكل صنف من الخلق جنود على حدة يقال الجنود الكثيرة أي
جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الأرواح جنود مجتدة (المسئلة الثانية) روى أن طالوت
قال لقومه لا ينبغي أن يخرج معي رجل يبيئ بيا لم يفرغ منه ولا ناجح مشغل بالتجارة ولا مترجج بامرأة
لم يبين عليها ولا ينبغي إلا الشاب الشبيط القاصر فاجتمع اليه من اختار عثمانون ألفاً أما قوله تعالى قال إن الله
مبتليكم بهر ففهم مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن هذا القتال من كان فقال الأكثرون
أنه هو طالوت وهذا هو الاظهر لأن قوله لا بد وأن يكون مسنداً الى مذكور سابق والمذكور السابق هو
طالوت ثم على هذا يجب أن يكون القول من طالوت لكنه يحتمل أن يكون من بني الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم
أن يكون طالوت نبياً ويحتمل أن يكون من قبل نفسه فلا بد من وحى أناء عن ربه وذلك يقتضي أنه مع الملك
كان نبياً (والقول الثاني) أن قاتل هذا القول هو النبي المذكور في أول الآية والتقدير فلما فصل طالوت
بالجنود قال لهم فيهم إن الله مبتليكم بنهر وحي ذلك الوقت هو اشهريل عليه السلام (المسئلة الثانية) في حكمة
هذا الابتلاء وجهان (الاول) قال القاضي كان مشهوراً من بني اسرائيل أنهم يخالفون الانبياء والمؤمنين مع
ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى اظهار علامته قبل لقاء العدو فغيرهم من يصر على الحرب عن لا يصر
لأن الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر ككثيرة حال لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة
العدو ولا جرم قال إن الله مبتليكم بنهر (الثاني) أنه تعالى ابتلاههم ليعودوا الصبر على الشدة
(المسئلة الثالثة) في النهر أقوال (أحدها) وهو قول قتادة والربيع أنه من ربي الأردن وفسطين (والثاني)
وهو قول ابن عباس والسندي أنه من فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين أن النهر الممتد من بلد إلى
بلد قد يضاف إلى أحد البلدين (القول الثالث) وهو الذي رواه صاحب الكشف أن الوقت كان
قريباً من كرامات فذألو أن يجري الله لهم نهر فقال إن الله مبتليكم بما أقرر حقاً ومن النهر (المسئلة
الرابعة) قوله مبتليكم بنهر أي تمحنكم امتحان العبد كما قال أنا خلقنا الإنسان من نطقة أحشاء بئليه
ولما كان الابتلاء بين الناس اغمايكون اظهروا الشيء وثبت أن الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه انما
يفعل ذلك بظهور الأفعال بين الناس وذلك لا يحصل إلا بالتكليف لا جرم سعى التكليف ابتلاء وفيه لغتان
بلايوا وبلي يبتلي قال الشاعر

واقعد بلونك وإبليت خليفتي * ولقد كفالك مودتي متأذب

لجاء بالفتيق (المسئلة الخامسة) نهر ونهر يتسكين الماء وتحرريكها الغتان وكل ثلاث حشوة حرف من
حروف الخلق فإنه يجي على هذين كقول صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا البحر وبحر وقال الشاعر

كانما خلقت كفاء من بحر * فليس بين يديه والندى عمل

يرى التيمم في بزوفى بحر * مخافة أن يرى في كفه بل

أما قوله تعالى من شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله فليس
مني كالزجر يعني ليس من أهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض
بأمر من المعروف وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمر من
بالمعروف وينهون عن المنكر وأيضاً نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا أي
ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة لم يطعمه أي لم يذقه وهو من الطعم
وهو يقع على الطعام والشراب فلهذا ما قاله أهل اللغة وعندي اغمايخير هذا اللفظ لوجهين من الغنائية
(أحدهما) أن الإنسان إذا عطش جده ثم شرب الماء وأراد صرف ذلك الماء بالطيب واللذة قال إن هذا
الماء كانه الحلاب وكأنه عمل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه أنه وإن بلغ به العطش إلى
حيث يكون ذلك الماء في فمه كالوصوف به هذه الطعوم العائبة فإنه يجب عليه الاحتراز عنه وأن لا يشربه

(والثاني) ان من جعل الماء في فيه وتضمض به ثم أخرجه من الفم فانه يصديق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصديق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه منى كان المنع مقصورا على الشرب أما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضغطة ومعلوم ان هذا التكليف أشق وان المنوع من شرب الماء اذا تضمض به وجد نوع خفة وراحة (المسئلة الثالثة) انه تعالى قال في أول الآية فمن شرب منه فليس منى ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي أن يقال ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقة لاولها الا انه ترك ذلك اللفظ واختير هذا الفائدة وهي ان الله تعالى اختلفوا في ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يبحث قال أبو حنيفة لا يبحث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يبحث لان الشرب من الشيء هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بأن يشرب من النهر وقال الباقر ان اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يبحث لان ذلك وان كان بجارزا الا انه بجارز معروف مشهور واذا عرفت هذا فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس منى ظاهره أن يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذ بالكوز وشربه لا يكون داخل تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه منى أضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام أما قوله الامن اغترف غرفة يده ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وغرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحزرة والكسائي بالضم قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في المكث والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان يأكل في النهار أكلة واحدة وما كات عندهم الا أكلة بالضم أى شيئا قليلا كالأكلة ويقال المزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه وحزرت اللحم حزة أى قطعه مرة واحدة ونحوه الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة أن يخطو خطوة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف أو ما اغترف به (المسئلة الثانية) قوله الامن اغترف استثناء من قوله فمن شرب منه فليس منى وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء الا انها اقدمت في الذكر للعناية (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس رضى الله عنهم ما كانت الغرفة يشرب منها جود ورواه وخدومه ويحمل منها وأقول هذا الكلام يحتمل وجهين (أحدهما) انه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ما شاء مرة واحدة بغرفة واحدة بحيث كان المأخوذ في المزة الواحدة يكفيه ولد ورواه وخدومه ولا يحمله مع نفسه (والثاني) انه كان يأخذ القليل الا ان الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد عليه الصلاة والسلام اما قوله تعالى فشربو امنه الا قليلا منهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبي والاعشى الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربو امنه في معنى فلم يطعموه لاجرم حمل عليه كانه قيل فلم يطعموه الا قليلا منهم (المسئلة الثانية) قد ذكرنا ان المتعصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه فانه لا يكون مأذونا في هذا القتال وكان في قلوبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لاجرم أقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المخالف والصديق عن العدو وروى ان أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع أكثرهم في النهر وأكثروا الشرب وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف وأما الذين شربوا وسألوا أمر الله فأسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يروا وبقوا على شط النهر وجنبوا عن إلقاء العدو وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى فتقوى قلوبهم وصح إيمانهم وعبروا النهر سالمين (المسئلة الثالثة) القليل الذي لم يشرب قيل انه أربعة آلاف والتمه وروى قول الحسن انهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصابه يوم بدر أنت اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز
 معه الا من قال البراءين عازب وكما يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا أما قوله فلما جاوزوه هو الذين آمنوا
 معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فقبضه مستثان (المسئلة الاولى) لا خلاف بين المفسرين
 ان الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من أطاع الله تعالى
 في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم الى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده وفيه قولان
 (الاول) انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بأمور (الاول) ان الله تعالى قال فلما جاوزوه
 هو الذين آمنوا معه فالمراد بقوله الذين آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل
 العسكريين من المطيعين بأنهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر أحد الا المطيعون (الحجة الثانية) الآية
 المتقدمة وهي قوله تعالى حكايته عن طالوت فن شرب منه فليس مني أي ليس من أصحابي في سفرى كرجل
 الذي يقول لغيره لست أنت مني هذا الامر قال ومعنى فشربوهم أي لست بيوباه الى الرجوع وذلك
 لفساد دينهم وقلوبهم (الحجة الثالثة) ان المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد
 حتى يعرفهم عن نفسه ويرددهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس
 الا هذا المعنى كان انظاره صريحاً عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر (القول الثاني)
 انه استصحب كل جنوده وكما هم عبر النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكايته عن قوم طالوت
 قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المتقاد لا مرد به بل لا يصدر
 الا عن المنافق أو الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه (أحدها) يحتمل أن يقال ان
 طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخطى الاكثرون ذكر المتخفون ان عذرنا في هذا التخلف انه لا طاقة لنا
 اليوم بجالوت وجنوده فحين معذورون في هذا التخلف أقصى ما في الباب أن يقال ان الفاسق في قوله فلما
 جاوزوه تفتى أن يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا اننا نقول يحتمل أن يقال
 ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم يتخفون او ما جاوزوه سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك
 وما كان النهر في الظلم بحيث يمنع من المكاملة ويحتمل أن يكون المراد بالمجازة قرب حصول المجاوزة وعلى
 هذا التقدير فالاشكال أيضا زائل (والجواب الثاني) انه يحتمل أن يقال للمؤمنين الذين عبروا
 النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالباً على طبعه ومنهم من كان
 شجاعاً قوى القلب لا يبالى بالموت في طاعة الله تعالى (فالقسم الاول) هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم
 (والقسم الثاني) هم الذين أجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة (والجواب الثالث) يحتمل أن
 يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عدوهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد
 أن نوطن أنفسنا على القتل لانه لا مبدل الى الفرار من أمر الله (والقسم الثاني) قالوا لا نوطن أنفسنا بل
 نرجو من الله الفتح والظفر فكان غرض الاولين التهرب في الشهادة والقوز بالجنة وغرض الفريق الثاني
 التهرب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين ما يناقض الآخر (المسئلة
 الثانية) الطاقة مصدر بمنزلة الطاقة يقال اطلقت الشيء طاقة وطاقة ومثلها أطاع اطاعة والاسم الطاعة
 وأغار يغار غارة والاسم الغارة وأجاب يجيب اجابة والاسم الجابة وفي المثل أساء سماعاً فأساء سماعاً أي جواباً
 أما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله فحيه سؤال وخوانه تعالى لم يجعلهم طائفتين ولم يجعلهم جازمتين
 وجوابه ان السبب فيه أمور (الاول) وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام
 من أحب لقاء الله أحب لقاء الله ومن كره لقاء الله كره لقاء الله وهو لا المؤمنون لما وطئوا أنفسهم على
 القتل وغلب على ظنونهم أنهم لا يفلتصون من الموت لا يجرم قبل في صفتهم أنهم يظنون انهم ملاقوا الله
 (الثاني) الذين يظنون انهم ملاقوا الله أي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان أحدنا لا يعلم عاقبة
 أمره فلا بد أن يكون ظاناً راجحاً وان بلغ في الطاعة مبلغ الامر الا ان أخبر الله بعاقبة أمره وهذا قول أبي

مسلم وهو حسن (الوجه الثالث) ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاق طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه أن يكون فاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما أتى فيه بشئ من الرياء والسمعة ولا يكون بنية خالصة حينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن فيه ان يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والاخلاص (الوجه الرابع) انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى أن يأتيكم التابوت فيه سكنة من ربكم ان المراد بالسكنة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهبة نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطلول وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الاولى أو بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعنى الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله ظلما لا يمينيا لان حصوله في الجسلة وان كان قطعها الا ان حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن (الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله انهم يعملون ويوقنون الا انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظفر واليقين من المباشرة في التأكد للاعتقاد أما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاق لنا اليوم بجبالوت وجنوده والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة باتيائهم الى الله والنصر السماوي فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في الدلة والدلة واذا جاءت الخسة فلا مضرة في كثرة العدد والعدة (المسئلة الثانية) الفئة الجامعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج أصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت اذا قطعت فالنئة الفرقة من الناس كأنها قطعة منهم (المسئلة الثالثة) قال الفراء لو الغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنهب والخفض أما النصب فلان كم منزلة عدد فذهب ما بعده فهو عشر من رجاله وأما الخفض فبتهديد دخول حرف من عليه وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فئة وأما قوله والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولاً للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل أن يكون قولاً من الله تعالى وان كان الاول أظهر . قوله تعالى

(ولما برزوا لجبالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا انصرمنا على القوم الكافرين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهم في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهم ما بحيث يرى صاحبه (المسئلة الثانية) ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضغفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصل لان الاباءة الله لاجرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لاجرم انهم تغلبوا بالدعاء والنصر ثم قسما لوارثنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكلين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واشرا فإني أحرنا وثبت اقدامنا وانصرمنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل مواطن وروى عنه في قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلي ويستحزم من الله وعده وكان معي في عدو قال اللهم اني أعوذ بك من شرورهم واجعلك في شجورهم وكان يقول اللهم يلكأصول ويلكأحول (المسئلة الثالثة) الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه وأصله من الفراغ يقال فلان فراغ معناه انه خل مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يحتاج الى صب كل ما فيه اذا عرفت هذا فقول قوله افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر وجهين (أحدهما) انه اذا صب الشئ في الشئ فقد أثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التأكيد (والثاني) أن افرغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فعنى افرغ علينا صبرا أى اصب علينا صبرا وابلغه (المسئلة الرابعة) اعلم أن الامور المطلوبة عند الحماوية مجموع أمور ثلاثة (فأولها) ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والامور الهائلة

الذي والاسدي الرعي وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مائة رجل فخرجوا معه
 يا داود سئدنا معك ففينا مائة جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فأصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده
 ناسا كثيرا فنهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فغسده طالوت وأخرجهم من ملكته ولم يبق له بوعده
 ثم نهزم فذهب يطلبه الى ان قتل ومك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع مع في بني اسرائيل الملك والنبوة
 الا له واعلم أن قوله فنهزمهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من طالوت
 وان كان قتل جالوت ما كان الامن داود ولادالة في اظهار على ان انهم زام العسكر كان قبل قتل جالوت
 أو بعده لان الواو لا تفيد الترتيب أما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
 قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع انه تعالى
 كان عالما بانه صالح لنيل امر النبوة والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم
 على علم على العالمين وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين وقال الله أعلم حيث يجعل رسالته وظاهر هذه
 الآية يدل أيضا على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة
 والسلطان اذا انعم على بعض عبده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام لا يحصل تلك
 الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام
 قال تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس (المسئلة الثانية) قال بعضهم ظاهرا الآية يدل على ان
 داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر آتاه الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود
 جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف على ذلك الحكم وبيان المناسبة
 انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخضم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا لا سيما وقد تعلقت الاجساد
 وقالت خذنا فانك تقتل جالوت بنافظه ور المعجز يدل على النبوة وأما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه
 قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك أن النفوس تعجل اليه وذلك يقتضي حصول الملك
 له ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك
 قالوا واذا روايات وردت بذلك قالوا الا ان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيعبد الله أن يعزله عن الملك حال
 حياته والمشهور في احوال بني اسرائيل ان الله كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ما كان ان كان ذلك الملك
 ينفذ أجور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك زمان اشويول ومك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشويول
 اعطى الله تعالى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله تعالى الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة فيه
 (المسئلة الثالثة) الحكمة هي وضع الامور وموضعها على الصواب والصالح وكما هذا المعنى انما يحصل
 بالنبوة فلا يعبد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من
 فضله فتدأينا آل ابراهيم الذكاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام
 ويعلمهم الذكاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان
 الملك أدون سال من النبوة قلنا لان الله تعالى ينفذ في هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام الى المراتب
 العالية واذا انكم المتكلم في كيفية الترقى فكما كان أكثر تأخر في الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة أما قوله
 تعالى وعلمه ما يشاء ففيه وجوه (أحدها) أن المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم لنحمتكم
 من بأسكم وقال والناله الحديد ان اعمل سابقات وقد روى السرد (وثانيها) أن المراد كلام الطير والنمل
 قال تعالى سكاية عنه علمنا من طاق الطير (وثالثها) أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث
 الملك من آتائه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة (ورابعها) علم الدين قال تعالى وآتاهم داود زبور وذلك
 لانه كان حاكما بين الناس فلا بد وان يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الامكان الطبيعية
 ولا يبعد جل الانطق على الكل فان قيل ان الله تعالى ما ذكر انه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة
 فقد دخل العلم في ذلك فلم يذكر بعده وعلمه ما يشاء قلنا ما هو منه التنبيه على ان العبد قد لا يفتي الى حالة

يستغنى عن العلم سواء كان نبيا أو لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما ثم قال
تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض اعلم انه تعالى لما بين أن الفساد الواقع
بجبالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جله تشغل
كل تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الأرض فقال ولولا دفع
الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض وهما مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمر ولولا
دفع الله بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرأ جميعا ان الله يدفع عن الذين آمنوا بغير ألف
وواقعهم ما عصم وجزة والكسافي وابن عامر الصبجي على دفع الله بغير ألف الا أنهم قرأوا ان الله يدفع عن
الذين آمنوا بالالف وقرأنا دفع ولولا دفع الله وان الله يدفع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول أما من
قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجه ظاهر وأما من قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع عن الذين آمنوا فوجه
الاشكال فيه ان المدافعة مقابلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومناعاه من
فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه أن لاهل اللغة في لفظ دفاع قولين (أحدهما) انه
مصدر لدفع بقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبت كتابا وكذا قالوا وفعال كثيرا يجي مصدر للثلاثي من
فعل وفعل تقول جمع جاسا وطمح طمحا وتقول لقيته لقاء وقت قياما وعلى هذا التأويل كان قوله
ولولا دفع الله معناه ولولا دفع الله (والقول الثاني) قول من جعل دفاع من دافع فالعنى انه سبحانه
انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسوله وأئمة دينه. ولكن يقع بين أولئك المحققين
وأولئك المبطلين مداخلات ومكاشفات فمن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال يحاربون الله ورسوله
وشاقوا الله وكما قال قاتلهم الله وتظاره كثيرة والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر في هذه
الآية المدفوع والمدفوع به فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم إشارة الى المدفوع وقوله يدفع إشارة
الى المدفوع به فأما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين
ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون مجموعهما أما القسم الاول وهو ان
يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فذلك الشرور اما ان يكون المرجع به الى الكفر أو الى الفسق أو اليهما
فلنذكر هذه الاحتمالات (الاحتمال الاول) ان يكون العنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر
بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء وأئمة الهدى فانهم الذين يمنعون الناس عن
الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبيّنات قال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من
الظلمات الى النور (والاحتمال الثاني) ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي
والمذكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
على ما قال تعالى كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب
الائمة المنصوبون من قبل الله تعالى لاجل اقامة الحدود واطهار شعائر الاسلام وتطهيره قوله تعالى ادفع
بالتى هي أحسن السيئة وفي موضع آخر ويدعون بالسيئة السيئة (الاحتمال الثالث) ولولا دفع الله
بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتنة في الدنيا بسبب البعض واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم
الانبياء عليهم السلام ثم الائمة والملوك الذابون عن شرائعهم وتقريره ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيى
وحده لانه ما لم يحجز هذا الذالك ولا يطعن ذالك الهدا ولا يبين هذا الذالك ولا ينسج ذالك الهدا لانهم مصلحة الانسان
الواحد ولا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع
بسبب المنازعة المفضية الى الخصامة أولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق
لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين أتوا من عند الله بهذه الشرائع
هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ماداموا يبقون متمسكين بالشرائع
لا يقع بينهم خصام ولا نزاع فالملوك والائمة متى كانوا يتسكون بهذه الشرائع كانت الفتنة زائلة والمصالح

حاصلة فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء عليهم السلام ، واعلم انه
 كما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا قال عليه
 الصلاة والسلام والاسلام والاساطان اخوان توأمان وقال ايضا الاسلام أمير والسلطان حارس قتالا أميره
 فهو منزه وما لا حارس له فهو ضائع وله هذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع
 الشرائع وبسبب نصب الملوك وتوقيفهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض أى تغلب
 على أهل الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا حال الله تعالى وبهلك الحرث والنسل والله لا يحب
 الفساد وحال أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الآن أن تكون جبارا في الارض وما تريد أن تكون
 من المصلحين وقال اني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الارض الفساد وقال أتذر موسى وقومه
 ليفسدوا في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس وهذا التأويل يشهد له
 قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد
 (الاحتمال الرابع) ولولا دفع الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفساد لفسدت الارض واهلكت بمن
 فيها وتصدق هذا ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يدفع عن يميني عن يميني عن يميني عن يميني
 عن لا يترك وعن يميني عن لا يصوم وعن يميني عن لا يصوم وعن يميني عن لا يصوم وعن يميني عن لا يصوم
 الاشياء لما أظفرهم الله طرفه عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وما يدل على صحة هذا
 القول من القرآن قوله تعالى وأما الجدار فكان لفلان يمين في المدينة وكان تحته كنز لهما ما وكان أبوهم
 صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لوتربوا لعذينا الذين كفروا منهم هذا
 أليها وقال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض أى
 لاهلك الله أهلها الكثرة الكفار والعصاة (والاحتمال الخامس) أن يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين
 هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام بأسرها فيه (المسئلة
 الثالثة) حال القاضى هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه اذا كان الفساد من خلقه فكيف
 يصح أن يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ويجب أن لا يكون على قولهم
 لدفع الناس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد وذلك لان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب أن لا يفعل
 الله تعالى ولا يخلق له لا امر يرجع الى الناس (والجواب) ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا
 صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد كان المعنى انه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود
 الفساد فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال أما قوله ولما كان الله ذو فضل على
 العالمين فأنه صود منه ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام بعم الناس كلهم واحتج أصحابنا بهذه الآية على
 ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد دخلا لخلق الله تعالى لم يكن دفع المحبة بين البشر المبتلين فضلا
 من الله تعالى على أهل الدنيا لان المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله
 تعالى في ذلك الدفع أثر أصلا البتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى
 ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على
 العالمين بسبب ذلك الدفع فدل هذا على ان ذلك الدفع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره
 فان قالوا يحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم في حق الكفار والفساد ولم يحصل منه
 الدفع فعملنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب تولنا والله أعلم
 قوله تعالى (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين) اعلم ان قوله تلك إشارة الى القصص التي
 ذكرها من حديث الالف واماتهم واحسانهم وتعليك طالوت واظهار الآية التي هي نزول النبوت من
 السماء وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبي فتنبه ولا شك ان هذه الاحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة
 الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد

يتناقض تفسير قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه أن تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذا وأيضا هذه القصص لما
 ذكرت صارت بعد ذكرها كالتى الذى انقضى ومعنى فكانت في حكم الغائب قلهم هذا التأويل قال تلك
 أما قوله تعالى تلوها يعنى تلوها جبريل عليه السلام لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة
 لنفسه وهذا اشرف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله أما قوله بالحق
 ففيه وجوه (أحدها) ان المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم وتعتبر بها
 أمته في احتمال الشذائذ في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة (وثانيها) بالحق أى باليقين
 الذى لا يشك فيه أهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت أصلا (وثالثها) انما أنزلنا هذه الآيات
 على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب ما فهم من الفصاحة والبلاغة (ورابعها) تلك آيات الله تلوها
 عليك بالحق أى يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب القاء الشياطين
 ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك ان المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه
 (أحدها) انك أخبرت عن هذه الاقااصيص من غير ذلك ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه الصلاة والسلام
 انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى (وثانيها) انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على
 الانبياء عليهم السلام في بنى اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظم
 عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث
 بالكل لنادية الرسالة ولا امتثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على
 سبيل الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والربال في ذلك
 يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم
 فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله
 وانك ان المرسلين كاتنبيه على ذلك
 وصلى الله على سيدنا محمد
 وعلى آله وصحبه
 وسلم

٢

تم الجزء الاول من التفسير الكبير المسمى بفوائج الغب للامام الفخر الرازى عليه رحمة الدين الجازى
 وباليه الجزء الثانى آوله ذلك الرسل

هذا الجزء خالص الكمر

4864